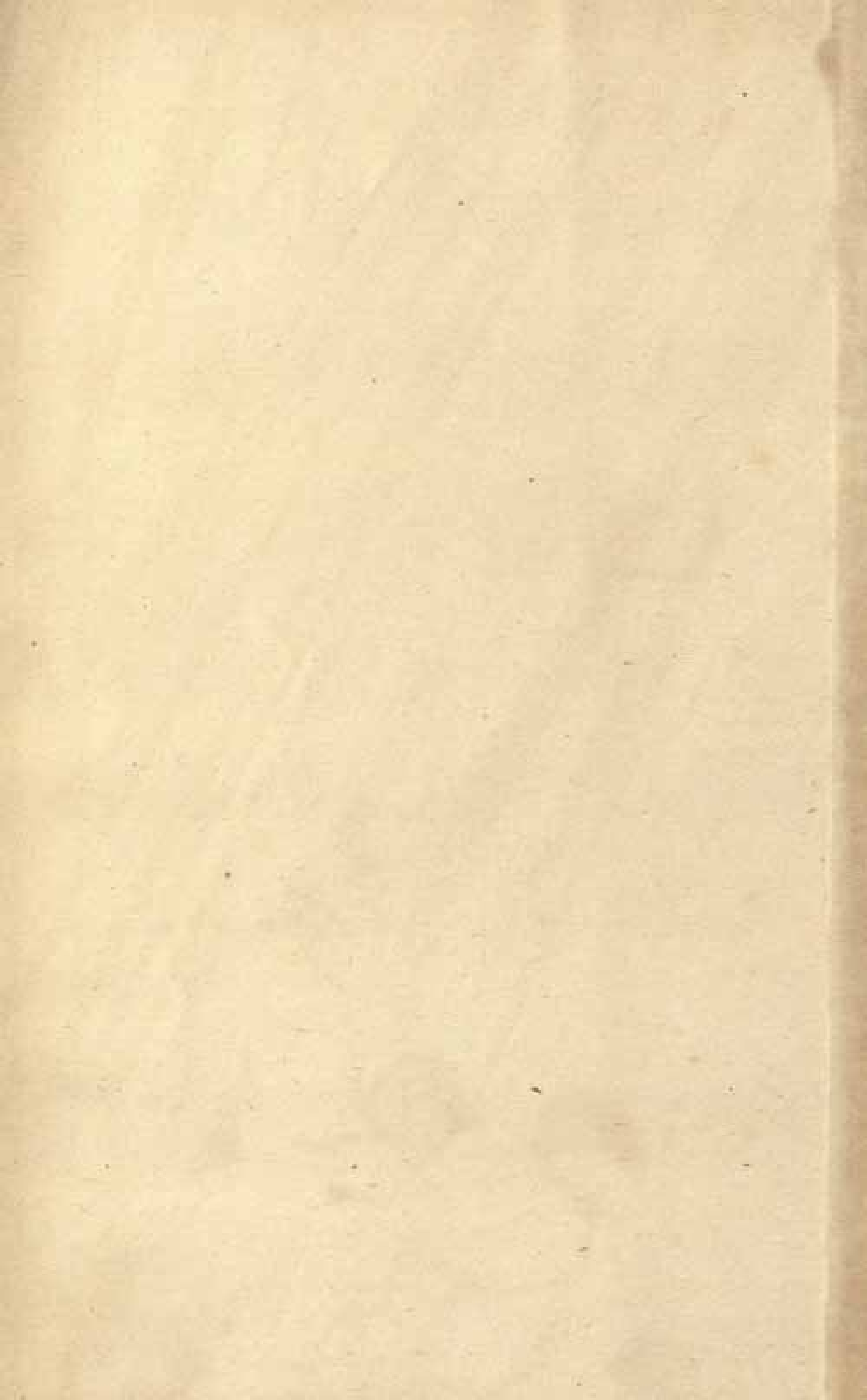
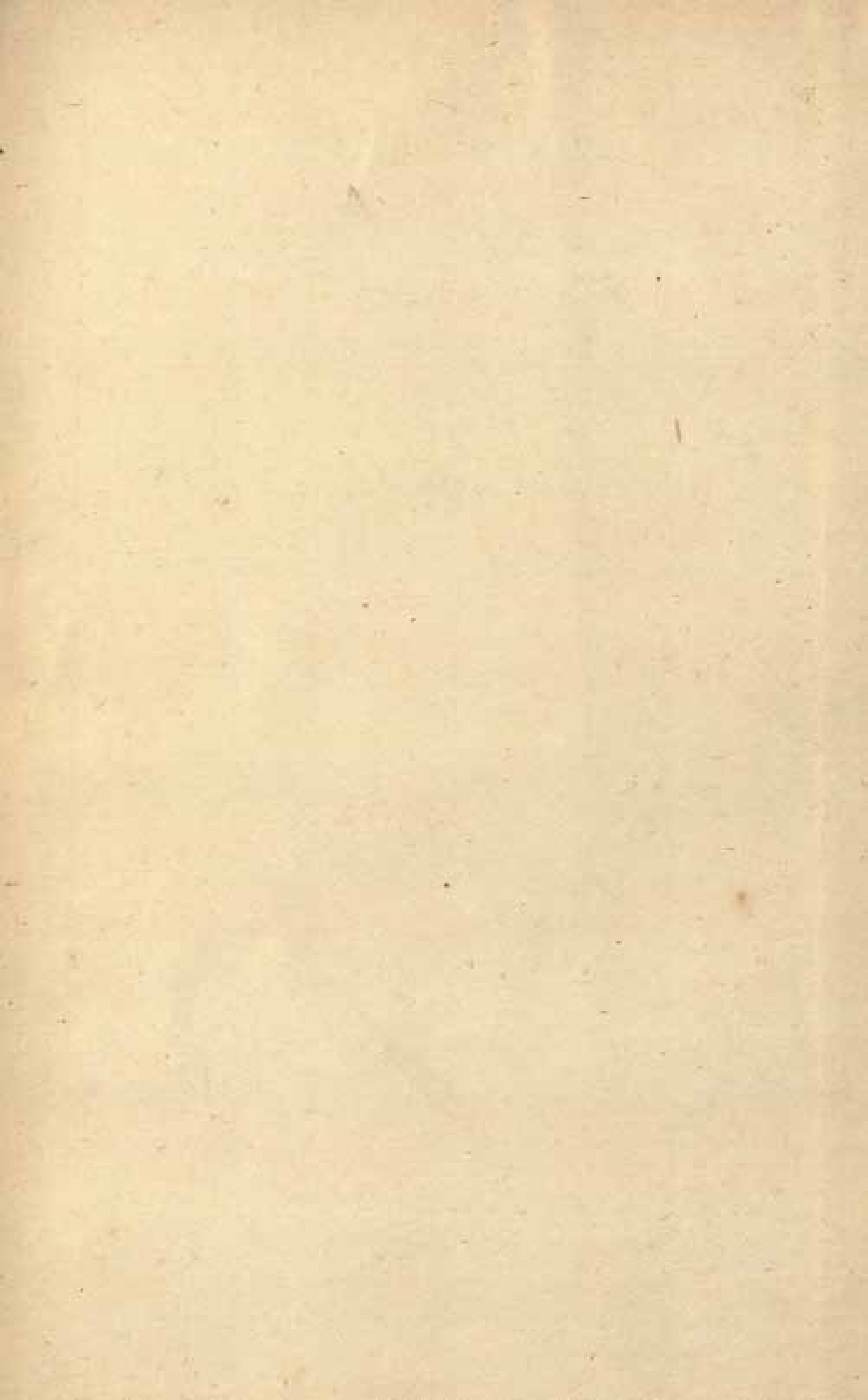






Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle **C. Brockelmann,** in Leipzig **H. Stumme,**
E. Hultzsch, **E. Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion von

H. Stumme.

Sechsundsechzigster Band.

Leipzig 1912,
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des sechsundsechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den Disziplinen geordnet.

Allgemeines.

Seite

Semitisch.

Allgemeines und Vergleichendes.

Babylonisch-Assyrisch nebst sonstigem Keilschriftlichen.

Hebräisch.

Aramäisch.

Arabisch und Islam.

Südarabisch und Abessinisch.

Ägyptisch und Koptisch.

Afrikasprachen.

Iranisch mit dem Kulturkreise des Neupersischen.

Indisch.

Zigeunersprache.

Seite

Türkisch und Mongolisch im Allgemeinen.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmäßig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Reilstr. 76), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstr. 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* entweder an den verantwortlichen Redakteur, Prof. Dr. *H. Stumme* in *Leipzig* (Südstr. 72) oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15), Prof. Dr. *E. Hultzsch* in *Halle* (Reilstr. 76) und Prof. Dr. *C. Brockelmann* in *Halle* (Reilstr. 91) zu senden.

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1912.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona, Indien (63).
- Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W (68).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-uteza 4 (71).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Prof. Dr. H. Kern in Utrecht, Willem-Barentz-Straat 45 (57).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (69).
- Dr. Theodor Nöldeke, Prof. emerit., in Strassburg i/Els., Kalbsg. 16 (64).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 3 (66).
- Emile Senart, Membre de l'Institut, in Paris, VIIIe, 18 rue François Ier (56).
- Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (70).

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr cand. phil. Azimuddin Ahmad in Leipzig, Albertstr. 44 III (1457).
- Prof. Karl Ahrens, Oberlehrer am Kaiserin Auguste Victoria-Gymnasium in Ploen (1436).
- Dr. phil. Dines Andersen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Steen Blichersvej 4. F (1481).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern ernannt worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Mitgliedernachrichten fortgeführt wird. Ein beigesetzter Stern bedeutet „Mitglied auf Lebenszeit".

Herr Dr. Andreas Antalffy, Oberlehrer a. d. Handelsschule in Maros-Vásárhely, Siebenbürgen (1463).
- Dr. Domenico Argentieri in Rom, Piazza S. Apollinare 49 (1406).
- Edward R. Ayrton, 62 Edith Road, West Kensington, London (1456).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).
- Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Hofrat, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. J. Barth, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW 6, Luisenplatz 8 (1448).
- Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Bergstr. 77 (955).
- Dr. George A. Barton, Prof. am Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Pennsylvania, U. S. A. (1439).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres, in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11 (704).
- Dr. Hans Bauer in Bonn, Reuterstr. 2 (1458).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. C. H. Becker, Prof. a. Kolonialinstitut in Hamburg, Andreasstr. 19 (1261).
- Dr. Hermann Beckh, Privatdozent a. d. Univ. Berlin, in Steglitz, Schlossstr. 41 (1442).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Römerstr. 58 (1263).
- Dr. Max van *Berchem in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- Dr. Gotthelf Bergsträßer, Realgymnasiallehrer in Leipzig, Elisenstr. 72 II (1431).
- Dr. Carl Bernheimer in Livorno, Corso Umberto 7 (1422).
- A. A. *Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Steindammer Wall 1—2 (801).
- Dr. F. W. Freiherr v. *Bissing, Prof. a. d. Univ. München (1441).
- Dr. Maximilian Bittner, Prof. a. d. Univ. und a. d. Konsular-Akademie zu Wien, in Mödling, Spechtg. 14 (1449).
- Dr. phil. August Blau, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Berlin, W 15, Düsseldorfer Str. 30 (1399).
- Prof. Dr. Ludwig Blau in Budapest, VII, Rákóczi-Str. 68 III (1461).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Alfr. *Boissier in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- Dr. A. *Bourquin, Consular Agent for France, 827—16th Str., Denver, Colorado, U. S. A. (1008).
- Dr. Edvard Brandes in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
- Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).
- Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Reilstr. 91 p. (1195).
- F. A. Brockhaus, Verlagsbuchhändler in Leipzig, Querstr. 16 (1473).
- Ernest Walter Brooks in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).

Herr Prof. Dr. Rudolf Ernst Brünnow, 49 Library Place, Princeton, N. J., U. S. A. (1009).
- Dr. Paul Büchler, Oberlehrer am r.-k. Obergymnasium zu Maros-Vásárhely, Siebenbürgen (1417).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum, in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 56 A (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone *Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).
Herr Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht, Biltstraat 101 c (1239).
The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).
Herr Liz. Dr. Wilhelm *Caspari, Privatdozent a. d. Univ. Erlangen, Essenbacher Str. $21^1/_2$ (1396).
- Abbé Dr. J. B. *Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. Jarl Charpentier, Privatdozent a. d. Univ. Uppsala, Storgatan 14 (1404).
- M. Josef Čížek, Pfarrer in Marienbad (1211).
- Marcel Cohen, Agrégé de l'Université, Chargé de cours à l'Ecole des langues orientales, in Paris, XV, 2 rue Charles Cazin (1432).
- Dr. Ph. *Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (1067).
- Dr. phil. C. Everett Conant, Prof. a. d. Indiana University, Bloomington, Indiana, U. S. A. (1474).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Geh. Kons.-Rat, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Weidenplan 17 (885).
- W. E. Crum, M. A., Ph. D., in Kroisbach b. Graz (1470).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Tokyo, Koishikawa, Myogadani 17 (1203).
- Dr. theol. et phil. T. Witton *Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Dr. Alexander *Dedekind, k. u. k. Kustos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, XVIII, Staudg. 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Kurfürstendamm 135 (948).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
- Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747 (1364).

The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III 44, Kleinseite, Brückeng. 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. München, Schraudolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill. (1370).
- Dr. Isaac Eisenberg, Rabbiner in Dobřisch b. Prag (1420).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den kgl. Museen, in Dahlem b. Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schlossplatz 2 (614).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).

Herr Dr. Richard Fick, Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis *Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).
- Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Funkenburgstr. 16 III (1094).
- James P. Fleming in Mannheim, M 5, 4 (1371).
- Prof. Dr. Johannes Flemming, Direktor a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Friedenau, Stubenrauchstr. 63 (1192).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Ubierring 42 (1228).
- Missionar Dr. phil. August Hermann Francke in Niesky, Ober-Lausitz (1340).
- Dr. phil. Carl Frank, Privatdozent a. d. Univ. Strassburg i/Els., Schimperstr. 1 (1377).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., IX, Luisenallée 75 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 61 Hamilton Place, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Prof. Dr. Lucien Gautier, in Cologny b. Genf (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Universitätsstr. 31 (1090).
- Dr. Rudolf Geyer, Prof. a. d. Univ. Wien, XIX, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Legationsrat Dr. Hermann Gies in Frankfurt a/M., Königsstr. 42 II (760).
- Dr. Friedrich Giese, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Grunewald b. Berlin, Königsmarckstr. 2 (1313).
- Dr. Karl Glaser, Gymnasialprof. i. R., in Wien, VIII, Bennog. 28 (1459).
- Mag. Arthur Gleye, Lektor d. deutschen Sprache a. d. Univ. Tomsk (West-Sibirien), Aleksandrowskaja 34 (1464).
- T. A. Gopinatha Rao, M. A., Superintendent of Archaeology, Travancore State, in Taikad, Trivandrum, Indien (1454).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
- Dr. phil. E. Graefe in Hamburg, Luisenallee 1 I (1429).
- Dr. phil. Emil Gratzl, Sekretär a. d. k. Hof- und Staatsbibliothek in München, Erhardtstr. 11/2 (1382).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 291 Woodside Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Lic. Dr. Hugo Gressmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, Westend, Ulmenallee 38 (1403).
- Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).
- Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Borgo Spesso 23 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. Hubert Grimme, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Neubrückenstr. 25 II (1184).
- Dr. Adolf Grohmann in Wien, III, Erdbergstr. 10 (1477).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31 (873).
- Prof. Dr. Albert Grünwedel in Gross-Lichterfelde, Hans Sachsstr. 8 (1059).
- Prof. Dr. Leo Gry in Angers, 3 rue Volney (1447).

Herr cand. phil. Arno Gundermann in Leipzig, Grassistr. 23 II r. (1467).
- Pandurang D. Gune, M. A., Prof. of Sanskrit in Poona, z. Z. in Leipzig, Ferdinand Rhodestr. 7 (1475).
- Liz. Dr. theol. et phil. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Grassistr. 38 II (919).
- Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Französische Str. 32 part. (1354).
- Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck (1387).
- Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den *Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Albert von *Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
- Hofrat Otto Harrassowitz, Konsul von Venezuela, Buchhändler in Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Richard Hartmann, Redakteur der Enzyklopädie des Islam, in Leiden, Oude Rhijn 28 (1444).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University, in Roaring Branch, Pa., und vom 1. Oktober: 215 Langwood Road, Roland Park, Md., U. S. A. (1328).
- Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. phil. August *Heider in Gütersloh i/W., Königstr. 40 (1330).
- Dr. phil. Adolph H. Helbig in Charlottenburg, Niebuhrstr. 62 (1350).
- Dr. Joseph Hell, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Schloßplatz 5 I (1358).
- P. Dr. Eugen Herrmann, Diac. em., in Rohrbach b. Heidelberg, Gartenstr. 4 I (1407).
- Prof. Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium zu Döbeln, in Grossbauchlitz b. Döbeln, Leisniger Str. 24 (1247).
- Dr. David Herzog, Privatdozent a. d. Univ. Graz, Radetzkystr. 8 (1287).
- Prof. Dr. J. J. Hess in Letten, Zürich 17 (1471).
- Dr. Heinrich *Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. Alfred Hillebrandt, Geh. Regierungsrat, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, in Deutsch-Lissa b. Breslau, Kastanienallee 3 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III 3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 401 West 118th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, C. I. E., in Oxford, 8 Northmoor Road (818).
- Dr. phil. A. Hoffmann-Kutschke, Bibliotheksverwalter am Statistischen Amt der Stadt Berlin, SO 16, Franzstr. 19 (1455).
- Liz. Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Viktor Scheffelstr. 15 I (1384).
- Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Liz. Dr. H. Holzinger, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart, Werastr. 46 (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Leopoldstr. 114 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).

Herr Liz. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-G. 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien) (1230).
- Dr. Max *Horten, Privatdozent a. d. Univ. Bonn, Loëstr. 27 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, premier Secrétaire-interprète du Gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, VII, 2 rue de Villersexel (1036).
- Dr. Mohammad Musharraf-ul Hukk, Senior Professor of Persian, Government College, Dacca, Indien (1415).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Reilstr. 76 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 90a (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Michaelkirchplatz 18 (820).
- Dr. phil. Wilhelm Jahn in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25 (1363).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Theodor Jordanescu, Prof. in Focşanĭ, Rumänien (1365).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Liz. Dr. Paul E. Kahle, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Gr. Brunnenstr. 27 A I (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Lichterfelde, W, Friedrichstr. 15 (1304).
- Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
- A. Berriedale Keith, Park House, 75 Albert Bridge Road, London, SW (1398).
- Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30, Schwäbische Str. 25 (1285).
- Dr. Johann Kirste, Prof. a. d. Univ. Graz, Salzamtsg. 2 (1423).
- Dr. phil. Ernst Georg Klauber in Wien, I 1, Maysederg. 5 (1460).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3. Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Geh. Konsistorialrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Händelstr. 12 (891).
- Dr. Sten Konow, Prof. a. d. Univ. Kristiania, Villa Vaikuntha, Sköien b. Kristiania (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
- Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern (Sachsen) (1303).
- Dr. Stefan Krause, Gemeinderat in Obergrafendorf b. St. Pölten, Niederösterreich (1452).
- Dr. Samuel Krauss, Prof. a. d. Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3 (1485).

Herr Dr. Johann Kresmárik, Hofrat, in Wien, I, Seilerstätte 30 (1159).
- Fritz Krenkow, Kaufmann, 20 Dulverton Road, Leicester (1435).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Dr. Ernst Kuhn, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. München, 31, Hessstr. 5 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusg. 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, VIII, Eszterházy utcza 1 (1283).
- Dr. phil. Hermann Kurz, Stadtvikar in Ebingen (Württemberg) (1322).
- Tukaram K. Laddu, B. A., in Halle a/S., Hôtel Tulpe (1480).
- Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent a. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat, in Göttingen, Reinhäuser Chaussee 25 (1013).
- Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann-Haupt, Gladstone Professor of Greek a. d. Univ. Liperpool, 26 Abercromby Square (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Jenő Lénard in Budapest, VII, Elisabethring 23 (1410).
- L. Leriche, französ. Vize-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).

Frau Agnes Smith *Lewis, D. D., LL. D., Ph. D., Castle-brae, Chesterton Lane, Cambridge, England (1391).

Herr Dr. Mark Lidzbarski, Prof. a. d. Univ. Greifswald (1243).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Prof. a. d. Univ. München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Taulerstr. 19 II (1271).
- Dr. phil. Rudolf Löbbecke in Braunschweig, Celler Str. 1 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).

Captain D. L. R. *Lorimer, I. A., H. B. M. Political Agent, Bahrein, Persian Gulf, via Bombay (1483).

Herr Herbert Loewe, M. A., St. Catharine's College, Cambridge, England (1409).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
- Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Sybelstr. 20 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusg. 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K. C. S. I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Kustos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
- Prof. Dr. Oskar Mann, Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Charlottenburg, Grolmanstr. 58 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann, Direktor der deutschen Realschule in Aleppo (Syrien) (1345).
- William Marçais, Inspecteur général de l'Enseignement des indigènes, Alger, 27 Rampe Valée (1389).

Herr David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael *Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Emanuel Mattsson, Privatdozent a. d. Univ. Uppsala, Järnbrogatan 1 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
- Carl Meinhof, LL. D., Prof. der afrikanischen Sprachen, in Hamburg, Sierichstr. 127 (1445).
- Dr. Theodor *Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel (1376).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 218 Iffley Road (1059).
- Prof. Dr. Eugen Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 23 (1272).
- Dr. Axel Moberg, Prof. a. d. Univ. Lund (1374).
- cand. phil. Paul Camillo Möbius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV r. (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).
- J. H. Mordtmann, kais. Generalkonsul a. D., in Pera, Konstantinopel, Deutsches Postamt (807).
- Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. a. d. Univ. Kiel, Holtenauer Str. 103b (565).
- Dr. E. Graf von Mülinen, Kammerher Seiner Majestät des Kaisers und Königs, Rosengarten, Gerzensee, Kanton Bern (1478).
- Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Hans v. Mžik, k. u. k. Kustos-Adjunkt a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, XIII 6, Leopoldmüllerg. 1 (1388).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. Palermo, Via Catania 3 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).
- Dr. Julius von Negelein, Privatdozent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 17 A II r. (1361).
- cand. phil. Gyula Németh in Budapest, I, Ménesi út 11/13, Eötvös Kollégium (1472).
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, in Mödling b. Wien (518. 1084).
- Dr. phil. Ditlef *Nielsen, Privatdozent a. d. Univ. Kopenhagen, Alexandervej 2, Charlottenlund b. Kopenhagen (1421).
- Dr. phil. Johannes Nobel in Charlottenburg, Weimarer Str. 18 (1434).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasg. 3 (853).
- Prof. Dr. Heinrich Nützel, Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7 (1166).
- Dr. phil. Schulim Ochser, Rabbiner in Kuttenplan i. Böhmen (1392).
- F. O. Oertel, Superintending Engineer, Cawnpore, U. P., Indien (1414).
- Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Nikolausberger Weg 27/9 (993).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Kais. Ministerresident, Kais. Deutsches Konsulat in Aleppo (Syrien), Oesterreich. Post (1229).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Hilfslehrer Ott in Wiesbaden, Goebenstr. 1 III (1451).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).

Herr Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelg. 1 (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp in Berlin, NW 52, Calvinstr. 24 (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. phil. Hermann Pick, Hilfsbibliothekar a. d. Kgl. Bibliothek zu Berlin, NW 23, Flensburger Str. 10 (1479).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak in Breslau, XVI, Schwalbendamm 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Plomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Hedwigstr. 40 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz, II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Dr. theol. et phil. Alfred *Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Lotzestr. 31 (1200).
- Prof. E. J. Rapson, 8 Mortimer Road, Cambridge, England (1443).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough, 40 Shepard Street, Rochester, New York, U. S. A. (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. phil. N. Reich in München, Hessstr. 67 part. l. (1430).
- Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Konsistorialrat, in Elbeu bei Magdeburg (871).
- Dr. phil. Oskar Rescher in Galata, Konstantinopel, Deutsche Post, poste restante (1437).
- Dr. Julio Nathanael Reuter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler in Berlin, W 35, Genthiner Str. 40 (1306).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau, Böhmen (1344).
- Dr. Nikolaus Rhodokanakis, Prof. a. d. Univ. Graz, Mandellstr. 7 (1418).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmeliterg. 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Schröderstiftstr. 5 (1331).
- Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Prof. Dr. James Robertson, Edinburgh, 161 Mayfield Rd. (953).
- Dr. phil. Günther Roeder, Privatdozent a. d. Univ. Breslau, X, Lehmdamm 73 (1466).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüssertor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Direktor d. Höheren Töchterschule u. d. Lyceums in Minden i/W., Paulinenstr. 16 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Breslau, Dickhuthstr. 6 I (915).
- Dr. Max Rottenburg in Nyiregyháza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham *Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).

Herr Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Jena, Kaiserin Augustastr. 11 (880).
- Dr. Rudolf Růžička, Privatdozent a. d. böhm. Univ. Prag, Weinberge, Čermákova 9 (1462).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. u. Direktor d. Seminars f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Dr. phil. Wilhelm Sarasin in Basel, St. Jakobstr. 14 (1381).
- Prof. Dr. Friedrich Sarre in Neubabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. A. Schaade, Privatdozent a. d. Univ. Breslau, II, Teichstr. 6 I I. (1440).
- Josef Schäfers, Kaplan in Merseburg, Bahnhofstr. 1 (1446).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. a. d. Univ. Rom, Via Nazionale 46 (777).

Sir Albert Houtum Schindler, K. C. I. E., General a. D., 5 Thurleigh Road, Balham, London, SW (1010).

Herr Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. a. d. Univ. Wien, IX/3, Schwarzspanierhof (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y. (1299).
- Prof. Dr. Richard Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Melchersstr. 39 II (1157).
- Dr. Alexander E. von Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. St. Petersburg, Bolschaja Rusheinaja 24, Quartier 7 (1412).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Direktor d. k. Hof- u. Staatsbibliothek in München, Franz Josefstr. 15 (1128).
- Prof. Dr. E. Dagobert Schoenfeld in Jena, Reichards Steg 8 (im Winter: Villa Blanche, Bardo près Tunis) (1484).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Halensee, Halberstädter Str. 7 I (976).

The Rev. Th. Schreve, Principal of the Moravian Mission Training School, Genadendal, Caledon, Cape Colony (1468).

Herr Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul a. D., in Jena, Grietg. 11 I (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. phil. Walther Schubring in Berlin-Steglitz, Holsteinische Str. 33 (1375).
- Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Mittelhufen, Albrechtsstr. 10 a (1233).
- Liz. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Frankfurter Str. 6 II (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Gustav Freytagstr. 34 II (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Husstr. 13 (1161).
- Prof. Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt, in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58 d (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Pfarrer Adolf Siegel in Weitramsdorf (S.-Coburg) (1428).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Posen, W 3, Neue Gartenstr. 6 I (1246).
- Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, Siegfriedstr. 10 (1193).
- Prof. David Simonsen in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Václav Sixta, k. k. Prof., in Dejvic b. Prag, Polská ulice 252 III (1378).

Herr Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. a. d. Meadville Theological School, Meadville, Pa., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Deputy Reader in Indian History, 116 Banbury Road, Oxford (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien und Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84a (1019).
- Prof. Dr. Moritz *Sobernheim in Charlottenburg, Steinplatz 2 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. phil. Hans H. Spoer, Church House, Cairo (1453).
- Dr. Hermann von Staden in München, N 23, Ungererstr. 86 (1482).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. *Staël-Holstein, Privatdozent a. d. Univ. und Attaché am Ministerium für auswärtige Angelegenheiten, in St. Petersburg, Tučkova Naberežnaya 4 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. M. Aurel Stein, C. I. E., Superintendent, Frontier Circle, Archaeological Survey of India, Peshawar, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gohlis, Fritzschestr. 10 II (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Liz. Dr. Sten Edvard *Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgatan 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Referendar Werner Stern in Magdeburg, Augustastr. 29 (1424).
- Liz. Dr. theol. et phil. Carl Steuernagel, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Blumenthalstr. 9 part. (1348).
- Dr. Curt Steyer, Gymnasialoberlehrer in Chemnitz-Altendorf, Weststr. 107 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 73 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss, Privatdozent a. d. Univ. Kiel, Reventlow-Allee 12 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Kapuzinerstr. 21a (1259).
- P. Amadeus Strittmatter, O. Cap., in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor (1394).
- Pastor Rudolf Strothmann, Oberlehrer in Pforta (1408).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küsnacht b. Zürich (1248).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford, Mansfield College (1107).
- Dr. G. Thibaut, C. I. E., Registrar, Calcutta University (781).
- Dr. F. W. Thomas, M. A., Librarian, India Office, London, SW (1393).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Dr. phil. H. Torczyner in Jerusalem, Deutsche Post (1438).
- Charles C. *Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn. U. S. A. (1324).
- Dr. phil. Rudolf Tschudi in Tübingen, Staufenstr. 31 (1476).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).

Herr Dr. Arthur Ungnad, Prof. a. d. Univ. Jena, Erfurter Str. 81 (1450).
- Dr. Hans Untersweg in Graz, Landesbibliothek (1419).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Zum guten Hirten 38 (1207).
- Dr. Max *Vasmer, Privatdozent a. d. Univ. und Oberlehrer in St. Petersburg, Peterburgskaja Storona, Bolšoj Prosp. 4, D. 15 (1413).
- Dr. phil. Friedrich Veit in Tübingen, Eugenstr. 18 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).

Rai Bahadur V. Venkayya, M. A., Government Epigraphist for India, in Simla, Indien (1380).

Herr Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Lahore, Indien (1318).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., III, Fliessstr. 28 (1234).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Prof. Dr. M. Walleser in Mannheim, 6. 7. 14 (1397).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins in Durham, The College (827).

Herr Dr. med. Weckerling, Oberarzt, II. Leibrgt. „Grossherzogin" in Mainz, Alicekaserne (1402).

Herr Dr. phil. Gotthold Weil in Bonn, Gierg. 28 (1346).
- Dr. phil. Hermann Weinheimer, Pfarrer in Schopfloch, Post Gutenberg, Württemberg (1465).
- J. *Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. A. J. Wensinck, Privatdozent a. d. Univ. Utrecht, Johan de Wittstraat 5 (1400).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Dr. jur. Otto Günther von Wesendonk, Attaché a. d. kais. deutschen Botschaft, 9 Carlton House Terrace, London, SW (1411).
- Liz. Dr. Gustav Westphal, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Barfüssertor 21 (1335).
- Dr. Wilhelm Weyh, k. Gymnasiallehrer, in Schweinfurt, Philosophengang 14 (1401).

The Rev. Winfried Wickert in Tirupati, North Arcot District, Madras Pres. (1433).

Herr Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Löbdergraben 25 III (744).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Jakob Winter, Rabbiner in Dresden, Blochmannstr. 14 I (1405).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichow, Kronenstr. 16 (1121).
- Prof. U. Wogihara, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya, Tokio (1319).
- Dr. James Haughton Woods, Prof. a. d. Harvard University, 179 Brattle Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (1333).
- Dr. Fritz Wolff in Münster i/W., Erphostr. 37 (1425).
- Kurt Wulff (Kopenhagen), Assistent am Thesaurus Linguae Latinae, in München-Nymphenburg, Romanstr. 99 (1416).
- Prof. Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, N 24, Artilleriestr. 14 (1385).
- Buchhändler J. B. Yahuda in Kairo (1427).

Herr Dr. Theodor Zachariae, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsg. 43 (1221).
- Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Uppsala, Kungsgatan 65 (1315).
- stud. orient. Robert Zimmermann, S. J., in Berlin, SW 19, Niederwallstr. 8—9 (1469).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 42 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]):

The Adyar Library in Madras (51).
Das Alttestamentliche exegetische Seminar der Univ. Leipzig (53).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
„ Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 60/62 (49).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).
„ Bodleiana in Oxford (5).
Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
„ Deutsche Sionskloster „Dormitio" in Jerusalem (54).
The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia (57).
Das kaiserliche Gouvernement von Deutsch-Ostafrika in Daressalam (55).
Die Herzogliche Bibliothek in Gotha (52).
„ Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (50).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
Der Orientalisten-Verein in Bonn, Breitestr. 24 (56).
The Owens College in Manchester, England; siehe The Victoria University.
„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Universitets-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute der D. M. G. beigetreten sind.

Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).
" Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
" k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
" Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
" Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
" Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).
Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
The Victoria University (früher Owens College) in Manchester, England (30).

Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften usw., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmäßig erhält.

* bedeutet, daß die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert. † bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften usw., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift. Von denjenigen, deren Name mit eckigen Klammern versehen ist, hat die D. M. G. längere Zeit keine Zusendungen erhalten, weshalb die Lieferung der Zeitschrift ab 1911 bis auf weiteres eingestellt worden ist.

[1. La Revue Africaine in Alger, 6 rue Clauzel. — Bb 866. 4°.]
2. The Vajirañāṇa National Library in Bangkok (Siam).
*3. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
    Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
    Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.
    Verhandelingen. Bb 901a. 4°.
    Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4°.
4. The Shri Yasho Vijaya Jaina Pathashala in Benares.
    Śrī-Jaina-Yaśō-Vijaya-Granthamālā. Eb 836.
*5. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
    Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. 4°.
    Sitzungsberichte. Ae 165. 4°.
6. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
    Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.
†7. Die Zeitschrift „Memnon" in Berlin (Herr Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg, Südende, Mittelstr. 15a). Bb 819.
*8. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, Dorotheenstr. 6.
    Mitteilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
    Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.
9. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.
10. R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna.
    Memorie della Classe di Scienze morali. Ae 155. 8°.
    Rendiconto della Classe di Scienze morali. Ae 155. 4°.
11. The Anthropological Society of Bombay.
    Journal. Oc 176.
*12. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
    Journal. Bb 755.
13. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
    Analecta Bollandiana. Ah 5.

14. Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
    Értekezések. Ae 96.
    Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
    Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
    Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
15. Die Redaktion der „Revue Orientale" in Budapest (Herr Dr. Bernhard Munkácsi, VI, Szondy-utcza 9).
    Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.
[16. The Khedivial Library in Cairo.]
*17. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
    Journal. Part I und Part III. Bb 725.
    Proceedings. Bb 725 c.
    Bibliotheca Indica. Bb 1200.
18. The American Journal of Archæology in Cambridge, Mass. (Editor-in-Chief: Professor Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.) — Na 139.
19. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
    Journal. Bb 760.
[20. R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.]
    Accademia orientale. Bb 1247. 4°.
    Collezione scolastica. Bb 1247 a.
*21. Società Asiatica Italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
    Giornale. Bb 670.
22. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
    Nachrichten. Ae 30.
23. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
    Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200 a).
    Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.
*24. Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
    Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.
25. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.
26. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner in Wien, XV, Turnerg. 22.
    Mitteilungen. Oc 1000.
27. Das Seminar für Geschichte und Kultur des Orients in Hamburg, Domstr. 8.
    Der Islam. Ne 260.
28. La Société Internationale de Dialectologie Romane in Hamburg 36, Edmund Siemens-Allee.
    Revue de Dialectologie Romane. — Bb 880.
    Bulletin de Dialectologie Romane. — Bb 881.
*29. L'École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
    Bulletin. Bb 628. 4°.
30. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
    Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.
    Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.
31. La Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
*32. Das Curatorium der Universität in Leiden.
    Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
33. Die Zeitschrift „T'oung-pao" in Leiden (Herr Prof. Henri Cordier, Paris (16e), 54 rue Nicolo). — Bb 905. 4°.
34. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
35. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
    Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Ia 140.
    Mitteilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140 a.

†36. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.
Berichte. Ae 51.
Abhandlungen. Ae 8. 4⁰.

37. Oriens Christianus in Leipzig (Herr Dr. A. Baumstark in Achern i/B.)

38. Die Orientalistische Literaturzeitung in Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Blumeng. 2). — Bb 800.

†39. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.

40. The Gypsy Lore Society in Liverpool (R. A. Scott Macfie, Esq., Hon. Sec., 21 A Alfred Street).
Journal. Eb 6200.

41. The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, WC, 50 Great Russell Street.
Journal. Oc 175. 4⁰.

*42. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
Journal. Bb 750.

*43. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
The Geographical Journal. Oa 151.

44. The Society of Biblical Archæology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
Proceedings. Ic 2290.

45. L'Athénée Oriental in Löwen.
Le Muséon. Af 116.

46. The Siddhānta Dīpikā in Madras (J. N. Ramanathan, Esq., 4/20 Maddox Street, Chulai, Madras, N. C). — Bb 890.

47. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.

*48. Die Königl. Bayr. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4⁰.

*49. The American Oriental Society in New Haven.
Journal. Bb 720.

50. La Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran in Oran.
Bulletin Trimestriel. Bb 630. 4⁰.

*51. L'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8⁰. 4⁰. 2⁰.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb 1119.
50

52. Le Musée Guimet in Paris.
Annales. Bb 1180. 4⁰.
Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180ᵃ. 4⁰.
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.

53. La Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.

54. La Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte. — Ia 126.

55. La Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
Journal Asiatique. Bb 790.

*56. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
Bulletin. Ae 65. 4⁰.
Mémoires. Ae 70. 4⁰. [Bisher nicht vollständig.]
30
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
Βυζαντινα Χρονικα. Eg 330. 4⁰.
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4⁰.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

*57. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
Извѣстія. Oa 42. Отчетъ. Oa 43.
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.
58. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Str.
Proceedings. Af 124.
[*59. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.]
*60. R. Accademia dei Lincei in Rom.
Rendiconti, Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45 a. 4°.
61. Die Zeitschrift „Bessarione" in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.
62. La Scuola Orientale della R. Università in Rom.
Rivista degli studi orientali. Bb 885.
63. Die Internationale Zeitschrift „Anthropos" in Salzburg (Herr P. W. Schmidt in St. Gabriel, Mödling b. Wien). Oc 30. 4°.
64. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
Journal. Bb 765.
65. The Director General of Archæology in India in Simla.
*66. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.
Calendar. Ae 74.
67. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
Transactions. Fg 100.
68. La Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. — Oa 208.
*69. Die Königl. Universitätsbibliothek in Uppsala.
Le Monde Oriental. — Bb 834.
Sphinx. Ca 9.
Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften. Auch Af 155.
*70. The Bureau of American Ethnology in Washington.
Bulletin. Oc 2408.
Annual Report. Oc 2380. 4°.
71. The Smithsonian Institution in Washington.
Annual Report of the Board of Regents. Af 54.
72. The United States National Museum in Washington.
Report on the progress and condition of the U. S. N. M. — Af 54 a.
*73. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.
74. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
Monatsblatt. Mb 135. 4°.
Numismat. Zeitschrift. Mb 245.
75. Die Mechitharisten-Congregation in Wien, VII, Mechitharistengasse 4.
Handēs amsorya. Ed 1365. 4°.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Deutsche Marokko-Bibliothek in Tanger (Adresse: Berlin, Dorotheenstr. 6).
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Herr Staatsminister Dr. Beck in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Das Katholische Deutsche Hospiz in Jerusalem (auch die „Abhandlungen").
The India Office Library in London, SW, Whitehall.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—LXV. Band. 1847—1911. 8. 932 *M.* (I. 8 *M.* II.—XXI. à 12 *M.* XXII.—LVII. à 15 *M.* LVIII.—LXV. à 18 *M.*) (für Mitglieder der D. M. G. 592 *M.* 50 *Pf.*).

Früher erschien und wurde später mit der Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 (1846. 8.). 1846 (1847. 8.). 5 *M.* (1845. 2 *M.*, 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 ist in den Heften der Zeitschrift Bd. IV bis XIV verteilt enthalten.

——————— Register zu Band I—X. 1858. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

——————— Register zu Band XI—XX. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

——————— Register zu Band XXI—XXX. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

——————— Register zu Band XXXI—XL. 1888. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

——————— Register zu Band XLI—L. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

——————— Register zu Band LI—LX. 1910. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Bd. 2, 3, 8—10, ferner Band 25—27 und 29—32 (sofern es sich bei Bd. 25—27 und 29—32 um Nichtmitglieder handelt) der Bände der ZDMG. können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift. An die Mitglieder der Gesellschaft werden vom 21. Bande an einzelne Jahrgänge oder Hefte unmittelbar von der Kommissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27 und 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——————— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1859 bis 1861. Von *Richard Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

——————— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862 bis 1867. Von *Richard Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*). Heft II ist hiervon nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis Oktober 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiziert worden.

——————— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht von October 1876 bis December 1877. Von *Ernst Kuhn* und *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878. Von *Ernst Kuhn.* 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 33. Bande:
Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

——— Supplement zum 34. Bande:
Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller.* 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. Von *H. Kern, F. Praetorius* . . . . . . 8. 1885. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875. (Fragment.) Von *Richard Gosche.* 8. 1905. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*).

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Von *Friedrich Windischmann.* 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). **Vergriffen.**

Nr. 2. Al-Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel.* 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

Nr. 3. Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug.* 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*). **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albrecht Weber.* 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*).

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Richard Adelbert Lipsius.* 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*).

——— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*).

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et aethiopica latine vertit *Antonius d'Abbadie.* 1860. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 2. Die fünf Gâthâ's . . . . . Zarathustra's. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug.* 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kuṭlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gustav Flügel.* 1862. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gustav Flügel.* 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. (Mehr ist nicht erschienen.) 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*).

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hermann Brockhaus.* 1862. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch herausgegeben von *H. C. von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 2. —— 2. Heft. Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

—————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—1866. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*).

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 2. Çântanava's Phiṭsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben von *Franz Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alexander Kohut.* 1866. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Vergriffen.**

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *Ernst Meier.* Mit 2 Kupfertafeln. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*).

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hermann Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—————— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*).

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis und einer Beilage. . . . Von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*).

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Von *Otto Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*).

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla. Ein Beitrag zur Kenntniss des Prâkṛit von *Albrecht Weber.* 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritanischen Texten herausgegeben von *Samuel Kohn.* 1876. 12 *M.* (für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*).

—————— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*).

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515. Texte et traduction par *Paulin Martin.* 1876. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 3 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*).

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. . . . von *Moritz Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 4 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu edited with an Introduction, Notes and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary by *Hermann Jacobi.* 1879. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens. Par M. l'abbé *Martin.* 1879. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*).

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla. Herausgegeben von *Albrecht Weber.* 1881. 32 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*). **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

——— VIII. Band (in 4 Nummern). 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcavinçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar herausgegeben von *Heinrich Uhle.* 1881. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** au 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von *Ernst Leumann.* 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra edited by *E. Hultzsch.* 1884. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

——— IX. Band (in 4 Nummern). 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Wortverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çânkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. . . . . Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 15 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*).

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt . . . von *Richard Garbe.* 1889. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*).

No. 4. Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

——— X. Band (in 4 Nummern). 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*).

No. 1. Die Çukasaptati Textus simplicior. Herausgegeben von *Richard Schmidt.* 1893. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 2. Die Âvaśyaka-Erzählungen herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 1 *M.* 80 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

No. 3. The Pitṛmedhasûtras of Baudhâyana, Hiranyakeśin, Gautama edited . . . by *W. Caland.* 1896. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

No. 4. Die Marâṭhî-Uebersetzung der Śukasaptati. Marâṭhî und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

——— XI. Band (in 4 Nummern). 1898—1902. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 75 *Pf.*).

No. 1. Wörterbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner zusammengestellt von *Rudolf v. Sowa.* 1898. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band.

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von *Carl Meinhof*. 1899. 8 *M.* (für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*). **Vergriffen.**

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten. Von *Martin Hartmann*. 1899. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 4. Cāndra-Vyākaraṇa, die Grammatik des Candragomin .... Herausgegeben von *Bruno Liebich*. 1902. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

——— XII. Band (in 4 Nummern) 1903—1910. 8. 19 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 55 *Pf.*).

No. 1. Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Von *W. Caland*. 1903. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

No. 2. Die Liebenden von Amasia. Ein damascener Schattenspiel niedergeschrieben, übersetzt und mit Erklärungen versehen von *Joh. Gottfried Wetzstein*. Aus dem Nachlasse desselben herausgegeben von *G. Jahn*. 1906. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 75 *Pf.*).

No. 3. Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda. Herausgegeben und bearbeitet von *W. Caland*. 1909. 8 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 30 *Pf.*).

No. 4. Ācārāṅga-Sūtra. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar. Von *Walther Schubring*. 1910. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung, nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet .... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld*. Anast. Neudruck. 1903. 4. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*).

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra)... herausgegeben von *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und ... herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld*. (Arab., mit deutscher Bearbeitung.) 1857—1861. 4 Bände. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica in quinque tomos distributa. Tomus II sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther ... edidit ... *Augustus Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

——— Fasc. II, quo continentur libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*).

[Firdewsi, Das Buch vom Fechter. Türkisch herausgegeben von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*.] 1862. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*).

Subhi Bey, Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta*. 1862. 8. 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*).

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited . . . . by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 72 *M.*). Part I. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). Part II—X. 1866—1874. à 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*). Part XI (Indexes). 1882. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). Part XII (Critical Notes) (besorgt von *M. J. de Goeje*). 1892. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*).

Jacut's Geographisches Wörterbuch . . . . herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—1873. 8. 180 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*).

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 11 *M.*).

——— V. Band. 1873. 24 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*).

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*).

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*).

Ibn Ja'îš, Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal . . . . herausgegeben von *G. Jahn.* 2 Bände. 1876—1886. 4. 117 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*). **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1884. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder je 5 *M.* — 4. Heft. 1886. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. . . . herausgegeben von *C. Eduard Sachau.* 2 Hefte. 1876—1878. 4. 29 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*). **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 13 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in fünf Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von *Friedrich Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*).

——— I.—III. Buch. 1881—1885. à 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 6 *M.*).

——— IV. Buch. 1886. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

Die Mufaḍḍalîjât . . . . herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. 1885. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band. Drucke. 2. Aufl. bearbeitet von *R. Pischel, A. Fischer, G. Jacob.* 1900. 8. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).

——— II. Band: Handschriften. Teil B: Persische und Hindustanische Handschriften bearbeitet von Dr. phil. *Mahommed Musharraf-ul-Hukk.* 1911. 8. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*).

Nöldeke, Th., Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). **Vergriffen.**

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht*. 1891. 4. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*).

——— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišin. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Übersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Ueberblick gegeben von den Geschäftsführern. 1895. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. gratis).

Kāṭhakam, die Saṃhitā der Kaṭha-Çākhā, herausgegeben von *Leopold von Schroeder*. I. Buch. Leipzig 1900. gr. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

——— II. Buch. Leipzig 1909. gr. 8. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*).

——— III. Buch. Leipzig 1910. gr. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).

Teufel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. (147 S.) 1884. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 38.)

Goldziher, Ignaz, Der Diwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (245 S.) 1893. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 46 u. 47.).

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) 1895. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 49.)

Meinhof, Carl, Das Ṭŝi-vẹnḓa'. (76 S.) 1901. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 55.)

Goeje, M. J. de, Eine dritte Handschrift von Mas'ûdî's Tanbîh. (14 S.) 1902. 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage. (27 S.) 1902. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)

Smith, Vincent A., Andhra History and Coinage. (23 S.) 1903. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)

Jacobi, Hermann, Ānandavardhana's Dhvanyāloka. (159 S.) 1903. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56 u. 57.)

Albrecht, K., Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra. (53 S.) 1903. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 25 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)

Hertel, Johannes, Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. (68 S.) 1904. 2 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)

Kresmárik, Johann, Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. (133 S.) 1904. 4 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)

Socin, A., Der arabische Dialekt von Mōṣul und Märdîn. (128 S.) 1904. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 36 u. 37.)

Meinhof, Carl, Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. (132 S.) 1905. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58 u. 59.)

Hunnius, Carl, Das syrische Alexanderlied. Herausgegeben und übersetzt. (93 S.) 1906. 2 *M.* 90 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 90 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M G., Bd. 60.)

Jacobi, Hermann, Eine Jaina-Dogmatik. Umâsvâti's Tattvârthâdhigama Sûtra übersetzt und erläutert. (79 S.) 1906. 2 *M.* 45 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

Jolly, Julius, Zur Quellenkunde der indischen Medizin. (56 S.) 1906. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

Hultzsch, E., Die Tarkakaumudī des Laugākshi Bhāskara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (40 S.) 1908. 1 *M* 25 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 85 *Pf.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 61.)

Schmidt, Richard, Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Sanskrit und Deutsch. (300 S.) 1908. 9 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 25 *Pf.*) (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 59 u. 61.)

Gaster, M., Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. (127 S.) 1908. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 65 *Pf.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 62.)

Bühler, G., Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften. (300 S.) 1909. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., 1883—1894.)

Jacobi, Hermann, Ruyyaka's Alamkārasarvasva, übersetzt von ———. (128 S.) 1909. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 75 *Pf.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 62.)

Venetianer, Ludwig, Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen. (68 S.) 1909. 2 *M.* 15 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 45 *Pf.*). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 63.)

Weißbach, F. H., Zur keilinschriftlichen Gewichtkunde (72 S.). 1911. 2 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeischrift der D. M. G., Band 65.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Kommissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Frankoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden diese Preise nicht gewährt.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1912 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1482 Herr Dr. Hermann von Staden in München, N 23, Ungererstr. 86,

1483 Captain D. L. R. Lorimer, I. A., H. B. M. Political Agent, Bahrein, Persian Gulf, via Bombay,

1484 Herr Prof. Dr. E. Dagobert Schoenfeld in Jena, Reichards Steg 8 (im Winter: Villa Blanche, Bardo près Tunis), und

1485 Herr Dr. Samuel Krauss, Prof. a. d. Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied Herrn Prof. Hope W. Hogg in Manchester.

Ihren Austritt erklärten Herr Rabbiner Dr. Louis Blumenthal in Berlin und die Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. C. Brockelmann in Halle a/S., Reilstr. 91 p.,
Herr Marcel Cohen in Paris, XV, 2 rue Charles Cazin,
Herr Dr. E. Graefe in Hamburg, Luisenallee 1 I,
Herr Prof. Dr. E. Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 23,
Herr Dr. J. von Negelein in Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 17 A II r.,
Herr Dr. D. Nielsen in Charlottenlund b. Kopenhagen, Alexandervej 2,
Herr Dr. J. Nobel in Charlottenburg, Weimarer Str. 18,
Herr Prof. Dr. Franz Rühl in Jena, Kaiserin Augustastr. 11,
Herr Dr. A. Schaade in Breslau, II, Teichstr. 6 I l.,
Herr Prof. Dr. N. Schlögl in Wien, IX/3, Schwarzspanierhof,
Herr Dr. P. Schroeder in Jena, Grietg. 11 I,
Herr Dr. W. Schubring in Berlin-Steglitz, Holsteinische Str. 33,
Herr Prof. Dr. R. Simon in München, Siegfriedstr. 10,
Herr Dr. H. Spoer, Church House, Cairo,
Herr Prof. Dr. J. Woods in Cambridge, Mass., 179 Brattle Street, und
Die Deutsche Marokko-Bibliothek in Berlin, Dorotheenstr. 6.

In den Mitgliedernachrichten von Band 65, S. LXIV lies Andersen statt Anderson.

Verzeichnis der vom 23. Dez. bis 6. März 1912 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 272². Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiter Band: Handschriften. Teil B: Persische und Hindustanische Handschriften, bearbeitet von *Mahommed Musharraf-ul-Hukk*. Leipzig 1911. (2 Expl.).
2. Zu Ab 370. 4⁰. Titeldrucke, Berliner .... Orientalische Titel. Berlin 1911. No. 4.
3. Zu Ac 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 5 (Nr. 79). Januar 1912. Leipzig.
   Bücher-Katalog 347. 348 (Klassische Philologie und Altertumskunde I. II) 1911.
4. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List and Book Review. Vol. XXII. Nos. 11—12. 1911. London.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1911. Heft 4. Beiheft. Geschäftliche Mitteilungen 1911. Heft 2. Berlin 1911.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XX. Fasc. 7°—10°. Roma 1911.
7. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1911: No. 18. 1912: No. 1. 2. 3. St.-Pétersbourg.
8. Zu Ae 155. 4⁰. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Serie I. Tomo V. Sezione di scienze storico-filologiche. Fascicolo unico. — Sezioni di scienze giuridiche. Fascicolo unico. Bologna 1911.
9. Zu Ae 155. 8⁰. Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze Morali. Serie prima. Vol. IV (1910—11). Bologna 1911.
10. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1911. XXXIX—XLIII. Berlin 1911.
11. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 168. Band, Abh. 2. 169. Band, Abh. 1. Wien 1911.
12. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses ... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. XII. No. 4. Louvain 1911.
13. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXXI. Fasc. I. Bruxelles | Paris 1912.

14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 117—118. 119. Serie III, Vol. VIII. Anno XV. Fasc. V—VI. (1910—1911). Vol. IX. Anno XVI. Fasc. I. (1912). Roma.
15. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XI, nos. 1—2. Hanoi 1911.
16. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Thirty second Volume. Part I. New Haven 1912.
17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, 1912. London.
18. Zu Bb 765. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XLII 1911. Shanghai 1911. Rules of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society (rev. 1911).
19. Zu Bb 800. 4°. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. Peiser. Fünfzehnter Jahrgang. Nr. 1. 2. Leipzig 1912.
20. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XIVe année. No. 12. XVe année. No. 1. 2. Beyrouth 1911. 1912.
21. Zu Bb 819. 4°. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold Freiherrn *von Lichtenberg*. Band V. 3/4. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1911.
22. Zu Bb 825. Beibände zu den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Band I. [Beiband zum Jahrgang XIV] Lun-Hêng. Part II. Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung. Translated from the Chinese and annotated by Alfred *Forke*. Berlin 1911. Leipzig. London, Shanghai.
23. Zu Bb 880. Société Internationale de Dialectologie Romane. Revue de Dialectologie Romane, dirigée par A. Alcover . . . publiée . . . par B. *Schädel*. No. 11/12 = Tome III, No. 3/4. Bruxelles 1911. — Bulletin de Dialectologie Romane dirigée par A. Alcover . . . publiée . . . par B. *Schädel*. No. 11/12 = Tome III. No. 3/4. Bruxelles 1911.
24. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno IV. Volume IV. Fasc. Secondo. Roma 1911.
25. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy and Indo-Dravidian Culture, ed. by V. V. Ramana *Śāstrin*. Vol. X. No. 8. Vol. XII. No. 4. 5. 6. Madras 1910. 1912.
26. Zu Bb 901h. 4°. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek of Java en Madoera. 1909. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1911.
27. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Vol. XII. No. 4. 5 Leide 1911.
28. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern. V, 3. *Klauber*, Ernst, Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit. Leipzig 1910. V, 6: *Ylvisaker*, Sigurd C., Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit. Leipzig 1912.
29. Zu Bb 1120. Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Herausgegeben von dem Direktor des Seminars. Band XXIX. *Fritz*, Georg, Die Zentralkarolinische Sprache. Grammatik, Übungen und Wörterbüch der Mundart der westlich von Truk liegenden Atolle, insbesondere der Saipan-Karoliner. Berlin 1911.

30. Zu Bb 1223. "E. J. W. *Gibb* Memorial" Series. Vol. VI. The irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb or Dictionary of learned men of Yāqūt. Ed. by D. S. Margoliouth. Vol. V. Leyden, London 1911. — Vol. XVIII. Djami el-Tévarikh, Histoire générale du monde, par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani. Histoire des Mongols, éditée par E. *Blochet*. Tome II: Contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tschinkkiz Khaghan. Leyden, London 1911. (Von den Trustees des E. J. W. Gibb Memorial.)

31. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* . . . par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XV. Fasc. VI. Février 1912. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

32. Zu De 2847. 4⁰. [Vgl. 12617/1910]. Abû 'l-Maḥâsin ibn Taghri Birdi's Annals entitled an-nujûm az-zâhira fi mulûk miṣr wal-kâhira. Ed. by *William Popper*. [= University of California Publications in Semitic Philology]. Vol. II, Part 2, No. 3. Berkeley 1912. [Von der University of California].

33. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] For the quarter ending the 30th June 1911 . . . the 30th Septembre 1911. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

34. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Second Quarter ending the 30th June 1911. [= Appendix to The Calcutta Gazette, Wednesday, September 27, 1911. Second Quarter.] (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

35. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1911, 30th June 1911. Rangoon 1911. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

36. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 and Act X of 1890 during the quarter ending the 30th June, 30th September 1911. Lahore 1911. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

37. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar during the quarter ending the 30th June 1911. Nagpur 1911. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

38. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the quarter ending 30th June, 30th September 1911. (Allahabad 1911.) (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

39. Zu Eb 836. 8⁰. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṃvat 2437. Vol. I, 27. 28.

40. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. V. Year 1911—12. No. 2. Liverpool.

41. Zu Ed 1365. 4⁰. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXV. Jahrgang 1911. No. 12. XXXVI. Jahrgang 1912. No. 1. Wien.

42. Zu Fd 530. Herkal, Chuo cha. Das Buch von Herkal. Transskribiert und übersetzt von Dr. C. G. *Büttner*. Herausgegeben von Carl *Meinhof*. Forsetzung. (SA. aus der Zeitschrift für Kolonialsprachen II, 2.) (Von Prof. Dr. Meinhof.)

43. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft. Fünfzehnter Band. Erstes und zweites Heft. Leipzig und Berlin 1912.

44. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXIV, No. 2. 3. Paris 1911.

45. Zu Hb 808. *Kahle, P.*, Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina. (SA. aus Palästinajahrbuch VII.) Berlin 1911. (Vom Verf.)

46. Zu Ia 92. 4°. Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des Christlichen Orients ... herausg. von A. *Baumstark*. Neue Serie. Erster Band. II. Heft. Leipzig 1911.

47. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Neuvième année. No. 1. Janvier 1912. Paris, Rome.

48. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VI (XVI). 1911. No. 4. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau*. Paris.

49. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXVIII. No. 8. 12. XXXIX. No. 1. 2. Firenze 1911. 1912.

50. Zu Ia 135a. 8°. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* ... Eerste Jaargang, Afl. 1. Haarlem 1912.

51. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXV. Heft 1. Leipzig 1912.

52. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von G. *Hölscher*. 1911. Nr. 4. 6. 1912. Nr. 1. Leipzig.

53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXIV. Part 2. London 1912.

54. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 341. 342/343. VIII. Band. (Nr. 36.) IX. Band. (Nr. 1.) 1911. 1912.

55. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series ... Vol. XV. 1911. Number 4. Norwood, Mass.

56. Zu Na 139a. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Volume II. Number 4. Volume III. Number 1. Noorwood, Mass. 1911.

57. Zu Ne 145. 4°. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th. *Houtsma* und R. *Hartmann*. 12. Lieferung: al Baṭīḥa—Boghdān. Leiden. Leipzig 1912.

58. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XVIII. Septembre-Octobre, Novembre-Décembre 1911. Paris 1911.

59. Zu Nf 341c. 2°. Progress Report, Annual, of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle. For the year ending 31st March 1911. Allahabad 1911.

60. Zu Nf 383. 2°. Epigraphy, recording the progress of the Assistant Archaeological Superintendent for —, Southern Circle, for the year 1910/11. [Government of Madras, Public Department.]

61. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXIX. No. 1. January, No. 2. February 1912. London.

62. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 91. Tunis 1912.

63. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1911. No. 10. 1912. No. 1. 2. Berlin.

64. Zu Oc 30. 4°. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VII. 1912. Heft 1. 2. Wien.

65. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. IX. No. 1. 2. Bombay 1910. Silver Jubilee Memorial Number. Extra Number. Bombay 1911.

66. Zu Oc 2380. 4⁰. Report, Twenty seventh Annual, of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. 1905—1906. Washington 1911.

67. Zu P 150. 4⁰. Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo. Vol. XXXII, Art. 1. 5. Tokyo. Meiji XLIV.

II. Andere Werke.

12993. *Bēchardās* Jīvraj, Paṇḍit, Prakṛitamārgōpadēśikā (Prakṛit-Grammatik in Gujarāti). Benares 1911. (Von Shastravisharada Jainacharya. Benares) Eb 5095.

12994. *Nobel*, Johannes. Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāra-śāstra. (Diss. Berlin) 1911. Vom Verfasser.) Eb 4219.

13995. Catalogus, Supplement op den, van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Deel II. Nieuw-javaansche Gedichten en oud-, middel -en nieuwjavaansche Prozageschriften door H. H. *Juynboll*. Leiden, E. J. Brill, 1911. (Vom Verlag). Fb 650a.

12996. *Jacob*, Georg. Die Erwähnungen des Schattentheaters und der Zauberlaternen bis zum Jahre 1700. Erweiterter bibliographischer Nachweis. Berlin 1912. (Vom Verfasser.) Na $\frac{134}{60}$.

12997. Didascalia apostolorum Syriace ed. Paulus de *Lagarde*. Anastatischer Neudruck. Göttingen 1911. (R.) De 1857a.

12998. *Soewignja*, Raden Poerwa, Inhoudsopgave der Javaansche Couranten in de Bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Met een Vorbericht en een Index door D. A. *Rinkes*. Batavia 1911. (Von der Bataviaasch Genootschap.) Fb 615.

12999. *Stumm*, Hugo. Aus Chiwa. Berichte. Berlin 1873. (Von Prof. Dr. Stumme.) Ng 833.

13000. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam", hers. von C. H. *Becker*. Heft 1: *Strothmann*, R. Das Staatsrecht der Zaiditen. Straßburg 1912. (Vom Verfasser.) Ne 260a.

13001. *Seidel*, A. Deutsche Grammatik für Japaner. Mit Übungsstücken und Wörterverzeichnissen. Berlin W. o. J. [1911]. (R.) Fg 228.

13002. Lukas. *Rücker*, Adolf. Die Lukas-Homilien des Hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau 1911. (R.) Ic 1988.

13003. Contes et Légendes de l'Arménie. Traduits et recueillis par Frédéric *Macler*. Préface de René *Basset*. [= Petite Bibliothèque Arménienne, publ. sous la Direction de M. F. Macler. III]. Paris 1911. [R.] Ed 1279.

13004. Suḥeim. Zwei Gedichte des Suḥeim. Aus dem Nachlaß Heinrich *Thorbecke's*. Von K. V. *Zetterstéen*. [= SA. aus ZA. XXVI 1911]. (Vom Herausgeber.) Da 10490.

13005. Marktscene aus einem egyptischen Schattenspiel. Von Paul *Kahle*. [= SA. aus ZA. XXVII 1912.] (Vom Verfasser.) De 8483.

13006. Ibn Aǧurrūm Muḥammad aṣ-Ṣinhāǧī. Il „Kitāb al-'āǧurrūmiyyah" Tradotto dal Adolfo *Grohmann*. [Istituto Coloniale Italiano, Biblioteca di Studi coloniali No. 17.] Roma 1911. (R.) De 5854.

13007. *Horovitz*, S. Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Ein Vortrag. [Schriften herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wiss. d. Jud. Leipzig 1911. (R.) L 192.

13008. *Germann*, Paul. Das plastisch-figürliche Kunstgewerbe im Graslande von Kamerun. Ein Beitrag zur afrikanischen Kunst. (Diss.) Leipzig 1911. (Von Prof. Dr. Fischer.) Qu 45. 4⁰.

13009. List of ancient Monuments in Burma. 1. — Mandalay Division. Rangoon 1910. (Vom Superintendent, Government Printing.) Nf 241.

13010. *Bloch*, Th. Graeco-buddhistische Altertümer im Museum für Völkerkunde, Leipzig. Einleitung von A. H. *Francke*. [= SA. aus dem Jahrb. des staedt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd 4. 1911. (Von Herrn Dr. A. H. Francke.) Qb 610. 4⁰.

13011. Bhadrabâhu. The Kalpa-Sutra. An Old Collection of Disciplinary Rules for Jaina Monks. By Dr. Walther *Schubring*, Berlin. (Transl. from the German by May S. *Burgess*. [Reprinted from the „Indian Antiquary".] Bombay 1910. (Von Herrn Dr. Schubring.) Eb 4656. 4⁰.

13012. Programme of the Coronation of His Majesty Vajiravudh, King of Siam. RS. 130 (1911.) (Von der Vajirañana National Library, Bangkok.) Ng 970. 2⁰.

13013. The Vajirañana National Library. o. O. u. J. [Bangkok 1911.] (Von derselben.) [Engl. und Siamesisch.] Aa 180.

13014. The white Elephant. (o. O. u. J.) (Von derselben.) Ng 900.

13015. Mārōn, Le Sacerdoce ou 1ère Homélie sur le Sacerdoce par St J. *Maron*, 1er Patriarche d'Antioche sur la Nation maronite. Traduit du Syriaque. Par le P. Joseph *Hobéica*, Religieux Maronite Libanais, Supérieur du Convent de St. Michel Bnebil. (Syrischer Text mit arab. Übers.] o. O. u. J. (Vom Herausgeber.) Dc 2390.

13016. Témoignages de l'Église Syro-Maronite. Textes Syriaque-Arabes, en faveur du Dogme de la Présence Réelle tirés de la liturgie, de l'office férial des Propres des saisons et des fêtes etc. (555 témoignages) — à l'occasion du Congrès Eucharistique de Londres en 1908 par Mgr. Pierre *Hobeika* . . . et son frère Joseph *Hobeika*. En vente chez l'éditeur . . . au Collège St. Pierre à Basconta (Liban). (Vom Verfasser.) Dc 2651.

13017. Rituel des offices et cérémonies en usage dans l'Église Syro-Maronite. Ouvrage spécialement destiné à MM. les Orientalistes par le Père J. *Hobeïka* . . . avec la collaboration de . . . Pierre *Hobeika*. Première Partie: Les ordinations chez les Maronites. [Basconta (Liban), Beyrouth, Syrie.] o. J. (Vom Verfasser.) Dc 2555.

13018. Duval. J. B. *Chabot*, Notice sur la vie et les travaux de M. Rubens Duval. Macon 1911. (Vom Verfasser.) Nk 240.

13019. Hymnen an das Diadem der Pharaonen. Aus einem Papyrus der Sammlung Golenischeff hrsg. von Adolf *Erman*. [ABA. 1911.] (Vom Herausgeber.) Ca 310. 4⁰.

13020. *Erman*, Adolf. Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt. (SBA. 1911.] (Vom Verfasser.) Ca 289. 4⁰.

13021. *Erman*, Adolf. Ein Denkmal memphitischer Theologie. [SBA. 1911.] (Vom Verfasser.) Ca 290. 4⁰.

13022. Krumbacher: *Pecz* Vilmos. Emlékbeszéd Krumbacher Károly felett. [M. Tud. Akad. Emlékbeszédek. XV. kötet. 2. szám.] Budapest 1910. (Von der Akademie der Wissenschaften zu Budapest.) Nk 480.

13023. Moissan. *Lengyel* Béla. Emlékbeszéd Moissan Henrik felett. [M. Tud. Akad. Emlékbeszédek. XIV. kötet. 1. szám.] Budapest 1910. (Von derselben.) Nk 615.

13024. *Vassel*, E. Stèle Punique de Carthage. [= Jules Renault, IIIe, IVe cahier d'Archéologie Tunisienne. Extrait Tunis 1909. 1911. (Von M. E. Vassel.) Di 300. 4°.

13025. Conference of Orientalists, The, including Museums and Archaeology Conference held at Simla July 1911. Simla 1911. (Vom Superintendent, Government Printing, Calcutta.) Bb 960. 2°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 11. Oktober 1912 zu Jena.

Laut Beschluß der letzten Jahresversammlung (ZDMG. Jahrgang 1911, p. LVII) findet die diesjährige Allgemeine Versammlung in Jena statt, wo sie mit geneigter Erlaubnis des Herrn Prorektors am Freitag, 11. Oktober, 9 Uhr früh im Auditorium I der Universität (Erdgeschoß) zusammentreten wird. Am Vorabend (10. Oktober) ist eine zwanglose Zusammenkunft im Klubzimmer des Fürstenhofs (Löbderstr.) geplant.

Halle und Leipzig, im Juni 1912.

Der geschäftsführende Vorstand.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1912 als ordentliche Mitglieder beigetreten:
1486 Herr stud. orient. Helmuth v. Glasenapp in Berlin, W, Bendlerstr. 17,
1487 Herr stud. phil. V. Sukthankar in Berlin, W 50, Augsburger Str. 48 II,
1488 Herr P. Dr. Jac. van Ginneken, S. J., in Nijmegen, Canisius-College, und
1489 Frau Wanda von Bartels in München, Pettenkoferstr. 39 II.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:
Herr Dr. Hans Bauer in Halle a/S., Moltkestr. 1 II,
Herr Prof. Dr. Paul Haupt, z. Z. in München, Äußere Prinzregentenstr. 20,
Herr Dr. A. B. Keith, 107 Albert Bridge Road, London, S. W.,
Herr Dr. A. von Rosthorn in Teheran, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft, und
Herr Prof. Dr. med. Ernst Seidel in Oberspaar-Meißen, Haasestr. 2.

Verzeichnis der vom 7. März bis 20. Mai 1912 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 250. 4°. Imperial Library. Catalogue. Part II. Subject-Index to the Author Catalogue. Vol. II, M—Z. Calcutta 1910. (Vom Government of India.)
2. Zu Ab 370. 4°. Titeldrucke, Berliner .... Orientalische Titel. Berlin 1912. C. No. 1.
3. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XXIII. Nos. 1—2. 1912. London.
4. Zu Ae 10. 4°. Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. XXVI. Band, 1. 2. Abhandlung. München 1912. *Heigel*, Karl Theodor. Über den Bedeutungswechsel der Worte Akademie und Akademisch. Ansprache . . . München 1911.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1912. Heft 1. Berlin 1912.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie Quinta. Vol. XX. Fasc. 11°—12°, e Indice del Volume. Roma 1911.
7. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1912: No. 4. 5. 6. 7. 8. St.-Pétersbourg.
8. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1912. I—XXI. Berlin 1912.
9. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1911, 13. 14. Schlußheft. Jahrgang 1912, 1. München 1911, 1912.
10. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 166. Band, Abh. 5. 168. Band, Abh. 7. 169. Band, Abh. 3. Schlußhefte von Band 165. 167. Wien 1911.
11. Zu Af 54. Smithsonian Institution. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution . . . for the year ending June 30. 1910. Washington 1911.
12. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. L. Octobre—December 1911. No. 202. Philadelphia 1911.
13. Zu Ab 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung für das Jahr 1911. Zur Gedächtnisfeier für den Stifter, Sonntag, den 28. Januar 1912. Vorangeht: *Horovitz*, S.: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft IV: Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud. Breslau 1912. (Vom jüd.-theol. Seminar.)

14. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society ... Thirty second Volume. Part II. New Haven 1912.

15. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April 1912. London.

16. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1911. Volume XXII. No. 64. Colombo 1912.

17. Zu Bb 765. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XXXII 1897—98. Vol. XLI 1910. Shanghai.

18. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome XVII. No. 3. Tome XVIII. No. 1. 2. Tome XIX. No. 1. Paris.

19. Zu Bb 800. 4°. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. Peiser. Fünfzehnter Jahrgang. Nr. 3. 4. 5. Leipzig 1912.

20. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XVe année. No. 3. 4. 5. Beyrouth 1912.

21. Zu Bb 834. 8°. Monde Oriental, Le. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. Vol. V. 1911. Fasc. 3. Uppsala. (Im Austausch)

22. Zu Bb 880. Société Internationale de Dialectologie Romane. Revue de Dialectologie Romane, dirigée par A. Alcover ... publiée ... par B. *Schädel*. No. 13 = Tome IV, No. 1. Bruxelles 1912. — Bulletin ... No. 13 = Tome IV. No. 1. Bruxelles 1912.

23. Zu Bb 890 The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy and Indo-Dravidian Culture, ed. by V. V. Ramaṇa *Śāstrin*. Vol. XII. No. 7/8. 9. 10. Madras 1912.

24. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Vol. XIII. No. 1 Leide 1912.

25. Zu Bb 925. Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von Carl *Meinhof*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. II. Heft 2. Berlin 1912. (Von Herrn Prof. Dr. Stumme.)

26. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechsundsechzigster Band. I. Heft. Leipzig 1912. (2 Expl.)

27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XXV. Band. Heft 4. Wien 1911.

28. Zu Bb 1230. 4°. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. III. No. 2. 3. 4. Vol. IV. No. 1. Calcutta 1910.

29. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVI. Fasc. I. Avril 1912. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

30. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] For the quarter ending the 31st December 1911. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

31. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending the 30th September 1911. [= Appendix to The Calcutta Gazette, Wednesday, February 7, 1912] (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

32. Zu Eb 293. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 and Act X of 1890 during the quarter ending the 31st December 1911. Lahore 1912. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

33. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar during the quarter ending the 30th September 1911. 31st December 1911. Nagpur 1911. 1912. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

34. Zu Eb 765a. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the quarter ending 31st December 1911. (Allahabad 1912) (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

35. Zu Eb 836. 8⁰. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṁvat 2437. Vol. I, 29. 30. 31.

36. Zu Eb 1180. Dinkard. The Dinkard. The Original Pahlavi Text, with its Transliteration in Roman characters, and Translations into English and Gujarati with Annotations, and a Glossary of select words by Darab Dastur Peshotan *Sanjana*. Vol. XII. Published under the Patronage of the Trustees of the Sir Jamshedji Jijibhai Translation Fund. London 1911. (Von den Trustees.)

37. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. IV. No. 5. Vol. V. Year 1911—12. No. 3. Liverpool.

38. Zu Ed 1365. 4⁰. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVI. Jahrgang 1912. No. 2—3. 4. 5. Wien.

39. Zu Fa 60. 4⁰. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXVII. Helsinki 1911—12.

40. Zu Fa 61. 4⁰. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXIX: *Kalima*, Jalo, Die Russischen Fremdwörter im Syrjänischen. Helsingfors 1910.

41. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. XII. évfolyam. 1911. 3. szám. Budapest.

42. Zu Fb 17. Renward *Brandstetters* Monographien zur Indonesischen Sprachforschung. IX. Das Verbum. Dargestellt auf Grund einer Analyse der besten Texte in vierundzwanzig indonesischen Sprachen. Luzern 1912. (Vom Verfasser.)

43. Zu Fd 530. Herkal, Chuo cha. Das Buch von Herkal. Transskribiert und übersetzt von Dr. C. G. *Büttner*. Herausgegeben von Carl *Meinhof*. Forsetzung. (SA. aus der Zeitschrift für Kolonialsprachen II, 3.) (Von Prof. Dr. Meinhof.)

44. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXVIII. Part IV. [Yokohama . . .] 1911.

45. Zu Ff 2785. Royal Historical Research Society II. The Mission of Sir James Brooke to Siam in 1850. Official Documents. Bangkok 129 (1910). (Von der Vajirañāṇa National Library in Bangkok.)

46. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXIII, No. 3. Tome LXIV, No. 1. Paris 1911.

47. Zu Hb 2697. *Walleser*, Max: Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Teil: Die Mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg 1911. (R.)

48. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Neuvième année. No. 2. Avril 1912. Paris, Rome.

49. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXIX. No. 3. 4. Firenze 1912.

50. Zu Ia 135a. 8⁰. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* . . . Eerste Jaargang, Afl. 2. Haarlem 1912.

51. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. *Steuernagel*. Band XXXV. Heft 2. Leipzig 1912.

52. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1912. Nr. 2. Leipzig.

53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXIV. Part 2. 3. London 1912.

54. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 344. 345. IX. Band. (Nr. 3. 4.) 1912.

55. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XV. 1911. Number 3. Vol. XVI. 1912. Number 1. Norwood, Mass.

56. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XIX. Janvier-Février 1912. Paris 1912.

57. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band III. Heft 1/2. Straßburg 1912.

58. Nf 379. 2⁰. Report on the Working of the Archaeological Department for the year 1910—11, with the [Mysore] Government Review thereon. Bangalore 1912.

59. Zu Nf 380. 2⁰. Annual Report of the Director-General of Archæology for the year 1910—11. Part I. Administrative. Calcutta 1911.

60. Zu Nf 383. 2⁰. Report, Annual, of the Archaeological Department Southern Circle, Madras, for the year 1910/11. Madras 1911.

61. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. XI. Part I. January 1911. Calcutta.

62. Zu Ng 873. Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine. Année 1911. 1re Livraison. Paris 1911.

63. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 99, 2. Wien 1912.

64. Zu Nh 202. Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark. . . . IX. Jahrgang. 1.—4. Heft. Graz 1911.

65. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXIX. No. 3. March, No. 4. April, No. 5. May 1912. London.

66. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 92, 93. Tunis 1912.

67. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1912. No. 3. 4. Berlin.

68. Zu Ob 1586. *Streck*, Maximilian, Artikel Hatra aus Pauly-Wissowa-Kroll (VII, 2516—2523). (Vom Verfasser.)

79. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XLI, 1911. July to December. London.

70. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 15. Jahrgang, 2. Heft. (Der ganzen Reihe 42. Heft.) Wien 1912.

71. Zu P 150. 4⁰. Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo. Vol. XXXII. Art. 2. 4. Tokyo. Meiji XLIV. XLV.

II. Andere Werke.

13026. Abū Ṭālib Muḥammad b. Abī 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Abbās al-Makkī: Qūt al-qulūb fī mu'āmalat al-maḥbūb wawaṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām at-tauḥīd. — a. R.: 1) Abū 'Alī Zain ad-dīn 'Alī al-Mu'īrī: Sirāǧ al-qulūb wa'ilāǧ ad-dunūb. 2) 'Imād ad-dīn al-Umawī: Ḥajāt al-qulūb fī kaifījat al-wuṣūl ilā 'l-maḥbūb. Teil I. II. Kairo 1310. (Durch Kauf.) De 2920. 4°.

13027. *Roehl*, Karl, Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache. [= Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Band II.] Hamburg 1911. (R.) Fd 470. 4°.

13028. *Grierson*, George A., A Manuel of the Kāshmīrī Language comprising Grammar, Phrase-book and Vocabularies. Vol. I. Grammar and Phrase-book. Vol. II. Kāshmīrī-English Vocabulary. Oxford 1911. 2 Vol. [Von den Delegates of the Clarendon Press.] Eb 5731.

13029. *Цоневъ*, Проф. Б., Описъ на ръкописитѣ и старопечатнитѣ книги на Народната Библиотека въ София състави ..... Издание на Библиотеката. София 1910. (Im Austausch.) Bb 570. 4°.

13030. Festschrift. Vilhelm *Thomsen* zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 25. Januar 1912 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig 1912. (R.) Bb 1082.

13031. Dinkarḍ. The complete Text of the Pahlavi Dinkard. Published by "The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion" under the Supervision of Dhanjishah Meherjibhai *Madan*. Part I. Books III—V. Part II. Books VI—IX. 2 Vol. Bombay 1911. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties from the Sir Jamsetjee Jejeebhoy Translation Fund.) Ec 1181. 4°.

13032. Yasna. The Yasna of the Avesta in continuous treatment, with the Avesta, Pahlavi, Sanskrit, and Persian Texts, resumed upon the plan initiated in the Five Zarathuštrian Gāϑas, with the four Texts, Commentary, and Dictionary (1892—1894—1902). A Study of Yasna I ... by Dr. Lawrence *Mills*. (Von denselben.) Ec 482. 4°.

13033. *Modi*, Jivanji Jamshedji. A Catechism of the Zoroastrian Religion. Bombay 1911. (Von denselben.) Hb 2859.

13034. *Munshi*, Rustamji Nasarvanji. The History of the Kutb Minar (Delhi). Being an Inquiry into its Origin, its Authorship, its Appellation and the Motives that led to its Erection, from The Testimony of the Mohmedan (so!) Chroniclers and the Inscriptions on the Minar. Bombay 1911. (R.) Nf 280.

13035. Epigraphia Indo-Moslemica, edited by J. *Horovitz*. 1909—10. Calcutta 1912. (Vom Government of India.) Nf 109. 4°.

13036. Міръ Ислама. Изданіе Императорскаго Общества Востоковѣдѣнія. Подъ редакціей проф. *В. Бартольда*. Томъ I. No. 1. С. Петербургъ 1911. (Vom Herausgeber.) Bb 823.

13037. *Bauer*, Leonhard, Das Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie. Dargestellt von ..... 2. vollständig umgearbeitete Auflage. Leipzig 1910. (Durch Kauf.) Ds 272a.

13038. al-Baihaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad. Kitāb al-maḥāsin val-masāvī, herausgegeben von Friedrich *Schwally* .... Gießen 1902. (Desgl.) De 3742. 4°.

13039. Muḥammad b. Muḥammad al-'Abdari ... b. al-Ḥaǧǧ. Kitāb šumūs al-anwār wa kunūz al-asrār al-kubrā libn *al-Ḥāǧǧ at-Tilimsānī al-Maġrabī*. Kairo 1325. (Desgl.) De 8878.

13040. as-Sujūṭi, Ǧalāl ad-Dīn: Kitāb ar-raḥma fī 'ṭ-ṭibb wa 'l-ḥikma. Kairo 1328. (Desgl.) De 10547.

13041. aš-Šiblī. Badr ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdallāh aš-Šiblī al-Ḥanafī: Kitāb ākām al-marǧān fī aḥkām al-ǧānn. Kairo 1326. (Desgl.) 10395.

13042. Journal of the Manchester Oriental Society 1911. (Von Messrs Sheratt & Hughes, publishers, Manchester.) Bb 745.

13043. *Hohmann*, Franz, Zur Chronologie der Papyrusurkunden (Römische Kaiserzeit). Berlin 1911. (R.) Mb 1750.

13044. Kālidāsa. Kalidasa's Meghaduta edited from Manuscripts with the Commentary of *Vallabhadeva* and provided with a complete Sanskrit-English Vocabulary by E. *Hultzsch* [= Prize Publications Fund III]. London 1911. (R.) Eb 2898.

13045. 'Alī al-Iṣbahānī Abu 'l-Faraǧ. Kitāb al-Aġānī. Der Aganiartikel über 'A'šā von Hamdān, [Diss. Freiburg i. B.] von Guido Edler von *Goutta*. Kirchhain N.-L. 1912. (Vom Verf.) De 3445.

13046. Ṭarafa's Mo'allaqa. Mit dem Kommentar des abū Bekr Mohammed b. el-Qāsim el-Anbārī. Herausgegeben von *O. Rescher*. Stambul 1329/1911. (Vom Herausgeber.) De 10936.

13047. Ibn al-Muqaffa'. Al-adab aṣ-ṣaġīr, bitaḥqīq .. Aḥmad Zekī Bāšā. Kairo 1329/1911. (Vom Herausgeber.) De 6808.

13048. Aḥmad Zekī Bāšā, at-tarqīm wa-'alāmātuhu fi 'l-luġa 'l-'arabīja. Kairo 1330/1912. (Vom Verfasser.) De 251.

13049. aṣ-Ṣafadī Ṣalāḥ ad-Dīn Halīl. Safadi, Dictionnaire Bibliographique des Aveugles illustres de l'Orient. Notice bibliographique et analytique par . . . *Ahmed Zéki* Pacha. Le Caire 1911. (Vom Verf.) De 10119.

13050. Ahmed Zéki Pacha, L'Aviation chez les Musulmans. Précédé du discours prononcé à la Cérémonie d'Inauguration du Monument Mouillard. Le Caire 1912. (Vom Verfasser.) P 10.

13051. Ahmed Zéki Bey. Mémoire sur les Moyens propres à déterminer en Égypte une renaissance des Lettres Arabes. Le Caire 1910. De 227.

13052. Wiedemann, Eilhard. Über Musikautomaten bei den Arabern. [Centenario della nascita di Michele Amari, Estr. dal Volume secondo.] Palermo 1909. (Vom Verfasser.) P 522/5.

13053. al-Hamdānī. *Wiedemann*, Eilhard. Naturschilderungen bei al-Hamdânî. (SA.) (Vom Verfasser.) De 5265.

13054. *Krauss*, Samuel, Die Galiläischen Synagogenruinen. Vortrag gehalten am 16. Dezember 1911 in Berlin. [Gesellschaft für Palästinaforschung. 3. Veröffentlichung.] (Vom Verfasser.) Ie 2415.

13055. Schulmann, J. Portugal et Brésil. Monnaies, Médailles, Décorations Livres Numismatiques en vente au prix marqués chez J. *Schulman*. Amsterdam. Mb 195/20.

13056. *Mader*, Evaristus. Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. [= Biblische Studien . . . . hersg. von O. Bardenhewer XIV 5. und 6. Heft.] Freiburg 1909. (R.) Ie 2418.

13057. *Fries*, Carl. Die griechischen Götter und Heroen. Vom astralmythologischen Standpunkt aus betrachtet. Berlin 1911. (R.) Hb 3100.

13058. *Seidel*, A. Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriß der Grammatik der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Berlin 1910. (R.) Fg 227.

13059. *Stein*, M. Aurel. Ruins of Desert Cathay. Personal narrative of explorations in Central Asia and Westernmost China. 2 Voll. London 1912. (Vom Verfasser.) Ob 2543.

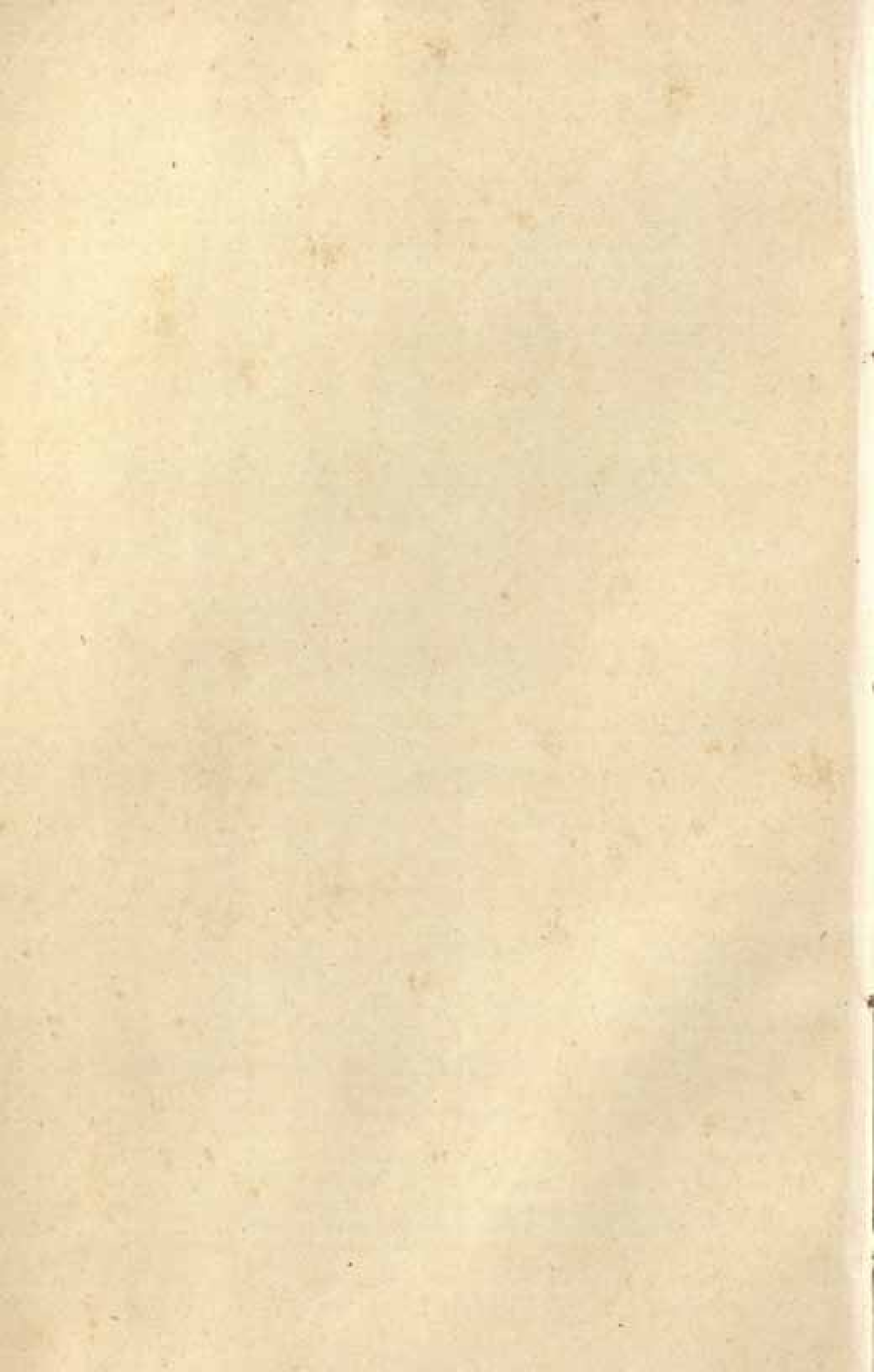
13060. *Hayata*, B. Icones Plantarum Formosanarum nec non et Contributiones ad Floram Formosanam or, Icones of the Plants of Formosa, and Materials for a Flora of the Island, based on a Study of the Collections of the Botanical Survey of the Government of Formosa. Fasc. I. (Ranunculaceae — Rosaceae.) Taihoku 1911. (Vom College of Science, Imperial University of Tokyo.) P 117. 4°.

13061. *Nestle*, Eberhard. The Judge Shamgar. (SA. The Journal of Theol. Stud. XIII, 51.) (Vom Verfasser.) Ic 574.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.



Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1912 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1490 Herr stud. phil. et orient. Walter Gottschalk in Berlin, NW. 23, Claudiusstr. 12, Gartengeb. I,

1491 Herr cand. phil. Senekerim ter-Akopian in Charlottenburg, Knesebeckstr. 19,

1492 Herr cand. phil. Irach Jehangir Sorabji, z. Z. in Heidelberg, Pension Scherrer, und

1493 Herr B. Schüttheim, Gymnasialprof. in Lahr i/Baden, Lotzbeckstr. 24.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied Herrn Hofrat Prof. Dr. Alfred Ludwig in Prag.

Seinen Austritt erklärte Herr Dr. J. von Negelein in Königsberg i/Pr.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. H. Bauer in Halle a/S., Goethestr. 14 I,

Herr cand. phil. A. Gundermann in Leipzig, Lampestr. 11 II,

Herr Dr. R. Hartmann in Leiden, Witte Singel 3 pt.,

Herr Prof. Dr. H. Holzinger in Stuttgart, Schützenstr. 4,

Herr Dr. B. Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 33,

Herr Dr. Oskar Pollak, Generalsekretär des Charitasverbandes Berlin und Vororte, in Berlin, N. 24, Gr. Hamburger Str. 10,

Herr Dr. P. Rieger, Prediger in Hamburg, Werderstr. 30,

Herr Dr. A. Schaade, Privatdozent in Breslau, II, Neue Taschenstr. 30 III l.,

Herr Dr. J. Schäfers, Pfarrer in Lützen,

Herr Dr. Hans H. Spoer in Heliopolis (Ägypten), Rue Kafr el-Zayat, und

Herr Dr. W. Weyh, k. Gymnasiallehrer in München, St. Annaplatz 7 II r.

Verzeichnis der vom 21. Mai bis 1. August 1912 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 130. Catalogus Codicum manu scriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. Tomi I Pars VI. Codices Sanscriticos complectens. Die Sanskrit-Handschriften Nr. 287—413 der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Beschrieben von Julius *Jolly*. München 1912.

2. Zu Ac 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 6 (Nr. 80). Nr. 7 (Nr. 81). April. Juli 1912. Leipzig.

3. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List and Book Review. Vol. XXIII. Nos. 3—4. 1912. London.

4. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1911. Philosophisch-Historische Classe. Berlin 1911.

5. Zu Ae 8. 4°. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXIX. No. 5. Leipzig 1912.

6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXI. Fasc. 1°—2°. Roma 1912.

7. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 63. Band. 1911. 6. 7. 8. 9 10. 64. Band. 1912. 1. 2. Leipzig 1911. 1912.

8. Zu Ae 65 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1912: No. 9. 10. 11. St.-Pétersbourg.

9. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Vol. VII. No. 1. 2. Vol. VIII. No. 1. 2. 4. 5. 6. 8. 9. Vol. IX. No. 1. Vol X. No. 2. 3. St.-Pétersbourg 1905—1910.

10. Zu Ae 178. *Πανεπιστημιον, Εθνικον και καποδιστριακον. Πρυτανεια Σπυριδωνος Π. Λαμπρου.* Επιστημονικη Επετηρις Η'. Μερος πρωτον. *Εν Αθηναις* 1912.

    Πανεπιστημιον, Εθνικον. Τα κατα την Πρυτανειαν Κυπαρισσου Στεφανου, πρυτανευσαντος κατα το ακαδημαϊκον ετος 1908 — 1909. *Εν Αθηναις* 1912.

    Σελιδες εκ της ιστοριας του εν Ουγγαρια και Αυστρια Μακεδονικου Ελληνισμου. Πρυτανικος λογος Σπυριδωνος Π. Λαμπρου αναλαμβανοντος την Πρυτανειαν του Εθνικου και του καποδιστριακου Πανεπιστημιου. Τη 26 *Φεβρουαρίου* 1912. *Εν Αθηναις* 1912.

11. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 166. Band, Abh. 7. 167. Band, Abh. 3. 168. Band, Abh. 5. Wien 1911.

12. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses publié par Ph. *Colinet* et L. *de la Vallée Poussin.* Nouvelle Série. — Vol. XIII. No. 1. Louvain 1912.
13. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. LI. January—March, 1912. No. 203. General Index to the Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for Promoting useful knowledge. Volumes 1—50. 1838—1911. Philadelphia 1912.
14. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXXI. Fasc. II et III. Bruxelles | Paris 1912.
15. Zu Ah 12. XIX. Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1911/12. Voran geht: Die Tosifta des Traktates Nesikin, Baba Kamma, geordnet und kommentiert. Mit einer Einleitung: Das Verhältnis der Tosifta zur Mischnah. Von Rektor Prof. Dr. Adolf *Schwarz.* Wien 1912.
16. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 67. eerste Aflevering. 's-Gravenhage 1912.
17. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume ventiquattresimo. 1911. Firenze 1912.
18. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, 1912. London.
19. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome XIX. No. 2. Paris.
20. Zu Bb 800. 4⁰. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. Peiser. Fünfzehnter Jahrgang. Nr. 6. 7. Leipzig 1912.
21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XVe année. No. 6. 7. Beyrouth 1912.
22. Zu Bb 819. 4⁰. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold Freiherrn *von Lichtenberg.* Band VI. 1. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1912.
23. Zu Bb 823. Міръ Ислама. Изданіе Императорскаго Общества Востоковѣдѣнія. Подъ редакціей проф. *В. Бартольда.* Томъ I. No. 2. С.-Петербургъ 1912.
24. Zu Bb 834. 8⁰. Monde Oriental, Le. Archives pour l'histoire et l'éthnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen.* Vol. VI. 1912. Fasc. 1. Uppsala. (Im Austausch.)
25. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno IV. Volume IV. Fasc. Terzo. Roma 1911.
26. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy and Indo-Dravidian Culture, ed. by V. V. Ramaṇa *Sāstrin.* Vol. XII. No. 11. Madras 1912.
27. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde . . . Deel LIV. Aflevering 1 en 2. Batavia | 's Hage 1912.
28. Zu Bb 901h. 4⁰. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera. 1910. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1911.
29. Zu Bb 901n. 4⁰. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIX. 3. stuk. Batavia | 's Hage 1912.

30. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechsundsechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1912. (2 Expl.)

31. Zu Bb 1125 (5). *Brockelmann*, Carl, Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. [= Porta linguarum orientalium. Pars V.] Berlin 1912. (Vom Verfasser.)

32. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.). 1912, 1. 2. 17. Jahrgang. Leipzig 1912.

33. Zu Bb 1251. 4°. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Volume IX. Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge par E. Lunet de Lajonquière. Tome troisième. Paris 1911. Cartes. Paris 1911. — Volume XV: Bibliotheca Indosinica. Dictionnaire Bibliographique des ouvrages relatifs à la Péninsule Indochinoise par Henri *Cordier*. Volume I. Paris 1912.

34. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* ... par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVI. Fasc. II. Juin 1912. III. Juillet 1912. Upsala, Paris, Leipzig, London, Marseille.

35. Zu Dg 19. Bibliotheca Abbessinica, studies concerning the Language, Literature and History of Abyssinia. Ed. by Dr. E. *Littmann*. IV. The Octateuch in Ethiopic, according to the Text of the Paris Codex, with the Variants of five other Manuscripts edited by J. Oscar *Boyd*. Part II. Exodus and Leviticus. Leyden, Princeton N. J., 1911. (R.)

36. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam. For the quarter ending the 31st March 1912. [= Appendix to The Calcutta Gazette. Wednesday, May 22, 1912.] (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

37. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending the 31st December 1911. [= Appendix to The Calcutta Gazette, Wednesday, May 29, 1912.] (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

38. Zu Eb 225. 2°. Quarterly Catalogue of Books [registered in Burma] for the Fourth Quarter ending the 31st December 1911. Rangoon 1912. (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

39. Zu Eb 473. List of Sanskrit and Hindi Manuscripts, purchased and deposited in the Sanskrit College Benares, during the year 1910—1911. Allahabad 1912. (Vom Superintendent, Government Press, Allahabad.)

40. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the quarter ending 31st March 1912. (Allahabad 1912.) (Durch die Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

41. Zu Eb 818. Forschungen, Indische, in zwanglosen Heften herausgegeben von Alfred *Hillebrandt*. 4. Heft. Mudrārākṣasa by Viśakhadatta. Edited from Mss. and provided with an Index of all Prākrit words by Professor Alfred *Hillebrandt*, Ph. D. Published with the assistance of the German Oriental Society. Part I: Text. Part II: Index. Breslau 1912. (Vom Herausgeber.)

42. Zu Eb 836. 8°. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṁvat 2438. Vol. I, 32.

43. Zu Eb 1433. 4°. *Oldenberg*, Hermann, Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebentes bis zehntes Buch. Berlin 1912. (= AKGWG., Phil.-hist. Kl., Neue Folge, Bd. XIII, Nr. 3. (Vom Verfasser.)

44. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. V. Year 1911—12. No. 4. Liverpool.

45. Zu Ed 1365. 4⁰. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVI. Jahrgang 1912. No. 6. Wien.

46. Zu Eg 330. 4⁰. *Βυζαντινα Χρονικα.* Византійскій Временникъ издаваемый при Императорской Академіи Наукъ подъ редакціею В. Э. *Регеля.* Томъ XV. Вып. 4. Санктпетербургъ 1910.

47. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. 24. Lieferung. Vierter Band, 6. Lieferung. St. Pétersbourg 1911.

48. Zu Fa 3263. Образцы народной литературы Якутовъ. Собранные Э. К. *Пекарскимъ.* Выпускъ V. Санктпетербургъ 1911.

49. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXVIII, Part V. [Yokohama . . .] 1912.

50. Zu Ia 92. 4⁰. Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des Christlichen Orients . . . herausg. von A. *Baumstark.* Neue Serie. Zweiter Band. I. Heft. Leipzig 1911.

51. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Neuvième année. No. 3. Juillet 1912. Paris, Rome.

52. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VII (XVII). 1912. No. 1. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau.* Paris.

53. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXIX. No. 5. 6. Firenze 1912.

54. Zu Ia 135a. 8⁰. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* . . . Eerste Jaargang, Afl. 3. Haarlem 1912.

55. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher.* 1912. Nr. 3. Leipzig.

56. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXIV. Part 4. London 1912.

57. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 346. 347. IX. Band. (Nr. 5. 6.) 1912.

58. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Neue Folge, Band IV, 1911. Der ganzen Reihe Band XLIV. Heft 2.

59. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XVI. 1912. Number 2. Norwood, Mass.

60. Zu Na 139a. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Volume II. Number 3. Volume III. Number 2. Noorwood, Mass. 1911. 1912.

61. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XIX. Mars-Avril 1912. Paris 1912.

62. Zu Ne 145. 4⁰. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th *Houtsma*, T. W. *Arnold*, R. *Basset* und R. *Hartmann.* 13. Lieferung: Boghdān—Burhān al-Dīn Leiden Leipzig 1912.

63. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker.* Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band III. Heft 3. Straßburg 1912.

64. Zu Nf 110. 4⁰. Survey of Ceylon, Archæological. Epigraphia Zeylanica, being Lithic and other Inscriptions of Ceylon. Ed. and transl. Don Martino de Zilva *Wickremasinghe.* Vol. I. Part VI. London 1912.

65. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by Rai Bahadur V. *Venkayya.* Vol. XI. Part II. April 1911. Calcutta.

66. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Herausgegeben von der Historischen Kommission der Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LXIV. Band. Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins. II. Band. Wien 1912.

67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXIX. No. 6. June. Vol. XL. No. 1. July 1912. London.

68. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 94. Tunis 1912.

69. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1912. No. 5. 6. Berlin.

70. Zu Oc 30. 4°. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VII. 1912. Heft 3. Wien.

71. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 8. Bombay 1907. Vol. IX. No. 3. 4 Bombay 1912.

72. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 15. Jahrgang. 1. Heft. (Der ganzen Reihe 41. Heft.) Wien 1912.

73. Zu Oc 2408. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology: Washington. Bulletin 47: A Dictionary of the Biloxi and Ofo Languages, accomagnied with thirty-one Biloxi Texts and numerous Biloxi Phrases. By James Owen *Dorsey* and John R. *Swanton*. Washington 1912.

74. Zu P 150. 4°. Journal of the College of Science, Imperial University Tokyo. Vol. XXXI. Dec. 1911. T. Nakai: Flora Koreana. Tokyo. Meiji XLIV.

75. Zu P 522. *Wiedemann*, Eilhard. Kleinere Mitteilungen. — Zu Ibn al Haiṭams Optik. — Zur Beurteilung von Astrologie und Alchemie bei den Muslimen. — Über einen astrologischen Traktat von al Kindi. — Zur Optik von Kamâl al Dîn. — Zu den optischen Kenntnissen von Quṭb al Dîn al Schirâzi. — Über die Dimensionen der Erde nach muslimischen Gelehrten. — Aus der Botanik des muslimischen Volkes. — Über die Gestalt, Lage und Bewegung der Erde sowie philos.-astron. Betrachtungen von Quṭb al Dîn al Schirâzi. (SSAA. aus dem Archiv für die Gesch. der Naturwissenschaften und der Technik. Bd. 2 und 3. Leipzig 1910—12.) — Über den Grund, aus dem die Sterne bei Nacht sichtbar und bei Tage verborgen sind von Hibbat Allâh Ibn Malkâ al Jehûdi al Bagdâdi. — Über die erste Erwähnung der Dunkelkammer durch Ibn al Haiṭam. — Über das Leben von Ibn al Haiṭam und al Kindî. (SSAA. aus Jahrb. f. Photogr. u. Reproduktionstechnik f. d. J. 1909/1911. Halle a/S.) — Über den indischen Kreis. — Zu den Anschauungen der Araber über die Bewegung der Erde. (SA. Mitt. zur Gesch. der Medizin u. Naturwiss., Bd. X. XI. 1912.) — Zur Geschichte des Kompasses bei den Arabern. (SA. aus Verh. d. Deutschen Physikal. Gesellsch. XI. Braunschweig 1909.) — Zur Geschichte der Alchemie. (SA. Journal für prakt. Chemie, NF. 85. 1912.) — Die Schrift über den Qarasṭûn. (= Bibl. Mathem., III. Folge, XII. 1912.) — Über den Wert von Edelsteinen bei den Muslimen. (= Der Islam. II, 1911.) (Vom Verfasser.)

76. Zu P 524. *Wiedemann*, Eilhard. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XIX. Über die Brechung des Lichtes in Kugeln, nach Ibn al Haiṭam und Kamâl al Dîn al Fârisî. XX. Einige Biographien nach al-Baihaqi. XXI. Über eine astronom. Schrift von al Kindî. Über Vermessung nach Ibn Mammâti. XXII. Stücke aus den Mafâtîḥ al 'Ulûm. XXIII. Einiges aus al Gaubari. XXIV. Zur Chemie bei den

Arabern. XXV. Über Stahl und Eisen bei den muslimischen Völkern. XXVI. Über Charlatane bei den Muslimen nach al Ǧaubarī. (SA. aus den Sitzungsberichten der Physikal.-medizin. Societät in Erlangen. Bd. 42 [1910]. Bd. 43 [1911]. (Vom Verfasser.)

II. Andere Werke.

13062. Minnesskrift utgifven af Filologiska Samfundet i Göteborg på tioårsdagen af dess stiftande den 22 oktober 1910. (= Göteborgs Högskolas Årsskrift 1910: II). Göteborg. (R.) Af 105.

13063. *Ronzevalle*, Louis. Les emprunts turcs dans le Grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Andrinople. [Extrait du J. A. Juillet/Déc. 1911.] Paris 1912. (Vom Verfasser.) Eg 128.

13064. *Ronzevalle*, Louis. Les emprunts turcs … Mémoire lu au XVIe Congrès international des Orientalistes section XIe (Athènes 1912). (= Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth (Syrie). Extr. du tome V², pp. 571—588. (Vom Verfasser.) Eg 128a. 4⁰.

13065. S. *Krishnaswami* = Aiyangar. Ancient India. With an Introduction by Vincent A. Smith. London. Madras. 1911. (R.) Nf 218

13066. Ǧalāl ad-Dīn Rūmī, Maulānā. The Masnavī. By Jalālu 'd-Dīn Rūmī. Book II. Translated for the first time from the Persian into Prose, with a Commentary. By C. E. *Wilson*. Vol. I. Translation. Vol. II. Commentary. (= Probsthain's Oriental Series. Vol. III. IV. London 1910. (R.) Ec 1785.

13067. *Durand*, A., et *Cheikho*, L. Elementa Grammaticae Arabicae cum Chrestomathia, Lexico variisque notis auctoribus .. ed. altera emendata. Beryti 1912. (Von den Verfassern.) De 353².

13068. The Burney Papers. Printed by order of the Committee of the Vajirañāṇa National Library. (Printed for private circulation). Vol. I, 1—4. Bangkok 1910. Vol. II, 1—6. Bangkok 1911. 1912. (Von der Vajirañāṇa National Library.) Ng 874.

13069. *Macdonald*, Duncan Black. The Arabic and Turkish Manuskripts in the Newberry Library. Chicago 1912. (Vom Verfasser.) Bb 380.

13070. Schulz. *Babinger*, Franz. Friedrich Eduard Schulz. Ein hessischer Forschungsreisender und Orientalist 1799—1829. (SA. aus Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. 8. Bd. Darmstadt 1912. (Vom Verfasser.) Nk 804.

13071. Rauwolf. *Babinger*, Franz. Leonhard Rauwolf, ein Augsburger Botaniker und Orientreisender des sechzehnten Jahrhunderts. (SA. aus dem Archiv f. d. Gesch. der Naturwiss. u. d. Technik. 4. Band. Leipzig 1912. (Vom Verfasser.) Nk 690.

13072. *Hess*, J. J. Die Entzifferung der Thamūdischen Inschriften. Paris, Freiburg (Schweiz) 1911. (= SA. aus Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. XXXIII.) (R.) De 12610. 4⁰.

13073. *Goldziher*, I. Education (Muslim). [SA. aus Hastings Encyclopaedy of Religions and Ethics.] (1912) (Vom Verfasser.) Ne 195. 4⁰.

13074. *Strothmann*, R. Kultus der Zaiditen. Straßburg 1912. (Vom Verfasser.) Hb 1018.

13075. Karagöz. — ǧüz 1: Karagözün diwaneliji. gajet gülünğlü. jirmi hikajetden ybaret olağakdyr. Asia kütübhanesi hurrijet mutalaa hanesi. Hajal jahod Karagözün son perdesi. Muharriri Behič-kadar. Matbaasy Der-

i-seadet. — ğüz 2: Karagözün fotografğylyğy . . . — ğüz 3: Karagözün Bej-oğlu safasy . . . — ğüz 4: Karagözün Kathanede dajak jemesi . . Muharriri Salih — ğüz 5: Karagöz kuš dilinde, gajet ejlenğeli we gülünğlü hikajet-dir. Fursat 5. Muharriri Salih. (Von Prof. Dr. Jacob-Kiel.) Fa 2840.

13076. *С. Патканов*. О приростѣ инородческаго населенія Сибири. Статистическіе матеріалы для освѣщенія вопроса о вымираніи первобытныхъ племенъ. Изданіе Императорской Академіи Наукъ. С.-Петербургъ 1911. (Von der Kaiserl. Akademie der Wiss. Petersb.) Ob 2485. 4⁰.

13077. *Juynboll*, H. H. Supplement op den Catalogus van de Sundaneesche Handschriften en Catalogus van de Balineesche en Sasaksche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Leiden 1912. (Von der Bibliothek.) Fa 6506.

13078. Ibn al-ʿArabī Muḥjī ad-Dīn. The Tarjumán al-ashwáq, a collection of mystical odes by Muḥyi'ddín ibn al-ʿArabí. Ed. from three Mss. with a literal version of the text and an abridged translation of the author's Commentary thereon by Reynold A. *Nicholson*. London 1911. [= Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XX.] (R.) De 5926.

13079. *Koschaker*, Paul. Babylonisch-Assyrisches Bürgschaftsrecht. Ein Beitrag zur Lehre von Schuld und Haftung. [Festschrift der K. K. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1908/09 aus Anlaß der Wiederkehr des Jahrestages ihrer Vervollständigung]. Leipzig. Berlin 1911. (R.) K 805.

13080. The Science Reports of the Tôhoku Imperial University. Sendai, Japan. Vol. 1, 2. 1912. P. 397. 4⁰.

13081. Tribes, The lost ten, in America. Transcript from an Old Record, with introductory Remarks by George Alexander *Kohut*. [Repr. from Sixth Annual number, The Jewish Tribune, Portland, Oregon. Dec. 17. 1909]. Nd 580. 4⁰.

13082. *Schulthess*, Friedrich. Zurufe an Tiere im Arabischen. [Aus dem Anhang zu den ABA. 1912.] Berlin 1912. (Vom Verfasser.) De 1160. 4⁰.

13083. Zār-drucke. 1. riwājat maḍārr az-zār bi-ḳalam *Muḥammad Ḥilmī Zain ad-Dīn*. Kairo 1903. — 2. az-zār az-zārr. jaḥtawī ʿalā zağal adabī fakāhī jumaṯṯil ğamiʿ mā jaʿtūnahu mašāʾiḫ az-zār min al-aʿmāl allatī jaḫğal minhā wağh al-insānija wağumlat nawādir wa anāšīd. ṭubiʿa ʿalā nafaḳat ğāmiʿihi Amīn as-Sajjid Aḥmad az-Zajjāt. — 3. Kitāb bidaʿ al-fağār fī ḥaflat az-zār . . . . taʾlīf al-ḥarīf al-ḫafīf aẓ-ẓarīf *Kāmil afandī Darwīš.*. Kairo 1911. — 4. al-ğinn wa ʾl-mandal waʾz-zār. mabāḥiṯ ʿalamija ḫuṣūṣan fī ʾt-tanwīm al-mağnāṭīsī wa ʾr-rūḥ, biḳalam *Muḥammad Ḥusain*. ṭubiʿa ʿalā nafaḳat ḥaḍrat ʿAlī afandī Maḥmūd al-Ḥaṭṭāb al-kutubī . . . bi ʾl-Iskandarija. (Von Dr. Kahle-Halle.) De 12020.

13084. *Leander*, Pontus. Hebraisk Grammatik. Stockholm 1911. (Durch Kauf.) Dh 692.

13085. *Giles*, Lionel. An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopaedia Ch'in ting ku chin t'u shu chi ch'êng. Printed by Order of the Trustees of the British Museum. London 1911. (R.) Ng 118. 4⁰.

Protokollarischer Bericht über die am 11. Oktober 1912 zu Jena abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Die Sitzung beginnt 9[30] im Auditorium 3 der Universität in Jena. Zum Vorsitzenden wird Prof. Dr. Hultzsch-Halle gewählt, zu seinem Stellvertreter Prof. Dr. Zimmern-Leipzig; zu Schriftführern Prof. Dr. Ungnad-Jena und Dr. Strothmann-Pforta; zu Rechnungsrevisoren Hofrat Prof. Dr. Wilhelm-Jena und Prof. Dr. Weißbach-Leipzig.

Liste der Teilnehmer s. in Beilage A.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstande ausscheidenden Herren Kuhn, Praetorius, Windisch werden durch Akklamation wiedergewählt.

Der Gesamtvorstand setzt sich demgemäß z. Z. aus folgenden Mitgliedern zusammen:

gewählt in Halle 1910	Posen 1911	Jena 1912
Brockelmann	Erman	Kuhn
Fischer	Kirste	Praetorius
Hultzsch	Reinisch	Windisch
Zimmern	Stumme	

Auf Anregung Prof. Steindorff's wird beschlossen, an Herrn Hofrat Prof. Dr. Reinisch, Ehrenmitglied der D. M. G., zu seinem 80. Geburtstage (26. X. 1912) ein Glückwunschtelegramm zu senden.

2. Zum Ort der nächsten Versammlung wird Marburg bestimmt, woselbst die Allg. Versammlung der D. M. G. gleichzeitig mit der Versammlung der Deutschen Philologen und Schulmänner tagen wird.

3. Prof. Hultzsch verliest den Bericht des Schriftführers für 1911/12 (Beilage B).

Dem Antrage Hultzsch's, die bisherige Unterstützung der Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde für weitere drei Bände — d. h. für die Bände 50, 51 und 52[1]) — fortzusetzen, wird — nach einigen Worten weiterer Begründung seitens Steindorff's — beigestimmt.

Durch die Höhe der Rückstände an Mitgliederbeiträgen veranlaßt, schlägt Prof. Zimmern vor, daß künftighin die Firma F. A. Brockhaus alljährlich den Mitgliedern zugleich mit dem ersten Heft der Zeitschrift ein Postanweisungs-

1) ZDMG. 65, S. LVIII, Anm. 1 sub 1 muß es heißen „Band 49 (Band für 1911)“ statt „Band 49 (Band für 1912)“.

formular senden möge, um auf diese Weise an die Zahlung zu erinnern. Prof. Delbrück's Antrag, daß der Vorstand diese Angelegenheit mit der Firma F. A. Brockhaus berate, wird angenommen.

4. Prof. Stumme verliest hierauf den Redaktionsbericht für 1911/12 (Beilage C).

5. Prof. Stumme verliest, an Stelle des am Erscheinen verhinderten Herrn Dr. Kahle, den Bibliotheksbericht für 1911/12 (Beilage D). Prof. Hultzsch teilt im Anschluß hieran mit, daß Prof. Brockelmann sich bereit erklärt habe, die Bearbeitung des Katalogs der Bibliothek der arabischen Handschriften zu übernehmen, falls sich kein anderer Bearbeiter finde.

6. Prof. Stumme verliest alsdann den Kassenbericht für 1911/12 (Beilage E), der den beiden Rechnungsrevisoren zur Nachprüfung übergeben wird.

Darauf wird die Sitzung 10^{05} unterbrochen.

Die Sitzung wird um 2 Uhr wieder aufgenommen. Auf Antrag der Revisoren wird der Kassenführung Entlastung erteilt.

Die Sitzung wird um 2^{05} geschlossen.

Die Vorsitzenden	Die Schriftführer
E. Hultzsch. Zimmern.	Ungnad. Strothmann.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 11. Oktober 1912 in Jena[1]).

1. B. Delbrück.
2. Eugen Wilhelm.
3. F. H. Weißbach.
4. H. Stumme.
5. E. Hultzsch.
*6. Hans Hultzsch.
7. H. Zimmern.
8. G. Steindorff.
9. P. Schroeder.
10. R. Strothmann.
11. A. Ungnad.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1911—1912.

Seit dem letzten Jahresbericht (Bd. 65, S. LVIII f.) sind der D. M. G. 22 Personen (Nr. 1474—1495) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Zu Ehrenmitgliedern ernannte der Gesamtvorstand die Herren Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Julius Wellhausen in Göttingen und Hofrat Prof. Dr. Ignaz Goldziher in Budapest. Ihren Austritt erklärten die Herren Blumenthal, Freih. v. Lichtenberg, von Negelein und Trechsel. Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder Herrn Dr. theol. Georg Behrmann, Hauptpastor

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Nichtmitglieder sind mit * bezeichnet.

in Hamburg, Herrn Prof. Hope W. Hogg in Manchester, Herrn Hofrat Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, und Herrn Pfarrer Otto Siegesmund in Posen.

Am 1. Januar 1912 zählte die D. M. G. 475 Mitglieder (d. i. 17 mehr als im Vorjahr), darunter 13 Ehrenmitglieder und 29 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft unterstützte im Jahre 1911 die *Enzyklopädie des Islām* mit ℳ 300 und die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* mit ℳ 400.

Von der ZDMG. wurden 562 Exemplare an Mitglieder und Gesellschaften versandt und 151 Exemplare an Buchhändler abgesetzt. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab ℳ 3726.85, wovon 10⁰/₀ als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind. Der somit verbleibende Erlös von ℳ 3354.17 steht um ungefähr ℳ 400 hinter dem Erlös des Vorjahres zurück. Der Kassenbestand hat sich auch im verflossenen Jahre noch nicht recht gehoben, so daß es nicht möglich war, die Druckrechnungen für die beiden letzten Hefte von Bd. 65 noch im Rechnungsjahre 1911 zu zahlen. Vielmehr mußte ein Schuldposten von 3786.97 in das neue Jahr übernommen werden. Dabei erscheinen unter den Aktiva leider nicht weniger als ℳ 829.58 für rückständige Mitgliedbeiträge. Unter diesen ungünstigen Umständen konnte an die Fortsetzung unserer Abhandlungen und die Unterstützung neuer Veröffentlichungen zunächst nicht gedacht werden[1]). Trotzdem empfiehlt der geschäftsführende Vorstand die Bewilligung der von Herrn Prof. Steindorff beantragten Unterstützung der *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* auf drei weitere Jahre (für die Bände 50—52) mit je ℳ 400.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von ℳ 350 am 4. März 1912 an Herrn Dr. Hans Bauer in Bonn (jetzt in Halle a/S.) verliehen.

E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1911—1912.

Wer in den bis jetzt fertig vorliegenden Heften des heurigen Jahrganges der ZDMG. nach dem „Wissenschaftlichen Jahresbericht von 1911“ Ausschau hält, wird entdecken, daß dieser (Assyriologie, die abessinischen Dialekte mit dem Sabäo-Minäischen und Ägyptologie umfassend) in Heft II erschienen ist; dies soll auch in Zukunft immer so sein. Jene, vonseiten ihrer Verfasser nicht wohl früh im Jahre lieferbaren Berichte verzögerten nämlich das pünktliche Erscheinen des Heftes I stets in unliebsamer Weise und der Erscheinungstermin von Heft II (welches wegen rechtzeitiger Einladung zur Hauptversammlung laut § IV der Statuten jeweilig spätestens Ende Juni in den Händen der Mitglieder befindlich sein muß) rückte infolgedessen immer allzusehr an den von Heft I heran. Mit der neuen Maßnahme der Aufnahme des Wissenschaftlichen Jahresberichtes in Heft II ist allen jenen Übelständen abgeholfen: Heft I kann früh

1) Doch s. den Redaktionsbericht (speziell S. XL, Z. 3—10).

Fortsetzung der Beilage C siehe Seite LX.

Beilage E.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1911.

Einnahmen.

Betrag	Einzelposten	Gegenstand
28522 ℳ 42 ₰		Kassenbestand vom Jahre 1910
	274 ℳ 65 ₰	rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1909/1910
	6282 „ 29 „	Jahresbeiträge für das Jahr 1911
6556 „ 94 „		Summa der eingegangenen Beiträge
240 „ — „		Beitrag von einem Mitglied auf Lebenszeit
	11 ℳ — ₰	rückständige Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf die Jahre 1909/1910
	265 „ — „	Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf das Jahr 1911
276 „ — „		Summa der eingegangenen Porti
15 „ — „		Porto von einem Mitglied auf Lebenszeit
35 „ 48 „		Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1911, lt. statutenmäßigem besonderen Kassabuch und geprüftem Abschluß:
	11823 ℳ 81 ₰	Bestand nach der Rechnung pro 1911
	11788 „ 33 „	„ „ „ „ „ 1910
	35 ℳ 48 ₰	Zuwachs pro 1911 w. o.
576 „ — „		Zinsen auf Wertpapiere
3045 „ — „		Unterstützungen:
	1800 ℳ — ₰	von der Königl. Preuß. Regierung (einschl. ℳ 300,— für den Buchwart)
	900 „ — „	von der Königl. Sächs. Regierung
	345 „ — „	von der Königl. Württembergischen Regierung
	3045 ℳ — ₰	Summa der Unterstützungen

Ausgaben.

Betrag	Einzelposten	Gegenstand
2680 ℳ 58 ₰		Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Bd. 64, Heft 3 und 4
249 „ 25 „		des Katalogs der Bibliothek (der pers. Hss.)
	7228 ℳ 80 ₰	Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 65, Heft 1—4
	56 „ 35 „	des Sonderabdrucks Hertel
	7285 ℳ 15 ₰	Summa der Druckherstellungskosten
		Hiervon im Jahre 1912 verrechnet:
	3786 ℳ 97 ₰	für „Zeitschrift“ Band 65, Heft 3/4
3498 „ 18 „		
700 „ — „		Unterstützung orientalischer Druckwerke
1273 „ 92 „		Honorare für die „Zeitschrift“, Band 65 und frühere Bände, inkl. Korrekturen
2250 „ — „		Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten (einschl. ℳ 300,— für den Buchwart)
150 „ — „		Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse
300 „ — „		Heizung der Bibliothek
479 „ 07 „		Buchbinderarbeiten (inkl. derer für die Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.)
72 „ 55 „		Reisespesen
	448 ℳ 55 ₰	Porti etc. von F. A. Brockhaus verausgabt
	184 „ 01 „	Porti etc. in Halle gezahlt
632 „ 56 „		Porti etc. insgesamt

210 „ — „ Geschenk des Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Windisch für die Jahre 1910/1911
35 „ 25 „ Kursdifferenzen, Beilagegebühr usw.
1000 „ — „ Darlehen des Herrn H. S.
3726 „ 85 „ Absatz der Publikationen

44238 ℳ 94 ₰ Summa der Einnahmen. Hiervon ab:
14826 „ 01 „ Summa der Ausgaben

29412 ℳ 93 ₰ verbleibt Bestand
und zwar:
16600 ℳ — ₰ in Wertpapieren
11823 „ 81 „ Vermögen des Fleischer-Stipendii
989 „ 12 „ in bar

29412 ℳ 93 ₰ w. o.

1000 „ — „ Darlehenrückzahlung an Herrn H. S.
408 „ 50 „ insgemein: für Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen
1131 „ 40 „ Provision der Buchhandlung F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 30./6. 1912

14826 ℳ 01 ₰ Summa der Ausgaben.

Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1911.

Aktiva.

29412 ℳ 93 ₰ Kassenbestand
829 „ 56 „ Rückständige Mitgliederbeiträge und Porti

30242 ℳ 49 ₰

Passiva.

G. Kreysing, Leipzig
3786 ℳ 97 ₰ Rechnung für Band 65, Heft 3/4
487 „ 57 „ Honorare, noch zu zahlen
25967 „ 95 „ Vermögen

30242 „ 49 ₰

25711 ℳ 83 ₰ Vermögen am 31./12. 1910
25967 „ 95 „ Vermögen am 31./12. 1911

256 ℳ 12 ₰ Zuwachs.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

im Jahre erscheinen und Heft II etwa schon am 1. Juni. Als idealste Erscheinungstermine schweben dem Redakteur sogar die Iden des Februar, Mai, August und November[1]) vor.

Obwohl sich die finanziellen Verhältnisse unsrer Gesellschaft noch nicht sehr bedeutend gebessert haben, gingen wir zuletzt doch darauf ein, eine Arbeit für die „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ anzunehmen. Die betr. Arbeit — Herrn Dr. Isidor Pollak's Ausgabe der Hermeneutik des Aristoteles in arabischer Sprache — wird als Nr. 1 den XIV. Band jener Serie eröffnen, etwa $3^1/_2$ Bogen umfassend. Ein allzulanges Aussetzen im Publizieren von Heften jener Serie kann für die D. M. G. — oder richtiger für deren Bibliothek — unangenehme Folgen haben.

Vollständig fertig kann ich heute den von Herrn Prof. R. Simon unter großem Aufwand von Fleiß und Zeit verfaßten Index zur Kāṭhakamausgabe Prof. L. v. Schroeder's vorlegen. Der Druck dieses, 233 Seiten umfassenden Buches[2]) wurde uns in dankenswertester Weise durch das hohe Präsidium der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien ermöglicht, welches Herrn Prof. v. Schroeder, Mitgl. der Akad., eine namhafte Summe für die Herstellung dieser wichtigen Zugabe zu seinem dreibändigen Werke bewilligte.

Die Firma G. Kreysing war nach wie vor bemüht, alle unsre an sie gerichteten Wünsche in koulantester Weise zu befriedigen; ihr jetziger Alleinchef, Herr Dr. jur. Fritz Fikentscher — im März dieses Jahres war Herr Hans Kreysing aus der Firma G. Kreysing ausgetreten, um sich ganz seinem Verlagsgeschäfte widmen zu können, — hat sich (und wie er uns mitteilte, nur schweren Herzens) dazu entschlossen, uns gegenüber den neuen Buchdruckertarif in Anwendung zu bringen, der eine Erhöhung der Herstellungskosten unsrer Publikationen um ev. 15% mit sich bringt.

Hans Stumme.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1911—1912.

In der Bibliothek gingen 273 Fortsetzungen zu 168 Nummern ein, der Bücherbestand hat sich um 133 Werke (12952—13085) vermehrt. Es sind während des Berichtsjahres aus den Beständen der Bibliothek 491 Bände und 5 Handschriften entliehen worden; im ganzen waren 52 Handschriften an 10 Mitglieder der Gesellschaft ausgeliehen. 20 Handschriften waren aus 6 Bibliotheken erbeten worden zur Bearbeitung in den Räumen der Bibliothek. Das Arbeitszimmer war meist gut besucht.

P. Kahle.

---

1) Dem Redakteur wurde von verschiedener Seite vorgeschlagen, daß er, wenn Heft III von nun an schon im August erscheinen werde, in jenem Hefte die Einladung zur Hauptversammlung wiederholen möge. Diesem Wunsche wird die Redaktion gern nachkommen.

2) Den genauen Titel des Buches s. S. 797 dieses Heftes.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1912 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1494 Herr D. van Hinloopen Labberton, Lehrer der Javanischen Sprache am Gymnasium Willem III in Batavia, Buitenzorg, Java,

1495 Herr Dr. Luigi Suali in Pavia, Piazza Castello 14,

1496 Herr Carl Schoy, Dr. der Technischen Wissenschaften, Gymnasial-Oberlehrer in Essen a/R., Rosastr. 46, und

1497 Herr Dr. theol. et phil. Rudolf Kittel, Geh. Kirchenrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Rosentalg. 13 I.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:
Herrn Prof. Dr. van den Ham in Groningen und
Herrn Pfarrer O. Siegesmund in Posen.

Ihren Austritt erklärten Herr Herbert Loewe in Cambridge und das Alttestamentliche exegetische Seminar der Univ. Leipzig.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Azimuddin Ahmad, Khaja Kalau, Patna City, Indien (c/o Maulavi Fahimuddin Ahmad),

Herr Senekerim ter-Akopian in Tebriz, Persien,

Herr Prof. Dr. W. Barthold in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4. Linie, 19 Qu. 3,

Herr Dr. G. Bergsträßer in Leipzig, Körnerstr. 33 III r,

Herr Prof. Dr. F. W. Freiherr v. Bissing in München, Georgenstr. 12,

Herr Dr. W. E. Crum in Wien, IV, Johann Straußg. 28,

Herr Prof. Dr. R. Geyer in Wien, XVIII/1, Türkenschanzstr. 22,

Herr Prof. Dr. K. Glaser in Graz, Strassoldog. 10,

Sir George A. Grierson, K. C. I. E., Ph. D., D. Litt., Rathfernham, Camberley Surrey, England,

Herr cand. phil. A. Gundermann in Leipzig, Dufourstr. 15 III,

Herr Prof. Dr. Paul Haupt, Longwood Circle, Roland Park, Baltimore, Md., U. S. A.,

Sir Albert Houtum-Schindler, K. C. I. E., Petersfield, Fenstanton, Hunts, England,

Captain D. L. R. S. Lorimer, Political Department, Quetta, Beluchistan, Indien,

Herr Prof. Dr. E. Mahler in Budapest, IX, Ferenczkörút 24,

Herr Dr. S. Ochser, k. k. Gymnasiallehrer in Tarnopol, Galizien,

Herr J. van Oordt in Cairo, Sharia Zeroudachi,

Herr Dr. Karl Philipp in Cottbus, Kaiser Friedrichstr. 22 I,

Herr Dr. N. Reich, p. A. Portier der Univ. München,

Herr Dr. R. Růžička in Prag, Chodska 27,

Herr Pfarrer A. Siegel in Unterlauter (S.-Coburg),

Herr Prof. Dr. V. Sixta in Wittingau in Böhmen,

Sir Aurel Stein, K. C. I. E., Ph. D., D. Litt., D. Sc., Superintendent, Archaeological Survey, Frontier Circle, Peshawar, Indien,

Herr Prof. Dr. C. Steuernagel in Halle a/S., Victoriastr. 9,

Herr stud. V. Sukthankar in Charlottenburg, Weimarer Str. 18 II,

Herr Dr. H. Torczyner in Wien, II, Gr. Sperlg. 6,

Herr Prof. Dr. M. Vasmer in St. Petersburg, Storona, Bolschaja Wulfova 4, W. 34,

Herr Dr. J. Ph. Vogel in Amsterdam, Messrs Thos. Cook & Son, und

Herr Dr. O. G. von Wesendonk, p. A. Herrn Justizrat Schubert in Dresden-A., Seestr. 9 II.

Verzeichnis der vom 2. August bis 5. November 1912 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 370. 4°. Titeldrucke, Berliner . . . . Orientalische Titel. Berlin 1912. C. No. 2.
2. Zu Ab 326a. Catalogus der Koloniale Bibliotheek van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië en het Indisch Genootschap. 4e Opgave van Aanwinsten sedert het afsluiten van den Catalogus. s'Gravenhage 1912. (Vom Institunt.)
3. Zu Ae 183. *Harrassowitz*, Otto, Bericht über neue Erwerbungen. Neue Serie Nr. 8 (Nr. 82). Oktober 1912. Leipzig.
   Bücher-Katalog 352 (Persien) 1912.
4. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List and Book Review. Vol. XXIII. Nos. 5—6. 7—8. 1912. London.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1912. Heft 2. Geschäftliche Mitteilungen 1912. Heft 1. Berlin 1912.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XXI. Fasc. 3°—4°. Roma 1912.
7. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIe Série. 1912: No. 12. 13. 14. St.-Pétersbourg.
8. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Vol. VIII. No. 15. Vol. XI. No. 1. St.-Pétersbourg 1911. 1912.
9. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1912. XXII—XXXVIII. Berlin 1912.
10. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Historische Klasse. 166. Band, Abh. 3. 167. Band, Abh. 4. 168. Band, Abh. 6. 169. Band, Abh. 4. 5. 170. Band, Abh. 3. 8. 9. Wien 1911.
11. Zu Af 3. 4°. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. III. *Westermann*, D., Die Sudansprachen. Eine sprachvergleichende Studie. Hamburg 1911. (R.)
    (Das unter Nr. 13027 verzeichnete Buch ist entsprechend umsigniert worden).
12. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society . . . Vol. L. April/June, July 1912. No. 204. 205. Philadelphia 1912.
13. Zu Af 155. Skrifter utgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Band X: 1. 2. (Persson, P. Beiträge zur Indogermanischen Wortforschung). Band XIII. Uppsala. Leipzig 1910—1912. (Von der Universitäts-Bibliothek Uppsala.)

14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 120. Serie III, Vol. IX. Anno XVI. Fasc. II. (1912). Roma.

15. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 66, vierde Aflevering. Deel 67, tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1912.

16. Zu Bb 608e. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Naamlijst der Leden op 1. Augustus 1912. o. O. u. J.

17. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome XI, nos. 3—4. Hanoi 1911. Tome XII, no. 1. [Études sur la Phonétique historique de la langue Annamite. Les Initiales. Par Henri Maspéro]. Hanoi 1912.

18. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Thirtieth Volume. Part III. June 1910. Thirty second Volume. Part. III. September 1912. New Haven.

19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1912. London.

20. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome XIX. No. 3. Paris.

21. Zu Bb 800. 4°. Literatur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. Peiser. Fünfzehnter Jahrgang. Nr. 8. 9. 10. Leipzig 1912.

22. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-Lettres-Arts. XV[e] année. No. 8. 9. 10. Beyrouth 1912.

23. Zu Bb 823. Міръ Ислама. Изданіе Императорскаго Общества Востоковѣдѣнія. Подъ редакціей проф. *В. Бартольда.* Томъ I, No. 3. С.-Петербургъ 1912.

24. Zu Bb 880. Société Internationale de Dialectologie Romane. Revue de Dialectologie Romane, dirigée par A. Alcover . . . publiée . . . par B. *Schädel.* No. 14 = Tome IV, No. 2. Bruxelles 1912. — Bulletin . . . No. 14 = Tome IV. No. 2. Bruxelles 1912.

25. Zu Bb 890. The Light of Truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review, a Monthly Journal Devoted to the Study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Indo-Dravidian Culture and the Organ of the Śaiva-Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XII. No. 12. Vol. XIII. No. 1. 2. 3. Madras 1912.

26. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLIX. 1911. Aflevering 3 en 4. Batavia | 's Gravenhage 1911.

27. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde . . . Deel LIV. Aflevering 3 en 4. Batavia | 's Hage 1912.

28. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes.* Vol. XIII. No. 2 Leide 1912.

29. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechsundsechzigster Band. III. Heft. Leipzig 1912. (2 Expl.)

30. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXVI. Band. Wien 1912.

31. Zu Bb 1200, a, 30. al-Jāfi'ī. Marhamu 'l-'Ilali 'l-Mu'dila by al-Imām Abû Muḥammad 'Abdullah bin As'ad al-Yāfi'ī. Edited by E. *Denison Ross.* Fasc. I. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series. No. 1246.]

32. Zu Bb 1200, s. 35. [al-Maqdisī] Aḥsanu-t-taqāsīm fī ma'rifati-l-aqālīm known as al-Muqaddasī. Translated from the Arabic and edited by G. S. A. *Ranking* and R. F. *Azoo*. Vol. I. Fasc. IV. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1258.]

33. Zu Bb 1200, p. 4. 'Abd al-Bāqī Nahāvandī, Mullā. The Ma'āṣir-i-Rahīmī. Edited with preface and notes by M. *Hidayet Husain*. Part. I. Fasc. I. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1214.]

34. Zu Bb 1200, p. 26. Abu'l-Faḍl 'Allāmī. The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl. Translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. II. Fasc. VII, Vol. III. Fasc. I. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1245. 1253.]

35. Zu Bb 1200, p. 38. Bairam Ḫān. The Persian and Turki Divāns of Bayam Khān, Khān Khānān. Edited by E. *Denison Ross*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1241.]

36. Zu Bb 1200, p. 50. Ġulām Muḥammad Dihlavī. The Tadhkira-i-Khushnavīsān of Mawlānā *Ghulām Muḥammad Dihlavī*. Edited with prefaces, notes and indices by M. *Hidayet Husain*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1233.]

37. Zu Bb 1200, p. 53. Ḫāfī Ḫān, Muḥammad Hāsim. The Muntakhab-al-Lubāb of Khāfī Khān. Edited by T. W. Haig. Part. III. Fasc. I. Calcutta 1909. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1219.]

38. Zu Bb 1200, p. 55. Hāšimī. The Faras-Nāma of Hāshimī. Edited in the Original Persian with English notes by D. C. Phillott. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1250.]

39. Zu Bb 1200, p. 58. Mahdī 'Alī Ḫān. The Mabāni 'l-Lughat. Being a Grammar of the Turki language in Persian. By Mirzā Mehdi Khān. Edited by E. *Denison Ross*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1225.]

40. Zu Bb 1200, s. 33. Anantabhaṭṭa, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. II. Fasciculus IV. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1234.]

41. Zu Bb 1200, s. 71. Aśvaghoṣa. Saundaranandam Kāvyam by Ārya Bhadanta *Aśva Ghoṣa*. Edited by *Haraprasāda Shāstrī*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series. No. 1251.]

42. Zu Bb 1200, s. 94. Bhāsardajna. Nyāyasāraḥ, by Ācārya *Bhāsarvajna*. Together with the Commentary called Nyāyatātraryadīpikā by Jayasiṃha Sūri. Edited by *Satis Chandra Vidyabhusana*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1240.]

43. Zu Bb 1200, s. 97. Bhavananda Siddhantavagisa. Tattvacintāmani Didhiti Prakasa. With Tattvacintamani and Didhiti. Edited by *Guru Charana Tarkadarshanatirtha*. Vol. I. Fasc. I. II. III. Calcutta 1910. 1911. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1254. 1261. 1266.]

44. Zu Bb 1200, s. 170. Gadadhara Bhattacharyya. Tattvacintāmani Didhiti-Vivriti. With Tattvacintamani and Didhiti. Edited by *Kamakhyanatha Tarkavagisa*. Vol. I. Fasc. I. II. Calcutta 1910. 1911. [= Bibliotheca Indica, New Series 1260. 1265.]

45. Zu Bb 1200, s. 200². Gobhiliya Grihya Sutra. Grihyasangraha. An Appendix to the Gobhila Grihyasutra, with the Commentary by the editor. Edited by *Chandra Kānta Tarkālankāra*. (Second edition.) Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1230.]

46. Zu Bb 1200, s. 237. Haribhadra, Samaraicca Kahā. Edited by Hermann *Jacobi*. Fasc. III. Calcutta 1910. [= Bibliotheca, New Series, No. 1243.]

47. Zu Bb 1200, s, 243. Hemacandra. The Yogaśāstra, with the commentary called Svopajņavivarana. By Śrī *Hemachandrāchārya*. Edited by . . . *Çrī Vijaya Dharma Sūri*. Vol. I. Fasc. III. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1260.]

48. Zu Bb 1200, s, 255. Hemādri Caturvargacintāmaṇi. Prayascitta-khaṇḍam by *Hemādri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nātha Tarkābhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus X. Calcutta 1911. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1264.]

49. Zu Bb 1200, s, 385. [Kṣemendra]. The Avadāna Kalpalatā. With its Tibetan Version. Now first edited by *Sarat Candra Dás* and *Satís Chandra Vidyābhūsana*. Vol. I. Fasc. VIII. Vol. II. Fasc. VI. VII. VIII. Calcutta 1910. 1911. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1168, 1248, 1257, 1262.]

50. Zu Bb 1200, s, 395. Kumārila. The Tantra Vārttika of Kumārila Bhaṭṭa. Translated into English by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus VII. VIII. Calcutta 1910. [— Bibliotheca Indica. New Series, No. 1232, 1249.]

51. Zu Bb 1200, s, 505. [Pāṇini] Nāgeśabhaṭṭa, Mahābhāṣyapradīpoddyota by Nāgeça Bhaṭṭa. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*, Vol. IV. Fasc. I. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica. N. S. 1231.]

52. Zu Bb 1200, s, 635. Rudradeva of Kumaon, Rājā. Śyainika-Śāstra, or A Book on Hawking. Edited with an English Translation by *Haraprasāda Shāstri*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1252.]

53. Zu Bb 1200, s, 620. The Rasārṇavam edited by *Praphulla Chandra Ray* and Paṇḍita *Harischandra Kaviratna*. Fasc. III. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1238.]

54. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇa. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Acārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. VII. Fasc. IV, V. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1237. 1255.]

55. Zu Bb 1200, s, 705. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A theological and philosophical discourse of Buddha with his disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Vol. I. Fasc. XIV. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1247.]

56. Zu Bb 1200, s, 850. Tracts. Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit. Edited by *Haraprasād Shastrī*. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1226.]

57. Zu Bb 1200, s, 901, Vācaspati Misra, Tīrthacintāmani. Etited by *Kamalakrishna Smirtitirtha*. Fasc. I. Calcutta 1910. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1256.]

58. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.). 1912, 3. 17. Jahrgang. Leipzig 1912.

59. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie, fondée par Karl *Piehl*, publiée avec la collaboration de MM. *Baillet* . . . par Ernst *Andersson* — George *Foucart*. Vol. XVI. Fasc. IV. Septembre. V. Octobre 1912. Upsala. Paris. Leipzig. London. Marseille.

60. Zu Da 1207. *Lidzbarski*, Mark. Ephemeris für Semitische Epigraphik. Dritter Band. 4. Heft. Giessen 1912.

61. Zu Db 5778. Leben, Das, der Profeten nach der arabischen Legende. Aus den ersten Quellen zusammengetragen, ins Hebräische übersetzt und mit wissenschaftlichen Anmerkungen versehen von Dr. *J. Eisenberg*. Erscheint in Lieferungen in zwangloser Folge. 2. Lieferung: Das Leben Abrahams. o. O. 1912. (Vom Verfasser.)

62. Zu Eb 836. 8⁰. Yaśovijayajainagranthamālā (Sammlung von Jainatexten). Benares, Vīrasaṁvat 2438. Vol. 1, 33. 35/36.

63. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society for the year MCMXII—MCMXIII. First Part of the Sixth Volume. [New Series.] Printed Privately for the Members of the Gypsy Lore Society . . . Liverpool . . . at the Edinburgh University Press.

64. Zu Ed 1365. 4⁰. Handes amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Herausgegeben und redigiert von der Mechitaristen-Kongregation in Wien unter Mitwirkung zahlreicher Armenisten. XXVI. Jahrgang 1912. No. 8. 9. 10. Wien.

65. Zu Eg 330. 4⁰. *Βυζαντινα Χρονικα.* Византійскій Временникъ издаваемый при Императорской Академіи Наукъ подъ редакціею В. Э. *Регеля.* Томъ XVII. Вып. 1—4. 1910. *Παραρτημα του ιζ΄ Τομου.* No. 1. Actes de l'Athos. Actes de Chilandar, publ. par Louis *Petit* et B. *Korablev.* Санктпетербургъ 1911.

66. Zu Fd 530. Herkal, Chuo cha. Das Buch von Herkal. Transskribiert und übersetzt von Dr. C. G. *Büttner*. Herausgegeben von Carl *Meinhof*. (Schluß.) (SA. aus der Zeitschrift für Kolonialsprachen II, 4.) (Von Prof. Dr. Meinhof.)

67. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft. Fünfzehnter Band. Drittes und viertes Heft. Leipzig und Berlin 1912.

68. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome LXV, No. 3. Paris 1912.

69. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale. Nouvelle Série. Neuvième année. No. 4. Octobre 1912. Paris, Rome.

70. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome VII (XVII). 1912. No. 2. Dirigée par R. *Graffin* et F. *Nau*. Paris.

71. Zu Ia 128. Rivista Cristiana. Anno XXIX. No. 7—8. Firenze 1912.

72. Zu Ia 135a. 8⁰. Tijdschrift, Nieuw Theologisch. Onder Redactie van H. J. *Elhorst* . . . Eerste Jaargang. Afl. 4. Haarlem 1912.

73. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. *Steuernagel*. Band XXXV. Heft 3. 4. Leipzig 1912.

74. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. *Hölscher*. 1912. Nr. 4. 5. Leipzig.

75. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXXIV. Part 5. London 1912.

76. Zu L 228. 4⁰. *Neumark*, David, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. Zweiter Band, 1. Die Grundprinzipien II. 3. Buch: Attributenlehre. 1. Hälfte: Altertum. Berlin 1910.

77. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 348. 349. 350. IX. Band. (Nr. 7. 8. 9.) 1912.

78. Zu Mb 240. 4⁰. Записки нумизматическаго отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Издаваемыя подъ редакціею секретаря Отдѣленія *М. Т. Деммени*. Томъ I. Вып. IV. Томъ II. Вып. I—II. С.-Петербургъ 1910.

79. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. Neue Folge, Band IV, 1911. Der ganzen Reihe Band XLIV. Heft 3; Band V, 1912. Der ganzen Reihe Band XLV. Heft 1.

80. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XVI. 1912. Number 3. Norwood, Mass.

81. Zu Na 139a. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Volume III. Number 3. June 1912. Noorwood, Mass.

82. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XIX. Mai-Juin, Juillet-Août 1912. Paris 1912.

83. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XIX. Вып. IV. Томъ XX. Вып. I. II—III. IV. Томъ XXI. Вып. I. С.-Петербургъ 1910. 1911. 1912.

84. Zu Ne 145. 4°. Enzyklopaedie des Islām. Herausgegeben von M. Th *Houtsma*, T. W. *Arnold*, R. *Basset* und R. *Hartmann*. 14. Lieferung: Burhān al-Dīn—Čingiz-Khān. Leiden. Leipzig 1912.

85. Zu Ne 260. Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamitischen Orients. Herausgegeben von C. H. *Becker*. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band III. Heft 4. Straßburg 1912.

86. Zu Ng 874. The Burney Papers. Printed by order of the Vajirañāṇa National Library. (Printed for privat circulation.) Vol. III. Part I. Bangkok 1912.

87. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Generalregister der Bände I—C einschließlich der Bände I—IX des „Notizenblattes". Wien 1912.

88. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Herausgegeben von der Historischen Kommission der Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LXV. Band. Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins. III. Band. Wien 1912.

89. Zu Oa 48. 8°. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографіи. Томъ XXXV: Пѣсни Русскихъ Сектантовъ Мистиковъ. Сборникъ, составленный Т. С. *Рождественскимъ* и М. И. *Успенскимъ*. С.-Петербургъ 1912.

90. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XL. No. 2. August, No. 3. September. No. 4. October 1912. London.

91. Zu Oa 208. Revue Tunisienne. Dix-Neuvième Année. No. 94. Tunis 1912.

92. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1912. No. 7. 8. Berlin.

93. Zu Oc 30. 4°. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Band VII. 1912. Heft 4—5. Wien.

94. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XLII. 1912. January to June. London.

95. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. IX. No. 5. 6. Bombay 1912.

96. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von M. *Grunwald*. 15. Jahrgang, 3. 4. Heft. (Der ganzen Reihe 43. 44. Heft.) Wien 1912.

97. Zu P 150. 4°. Journal of the College of Science, Imperial University Tokyo. Vol. XXIX, Art. 2. XXX, Art. 2. XXXII, Art. 3. 6. 7. Tokyo. Meiji XLIV.

II. Andere Werke.

13086. Bhaṭṭojidīkṣita. The Siddhânta Kaumudi of Sri *Bhattoji Deekshita* with the Commentary Sri Bâlamanôramâ of Sri *Vasudeva Deekshita*. Pûrvârdham. Uttarârdham. Ed. and publ. by S. *Chandrasekhara Sastrigal*, Teppakulam. Trichinopoly 1910. 1911. 2 Bde. (Vom Herausgeber.) Eb 2361.

13087. Bhaṭṭojidīkṣita. Bâlamanôramâ. Sri Balamanorama Series No. 2. Ashtadhyayisutrapata with Ganas and Vartikas. Ed. and publ. by S. *Chandrasekhara Sastrigal*, Teppakulam, Trichinopoly 1912. (Vom Herausgeber.) Eb 2362.

13088. aš-Šaʻrānī ʻAbd al-Wahhāb, Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā. Kairo 1315. (Durch Kauf.) De 10318. 4⁰.

13089. aš-Šaʻrānī ʻAbd al-Wahhāb, Kitāb al-mīzān. a. R.: M. b. ʻAbd-ar-Raḥmān ad-Dimašqī, Raḥmat al-umma fī ʼḫtilāf al-aʼimma. Kairo 1328. (Desgl.) De 10319. 4⁰.

13090. *Nallinō*, Karlō. ʻIlm al-falak, taʼrīḫuhu ʻind al-ʻarab fī ʼl-qurūn al-wasṭī. mulaḫḫaṣ al-muḥāḍarāt allatī alqāhā bi ʼl-ǧāmiʻati ʼl-miṣrījati (= al-ǧāmiʻa ʼl-miṣrīja. As-sana ad-darāsīja 1909—1910). Gedruckt zu Rom 1911. Vier Teile. (Vom Verfasser.) De 9225.

13091. *Browne*, Edward G. The Persian Revolution of 1905—1909. Cambridge 1910. (R.) Nf 564.

13092. *Hjuler*, A. The Languages spoken in the Western Pamir (Shugnan and Vakhan) [SA. aus The second Danish Pamir-Expedition conducted by O. *Olufsen*]. Copenhagen 1912. (Vom Verfasser.) Ec 3010.

13093. Ibn Dānijāl, Muḥammad. Stücke aus Ibn Dānijāls Ṭaif al-ḫajāl, herausgegeben von Georg *Jacob*. 3. Heft: Die Eröffnungsszene aus ʻAgīb wa Ġarīb. Berlin 1912. (Vom Herausgeber.) De 6170.

13094. Dhanaṃjaya. The Daśarūpa, a Treatise on Hindu Dramaturgie. By Dhanaṃjaya. Now first translated from the Sanskrit with the Text and an Introduction and Notes by George C. O. *Haas*. (= Columbia University Indo-Iranian Series ed. by A. V. Williams *Jackson*. Vol. 7.) New York 1912. (Vom Verfasser.) Eb 2615.

13095. *Franchet*, L. Céramique primitive. Introduction à l'Étude de la Technologie. Leçons professées à l'École d'Anthropologie en 1911. Avec 26 Figures. Paris 1911. (R.) Oc 132.

13096. *Banse*, Ewald. Tripolis. Weimar 1912. (R.) Ob 599/10.

13097. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Commissie in Nederlandsch-Indië voor oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera. Oudheidkundig Verslag 1912 Erste Kwartal. Uitgegeven door het Bat. Gen. van Kunsten en Wet. Batavia | 's Hage 1912. Bb 901 a.

13098. *Pizzagalli*, A. M. Buddha e i dogmi del Buddhismo. Dalla Nuova Antologia 16 Luglio 1912. Roma 1912. (Vom Verfasser.) Hb 2598.

13099. Hoffmann. *Babinger*, Franz. Johann Joseph Hoffmann (1805—1878). Ein Würzburger Orientalist. Mit Bildnis. (SA. aus „Archiv des histor. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg. Würzburg 1912.) (Vom Verfasser.) Nk 427.

13100. *Schäfers*, Jos. Olivers, des Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina († 1227), Kenntnis des Mohammedanismus. (SA. aus Theologie und Glaube IV. 1912, Heft 7. Paderborn.) (Vom Verfasser.) Hb 989.

13101. Phra Maha Vidyadharm, A Translation and Commentary on the Kalyani Inscription in Pegu, by . . ., distributed at the Cremation of Phra Sasanobhana and Phra Dharmarajanuvatti. Bangkok 1912. (Von der Vajirayan National Library, Bangkok.) Ff 2786.

13102. Somdej Phra Buddha Ghosacariya. The Eight Questions of king Bedraja of Ayuddhya solved by . . . A. D. 1690 with a preface of H. R. H. Prince *Damrong*. Bangkok 1912, distributed at the Cremation of H. R. H. Prince Candrasudeb. (Von derselben) Ff 2801.

13103. Phraya Lidaya. „Traibhumi" Buddhist Cosmogony ascribed to . . ., king of Srisajanalay Sukhoday about 660 A. D. copied in 1778 in Bejrapuri. Editer with a preface of H. R. H. Prince Damrong and distributed at the Cremation of Their Royal Highnesses Princesses Prasansrisai & Prabaisrisaat, Bangkok 1912. (Von derselben.) Ff 2787.

13104. Festivals, The, of the twelve months by H. M. the lase king Chulalongkorn printed and distributed by Lady *Se* at the Cremation of Chao Phraya Nararatna rajmanit (To). With a preface of H. R. H. Prince Damrong. Bangkok 1912. (Von derselben.) Ff 2755.

13105. *Rescher*, O. Arabische Handschriften des Top Kapú Seraj [Privatbibliothek S. M. des Sultans] (SA. aus Rivista degli Studi Orientali Vol. IV.) Roma 1912. (Vom Verfasser.) De 183.

13106. *Rescher*, O. Über einige arabische Handschriften der Ḥamidié-Bibliothek. (SA. aus ZA. XXVII. Straßburg 1912.) (Vom Verfasser.) De 184.

13107. Čaó Žü-kuat. Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï, Translated from the Chinese and Annotated by Friedrich *Hirth* and W. W *Rockhill*. St. Petersburg 1912. (Von der Petersburger kaiserl. Akademie der Wissenschaften.) Ff 436. 4°.

13108. Ezechiel. *Cheminant*, P. Les Prophéties d'Ézéchiel contre Tyr (XXVI—XXVIII, 19). Thèse pour le Doctorat prés. à la Fac. de Théol. d'Angers. Paris 1912. (Von Prélat A. Legendre, Doyen de la Faculté de Théologie d'Angers.) Ic 835.

13109 Ezechiel. *Plessis*, Joseph. Les Prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte (XXIX—XXXII). Thèse pour le Doctorat prés. à la Fac. de Théol. d'Angers. Paris 1912. (Von demselben.) Ic 854.

13110. *Tiele*, C. P., The Religion of the Iranian Peoples. Part I. (From the German.) With *Darmesteter's* Sketch of "Persia" and *Goldziher's* "Influence of Parsism on Islam" (From the French). Translated by G. K. *Nariman*. Bombay 1912. (Vom Übersetzer.) Hb 2920.

13111. *Kittel*, Rudolf: habāqīra bichtābē ha-qodeš 'al pī masqanōtāha ha-jōtēr hiššūbōt me'ēt dibrē rāb rūdōlph qīṭel. targūm h—l. Wilna 1910 [1911]. [= hebr. Übersetzung von: die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen.] (Vom Verfasser.) Dh 5633.

13112. *Manassewitsch*, B. Lehrbuch der Arabischen Sprache, durch Selbstunterricht schnell und leicht zu erlernen. Theoretisch-praktische Sprachlehre für Deutsche . . . 4. neubearbeitete Auflage. [= Die Kunst der Polyglottie XXIII.) Wien und Leipzig. o. J. (R.) De 548[50].

13113. Datenbuch, Orientalistisches. Eine Sammlung von Geburts- und Todesdaten von Orientalisten seit den Anfängen der orientalistischen Sprachwissenschaft bis auf die Gegenwart in alphabetischer Anordnung. Herausgegeben von Arthur *Heyne*. Leipzig 1912. (R.) Nk 13.

13114. *Strack*, Herman L. Das Neue Testament und der Talmud. (= Theolog. Literaturblatt XXXIII, 5. 17. 21.) Leipzig 1912. (Vom Verfasser.) Ic 1880. 4°.

13115. *Braun*, K. Alkoholische Getränke der Neger in Deutsch-Ost-Afrika. [SA. aus Der Pflanzer, Zeitschr. f. Land- und Forstwirtschaft, VIII, 4.] (1912.) (Vom Verfasser.) Oc 410.

13116. *Braun*, K. Bericht über eine Reise durch die Bezirke Tanga und Amani. (SA. aus dem „Pflanzer" VII, 12.) (Vom Verfasser.) Oc 411.

13117. Adreßbuch, Offizielles, des deutschen Buchhandels. (Begründet von O. A. Schulz.) 73. Jahrg. 1911. Leipzig. (Von Prof. Dr. H. Stumme, Leipzig.) Aa 5.

13118. Zeitgenossen, Unsere. Wer ist's? Biographien nebst Bibliographien .... Begründet, redigiert und herausgegeben von Herrmann A. L. *Degener*. V. Ausgabe. Leipzig 1911. (Von Prof. Dr. H. Stumme, Leipzig.) Aa 200.

13119. Publications. University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. II. No. 1: Business Documents of Murashu sons of Nippur dated in the reign of Darius II. By Albert T. *Clay*. No. 2: Documents from the Temple Archives of Nippur dated in the reigns of Cassite rulers. By Albert T. *Clay*. Philadelphia 1912. (Vom Museum.) Db 575.

13120. *Unger*, Eckhard. Zum Broncetor von Balawat. (Diss.) Leipzig 1912. (Von Prof. Dr. Stumme, Leipzig.) Nc 235.

13121. Targum, Das, zum Propheten Jeremias in jemenischer Überlieferung von Ludwig *Wolfsohn*. (Diss.) Halle a/S. 1902. (Im Austausch.) Ic 1354.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Der indische Student.

Auf Grund der Dharmaśāstra- und Gṛhyasūtraliteratur

bearbeitet von

Dr. Karl Glaser.

Einleitung.

Die tägliche Lebensweise des Inders war durch sehr viele Vorschriften geregelt, welche anfangs wohl durch ihre Anwendung im täglichen Leben von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wurden, später aber doch der Schrift anvertraut werden mußten, indem die Bedeutung mancher sinnvollen Handlung vergessen, mancher Spruch 5 und Vers entstellt wurde. „Das indische Volk ist das einzige des ganzen Stammes, welches schon in früher Zeit die Sitte in besondere Schriften gefaßt hat und einen eigenen Zweig der Literatur besitzt, der ihr gewidmet ist", sagt Stenzler, „Über die Sitte", Rede zur akademischen Feier des Geburtstages seiner Majestät des 10 Königs Wilhelm am 22. März 1863, Breslau 1863. (Vergleiche auch Stenzler's *Indische Hausregeln*, I., Āçvalāyana p. 153.)

In dieser Rede weist Stenzler auf die Wichtigkeit dieser Partie der indischen Literatur in bezug auf Sitten und Gebräuche der verwandten Völker in den verschiedensten Phasen des menschlichen 15 Lebens hin: für jede derselben, von der Geburt bis zum Tode, sind die eingehendsten Bestimmungen getroffen. Um nur z. B. die Hochzeitsgebräuche herauszugreifen, so sei bemerkt, daß der indische Bräutigam seiner Braut das Brautkleid schenkt und von ihr ein Leinengewebe erhält; sie wird mit einem schwarzen und 20 roten Halsband geschmückt und ihr das Haar mit dem Stachel eines Stachelschweines gescheitelt und mit Wolle festgebunden. Der Bräutigam ergreift ihre Hand und führt sie um das Feuer. Nachdem sie das Opfermahl in das Feuer geworfen hatte, wird sie im feierlichen Zuge in ihr neues Heim geführt, wo sie mit Feuer und 25 Wasser empfangen wird: alle diese Handlungen, welche vielfach Analogien in den Gebräuchen der verwandten Völker haben, werden unter Rezitierung von Sprüchen ausgeführt.

„Das Rituale gibt uns auch sehr anschauliche Darstellungen von der Todtenbestattung, von den Sitten und Gebräuchen beim 30 Hausbau, bei der Ackerbestellung, beim Jahreswechsel, kurz, auf

allen Gebieten, in denen der Mensch sein Tun zur Sitte gestaltet". Mit Recht kann daher Kaegi, *Der Ṛigveda* (2. Aufl.) p. 136 sagen: „Die Gṛihyasûtra, von denen erst wenige publiciert sind, werden für die vergleichende Sittenkunde die größte Wichtigkeit 5 erlangen: mit ihrer Hülfe wird es möglich sein, manchen Brauch, sei es im Leben der classischen Völker, sei es im Ritus der katholischen Kirche, oder im heutigen Volksleben als uralt zu erweisen".

Enge verbunden mit dieser Gṛhyasûtraliteratur sind die Dharmaśâstra, erst durch M. Müller, *A History of Ancient Sanskrit* 10 *Literature* p. 106 f. als eigene Gruppe unterschieden und durch Bühler in der Einleitung zu West und Bühler, *A Digest of Hindoo Law*, Bombay 1867, bekannt gemacht. Beide Literaturgattungen gehören zu den Ausläufern der Vedaperiode.

Wenn auch Stenzler's Ausspruch in der eben zitierten Rede 15 richtig ist, „daß wir gegenwärtig erst im Anfange dieser Studien stehen und einige Zeit noch hingehen wird, ehe die Resultate derselben die Sicherheit und Klarheit gewinnen werden, durch welche sie geeignet sind, die Theilnahme des großen gebildeten Theiles der Nation in Anspruch zu nehmen", so ist es eben der anerkannten 20 Wichtigkeit dieser Literaturgattung zuzuschreiben, daß bereits einzelne Partien in Einzeldarstellungen bearbeitet wurden. Colebrooke gab schon im 2. Bande der Asiatic Researches 1801 auf Grund moderner Ritualwerke eine Übersicht der Hochzeitsgebräuche der Brahmanen. Es seien erwähnt: *Die Heiratsgebräuche der alten* 25 *Inder* von E. Haas in Weber's Ind. Studien, Bd. IV, p. 177—412, Berlin 1862. — *Vedische Hochzeitssprüche* von A. Weber. — *Die Todtenbestattung im indischen Alterthum* von R. Roth in ZDMG., Bd. 8, p. 467—475. — *Die Todtenbestattung bei den Brahmanen* von M. Müller, ebend., Bd. 8. — *De caerimonia* 30 *apud Indos, quae vocatur ǵatakarma* von Speyer, Lugd. Bat. 1872. — A. Weber, *Collectanea über Kastenverhältnisse in den Brâhmaṇa und Sûtra*, Ind Stud., X. — A. Hillebrandt, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1879. — Julius Schwab, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen 1886. — L. von 35 Schroeder, *Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker*, Berlin 1888. — B. W. Leist, *Altarisches Jus gentium*, Jena 1889. — M. Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛhyasûtra* 40 *und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern.* (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien; phil.-hist. Kl., Bd XL, Wien 1892.) — M. Winternitz, *On a Comparative Study of Indo-European Customs, with Folk-Lore* 45 *Congress 1891*, Papers and Transactions, London 1892, pp. 267—291. — Th. Zachariae, *Zum altindischen Hochzeitsritual* (WZKM., Bd. XVII, S. 135 ff. 211 ff.). — W. Caland, *Über*

Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Amsterdam 1888; *Altindischer Ahnenkult*, Leiden 1893; *Altindische Toten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam 1896. — Julius Jolly, *Recht und Sitte*, *Grundriß der indo-arischen Philologie*, Straßburg 1896. — P. v. Bradke, *Über das Mânava-Gṛhya-Sûtra* (in ZDMG., Bd. 36). — W. Caland, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana*, Leipzig 1903. 5

Von den Gṛhyasūtras sind folgende Ausgaben erschienen: *Indische Hausregeln*. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler. I. *Âçvalâyana*. Leipzig 1864—65. II. *Pâraskara*. Leipzig 1876 und 1878. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III., IV. und VI. Bd.) — *Das Çâṅkhâyanagṛhyasûtra*. Sanskrit und Deutsch von H. Oldenberg (im 15. Band der Indischen Studien). — *Śâṅkhâyana*, *Âśvalâyana Pâraskara*, *Khadira Gṛihya-Sûtra*. Translated by Hermann Oldenberg. Sacred Books of the East. XXIX. — *Gobhila*, *Hiraṇyakeśin*, *Âpastamba Gṛihyasûtra*. Translated by Hermann Oldenberg. Sacred Books of the East. XXX. — *Gobhila Grihya Sutra*, with a commentary by the editor. Edited by Chandra Kânta Tarkâlankâra. Calcutta 1910. — *Das Gobhilagṛhyasûtra*, herausgegeben und übersetzt von Friedrich Knauer. Dorpat 1884 und 1886. — *Das Gṛhyasaṃgrahapariçishṭa des Gobhilaputra*. Von M. Bloomfield. (In ZDMG., Bd. 35.) — *The Âpastambîya Gṛhyasûtra*. Edited by Dr. M. Winternitz. Under the Patronage of the Imperial Academy of Science of Vienna. 1887. — *Hiraṇyakeśin Gṛhyasûtra*. Edited by Dr. J. Kirste. Vienna 1889. — *Baudhâyana*, *Hiranyakeśin*, *Gautama*. Ed. with Critic. Notes and Index of Words by W. Caland. Fasc. 1—3. Calcutta 1904—5. — *Âpastamba*. The Srauta Sutra, belonging to the Taittiriya Samhita with the Commentary of Rudradatta edited by R. Garbe. Vol. I. II. Calcutta 1882, 1885. — 10 15 20 25 30

Die wichtigsten Ausgaben der Gesetzbücher.

Âpastamba. Aphorisms on the sacred law of the Hindus. Edited by G. Bühler. 2 vol. Bombay 1868—71. Zweite Auflage Bombay 1892—94. — *Baudhâyanadharmaśâstra* edited by E. Hultzsch. Leipzig 1884. (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. 8, Nr. 4). — *The Institutes of Gautama*. Ed. with an index of words by A. F. Stenzler. London 1876. 35

Von den vielen Ausgaben des Manu sei erwähnt: *Manudharmaśâstra*. Sanscrit text critically ed. accord. to the standard sanscrit comment. with crit. notes by J. Jolly. London 1887. — *Vâsishṭhadharmaśâstram*. Aphorisms on the sacred law of the Aryas as taught in the school of Vasishṭha. Ed. by A. A. Führer. Bombay 1883. 40

Übersetzungen.

The Sacred Laws of the Aryas, as taught in the schools of *Âpastamba, Gautama, Vâsishṭha and Baudhâyana.* Transl. by G. Bühler. Sacred Books of the East. Vol. II, XIV. — *The Laws of Manu.* Transl. with extracts from seven commentaries by G. Bühler. Sacred Books of the East. Vol. XXV. Oxford 1886. — *The Institutes of Vishṇu.* Translated by Julius Jolly. Sacred Books of the East. Vol. VII.

I. Einführung beim Lehrer.

α) Kleider. — β) Stab. — γ) Haartracht. — δ) Übergabe des Stabes. — ε) Einführung = zweite Geburt. — ζ) Bußen für die Vernachlässigung der Einführung.

Im Betreff des Alters, in welchem die Inder ihre Söhne beim Lehrer einführten, herrscht im allgemeinen eine große Übereinstimmung. Wie überhaupt das Kastenwesen in alle Lebensverhältnisse tief einschnitt, so war auch der Eintritt in die Schule in den verschiedenen Kasten von verschiedenen Altersstufen abhängig. Trotz der früher erwähnten allgemeinen Übereinstimmung muß man zwischen apodiktischen und alternativen Bestimmungen unterscheiden.

Für den Brāhmaṇasohn wurde das achte[1]), für den Kṣatriyasohn das elfte, für den Vaiśyasohn das zwölfte Lebensjahr verlangt; diese Forderung stellen apodiktisch auf Gobhila-Gṛhyasūtra[2]), Āpastambīya Gṛhyasūtra[3]), Manu Dharmaśāstra[4]), Vasiṣṭha Dharmaśāstra[5]), Baudhāyana Dharmaśāstra[6]) Āpastamba Dharmaśāstra[7]); bei den Brāhmaṇasöhnen lassen das achte oder zehnte Lebensjahr alternativ nur die Gṛhyasūtra des Āśvalāyana[8]), Śāṅkhāyana[9]) und Pāraskara[10]) gelten.

Der Vorgang beim Unterricht bei den alten Indern wurde sowohl populär als auch wissenschaftlich wiederholt behandelt; H. Oldenberg spricht darüber in seinem Werke: „Die Religion des Veda" an mehreren Stellen, besonders pp. 466—471; Alf. Hillebrandt in seinem Buch „Altindien, kulturgeschichtliche Skizzen", Breslau 1899, p. 100—116, ausführlicher und wissenschaftlich im „Grundriß der indoarischen Philologie", Abschnitt: „Ritualliteratur", p. 51—61, wo er bei der Besprechung der Aufnahme des Schülers, 1. das Betreten des Steines mit dem Spruch, 2. die Bekleidung mit dem neuen Gewand und Gürtel, 3. die Bekleidung mit dem Felle, 4. die Übergabe

1) Nur das Gṛhyasūtra des Hiraṇyakeśin I, 1, 1, 2 bestimmt für den Brāhmaṇa das siebente Jahr.

2) II, 10, 1—3. — Anm. Nach D. Winternitz, Das altindische Hochzeitsritual nach dem Āpast. Gṛh. p. 84 wird die Einführung auch *upākaraṇa*, die Schlußfeier *samāpana* genannt.

3) III, 10, 10, 1—3. 4) II, 36. 5) XI, 49—51, 71—73. 6) I, 2, 3, 7—9. 7) I, 1, 1, 18. 8) I, 19, 1—7. 9) II, 1, 1—8. 10) II, 2, 1—3.

mit dem Spruch, 5. die Speisung des Schülers, 6. die Wasserweihe, 7. das Zwiegespräch zwischen Lehrer und Schüler, 8. die Waschung, 9. die Einführung, 10. die Pflichten, 11. die Berührung des Herzens, 12. des Nabels, 13. das Flüstern ins Ohr erwähnt und nebenbei hervorhebt, „daß die mannigfachen Abmachungen in Handlungen und deren Reihenfolge bei einzelnen Autoren sich nicht berücksichtigen lassen".

Der vorliegende Aufsatz hat den Zweck bei der Besprechung des Themas dennoch darauf einzugehen, wodurch zwar eine Wiederholung mancher Bemerkungen notwendig wird, dabei aber die Darstellung dieses wichtigen Gegenstandes an Vollständigkeit gewinnt.

Zwei Angaben findet man, die eine freisinnigere Auffassung gelten lassen; Yājñavalkya[1]) läßt auch die Sitten der Familien gelten und Āpastamba bemerkt[2]), daß die Einführung überhaupt in einer passenden Zeit, wenn nämlich der Knabe zum Lernen befähigt ist, vor sich gehen kann. Nebenbei sei gesagt, daß hie und da angegeben wird, es mögen die Jahre von der Empfängnis an gelten.

Wichtig scheint uns noch die Angabe in drei Gesetzbüchern, daß das Einführungsjahr sich auch nach den erwünschten Gegenständen richten kann; Manu[3]) bemerkt, daß der Schüler auch im 5., 6., 8. Jahre eingeführt werden kann, wenn man Wissenschaft, Stärke oder Reichtum an Vieh sich wünscht; nach Āpastamba[4]) soll man im Falle des Wunsches nach Wissenschaft, langem Leben, nach Kraft, Stärke, Nahrung, Vieh beziehungsweise im 7., 8., 9., 10., 11. oder 12. Jahre den Schüler einführen; allgemein drückt sich Gautama[5]) aus, indem er sagt, daß es überhaupt nach Wunsch geschehen könne.

In Betreff der Zeit, wie lange die Einführung hinausgeschoben werden könne, herrscht bis auf eine einzige Angabe Einstimmigkeit in Gṛhyasūtras und prosaischen und metrischen Gesetzbüchern; Gautama macht allein eine Ausnahme mit der Bestimmung, daß der Kṣatriya bis zum zwanzigsten, der Vaiśya bis zum zweiundzwanzigsten Lebensjahre mit dem *upanayanam* warten kann. Nach der gewöhnlichen Angabe gelten für den Brāhmaṇa das sechzehnte, für den Kṣatriya das zweiundzwanzigste, für den Vaiśya das vierundzwanzigste Lebensjahr.

Wir stimmen hier Herm. Oldenberg, „Die Religion des Veda", p. 467 bei, wenn er sagt, daß dies künstlich zurecht gemachte Zahlen sind, welche auf der Silbenzahl der den drei Kasten und ihren Schutzgottheiten entsprechenden Metra beruhen. Vielleicht ist es ein alter, von Künsteleien unberührter Brauch, wenn auch das zehnte Jahr angegeben wird. Śāṅkh. II. 1, 3.

Was die Jahreszeit anlangt, in welcher der Schüler eingeführt

---

1) I, 14. 2) I, 1, 1, 22. 3) II, 37. 4) I, 1, 1, 20—21. 5) I, 6.

werden soll, so ist für den Brāhmaṇa der Frühling, für den Kṣatriya der Sommer, für den Vaiśya der Herbst bestimmt[1]).

Die Einführungszeremonie wird in allen Schriften, welche den Gegenstand behandeln, sehr ausführlich beschrieben; man kann die Zeremonie in zwei Teile teilen: der erste reicht bis zur Anlegung des Holzes, der zweite bis zur Übergabe des Stabes. Die wesentlichsten Momente des ersten sind: der geschmückte Schüler tritt mit dem Lehrer zum Feueraltar, der Lehrer ergreift dessen Hand, berührt sein Herz und gibt ihm die Anweisung, was er zu tun hat, worauf der Schüler das Holz anlegt. In der zweiten Abteilung umarmt der Schüler des Lehrers Füße und erhält schließlich Gürtel und Stab.

α) Kleider.

Im einzelnen geht die Zeremonie so vor sich. Der Schüler muß geschmückt sein, geordnetes Haar und neue Kleider haben und zwar werden Oberkleider und Unterkleider unterschieden; Felle werden als Oberkleider angesehen. Ein Brāhmaṇa trägt ein Antilopen-, ein Kṣatriya ein Reh-, ein Vaiśya ein Ziegenfell. Wenn Unterkleider angezogen werden, so müssen die ersteren ein braunrotes, die zweiten ein krapprotes, die letzten ein gelbes haben. So nach Āśvalāyana[2]). Nach Śāṅkhāyana[3]) können es Felle von Antilopen, Hirschen und Rindern sein, die Unterkleider aus Muñjagras oder Bogensehnen und Wollfäden, natürlich nach den Kasten geordnet. Pāraskara[4]) verlangt Unterkleider aus Hanf, Flachs und Wolle oder, wenn diese fehlen, für Alle aus Wolle. Gobhila[5]) will Flachs oder Hanf, Baumwolle, Schafwolle oder auch jedes für jedermann.

Der Lehrer faßt den Schüler und stellt sich nördlich vom Feuer; der Schüler blickt nach Osten. Hierauf füllt der Lehrer die Hände mit Wasser, spricht den Vers: „Von Savitar erbitten wir dies[6])“ und läßt das Wasser auf die gefalteten Hände des Schülers fließen[7]). Ist dies geschehen, so spricht er: „Auf des göttlichen Savitar's Geheiß ergreife ich mit den Armen der beiden Aśvins, mit Pūṣan's Händen deine Hand, N. N.“ und erfaßt mit seiner Hand die Hand des Schülers samt dem Daumen. Wenn der Lehrer das zweite Mal die Hand des Schülers ergreift, so sagt er: „Savitar ergriff deine Hand, N. N.“ und das dritte Mal: „Agni ist dein Lehrer, N. N.“ Dabei füllt er er jedesmal die Hand mit Wasser.

Hierauf läßt er ihn die Sonne anschauen mit den Worten: „Göttlicher Savitar, dieser ist dein Schüler, den schütze, der sterbe nicht! Wessen Schüler bist du? Des Atems Schüler bist du. Wer nimmt dich als Schüler an? Dem Ka übergehe ich dich“.

Mit dem Halbvers: „Ein Jüngling schön gekleidet kam hierher“ läßt er ihn sich rechts umwenden, legt die Hände über seine Schulter und berührt die Stelle seines Herzens.

---

1) Āp. Gṛh. IV, 4. Baudh. I, 2, 3, 10. Āp. Dh. Ś. I, 1, 1, 18.
2) I, 20, 10. 3) II, 1, 2—5. 4) II, 5, 17—20.
5) II, 10, 12—13. 6) Ṛg. V, 8, 2. 7) Pār. II, 2, 1—20.

Der Schüler kehrt das Feuer zusammen und legt schweigend das Holz an.

Śāṅkhāyana[1]) verlangt, daß der Schüler auch gewaschen werde; beide sollen stehen. Mit dem Spruch: „Der Opferbehang bist du, mit dem Opferbehang umschlinge ich dich" füllt der Lehrer dem Schüler die Hände mit Wasser und frägt: „Wer bist du mit Namen?" Bemerkenswert ist es hier, daß der Lehrer den Schüler frägt, ob er *samānārṣeya* — vom gleichen Ṛṣi abstammend — sei, was der Schüler bejaht. Nach Oldenberg[2]) wird man in der Annahme dieser fingierten Stammesverwandtschaft zwischen Lehrer und Schüler ein Überbleibsel aus einer älteren Zeit erkennen müssen, welches die Forderung einer wirklichen Stammesverwandtschaft erhob.

Das Anfüllen des *añjali* mit Wasser geschieht hier unter Rezitierung der *mahāvyāhṛtayas*[3]); auch finden sich hier viel umfangreichere Formeln beim Ergreifen der Hand; es werden Bhaga, Pūṣan, Aryaman genannt. Auch ist die Art und Weise genauer angegeben, wie der Lehrer das Herz berührt. Hinzugefügt ist, daß er auch die Schulter betastet, indem er dabei spricht: „Ein Schüler bist du, lege das Holz an, genieße Wasser, verrichte den Dienst, schlafe nicht bei Tage, hemme die Rede". Diese Anweisung, von welcher später die Rede sein wird, kommt hier vor dem Anlegen des Holzes vor.

Pāraskara verlangt, wie einige andere Gṛhyasūtras[4]) in Übereinstimmung mit Śatapathabrāhmaṇa, daß die Brahmanen gespeist werden und daß der Schüler sage: „Zum *brahmacaryam* bin ich gekommen, *brahmacārīn* will ich sein[5])".

Hierauf folgt im Widerspruch mit den übrigen Gṛhyasūtras die Übergabe des Stabes und Gürtels, welche gewöhnlich in der zweiten Abteilung der Zeremonie vorkommt; den betreffenden Spruch, welcher nach Pāraskara angewendet wird, erwähnen wir dann bei der Besprechung der Übergabe.

Nach der Berührung des Herzens und nach der Ergreifung der Hand fragt der Lehrer den Schüler nach dem Namen[6]), wieder in Übereinstimmung mit Śatapathabrāhmaṇa[7]). Sobald die Antwort des Schülers erfolgt ist, bemerkt der Lehrer: „Rudra's Schüler bist du, Agni ist dein Lehrer"; dann übergibt er ihn dem Prajāpati, den Wesen, den Kräutern, dem Himmel und der Erde[8]). Nun geht der Knabe rechts ums Feuer. Gobhila[9]) erwähnt gleich anfangs den Altar und betont wiederholt, daß Darbhagras ausgestreut ist, dessen Spitzen gegen Norden gerichtet sind. Neu ist hier die An-

1) II, 2, 1—10. 2) Ind. Stud. XV, p. 135.

3) Der große Ausruf, Bezeichnung der Formel *bhūr bhuvaḥ svaḥ*.

4) Āp. IV, 10, 5. 5) XI, 5, 4, 1—4.

6) Gobh. II, 10, 21—22. Wir bemerken hierzu: dem Gürtel wird besonderes Gewicht beigelegt, indem Atharvaveda VI, 133 die spezielle Beziehung zwischen Gürtel und Schülerschaft hervorhebt, wo der letzte Vers sagt: „Du, den die alten Ṛṣis, die Schöpfer der Wesen, sich umgebunden haben, schlinge dich um mich, o Gürtel, daß ich lange leben möge".

7) XI, 5, 4, 1—4. 8) Pār. II, 2, 21. 9) II, 10, 16—18.

ordnung, daß außer dem Lehrer auch ein spruchkundiger Brāhmaṇa notwendig ist, welcher dem Schüler und später auch dem Lehrer in die hohl aneinander gelegten Hände Wasser gießt. Diesen blickt der Brāhmaṇa an und sagt: „Mit dem, welcher kommen sollte, sind wir zusammengetroffen". Gobhila läßt ihn mit beiden Händen die Schulter berühren, mit der rechten Hand die rechte Schulter unter Rezitierung des von Pāraskara angeführten Spruches, die linke mit der linken Hand mit dem Spruche: „Dem Gott Savitar übergebe ich dich[1])".

Das Āpastambīyagṛhyasūtra[2]) verlangt, daß die Eltern des Schülers den Brāhmaṇa eine Mahlzeit bereiten und die Segensprüche rezitieren lassen; dann soll der Schüler bewirtet und sein Haupt mit einer Mischung kalten und warmen Wassers begossen werden.

Wenden wir uns zurück zum zweiten Teil der Zeremonie.

Der Schüler legt Holz auf, nachdem er das Feuer zusammen gekehrt hat. Nach Āśvalāyana soll dies schweigend geschehen und zwar nach der Meinung dieses Gṛhyasūtra deshalb, weil alles, was dem Herrn der Geschöpfe geweiht ist, schweigend geschehen soll, und der Schüler ist ihm geweiht.

Der Schüler kann nach der Ansicht einiger folgenden Spruch rezitieren:

„Dem Agni habe ich Holz geholt, dem Großen, welcher die Wesen kennt. Du, Agni, wachse durch dieses Holz und wir durch das Gebet; *svāhā*!"

Nachdem er das Holz angelegt hatte, berührt er das Feuer und wischt sich den Mund dreimal ab mit den Worten: „Mit Glanz besalbe ich mich".

Unter den Sprüchen[3]):

In mich Einsicht, in mich Nachkommen, in mich lege Agni Glanz.
In mich Einsicht, in mich Nachkommen, in mich lege Sūrya Feuer.
In mich Einsicht, in mich Nachkommen, in mich lege Indra Kraft.
Welchen Glanz du hast, Agni, durch den möge ich glänzend werden.
Welchen Strahl du hast, Agni, durch den möge ich strahlend werden.
Welche Flamme du hast, Agni, durch die möge ich flammend werden[4])".

tritt der Schüler heran, beugt das Knie, umfaßt des Lehrers Füße und spricht:

„Rezitiere, o Herr, die Sāvitrī, o Herr![5])"

Der Lehrer faßt mit dem Gewande des Schülers und mit seinen eigenen Händen die Hand desselben und rezitiert die Sāvitrī; er läßt sie ihn nach seiner Fähigkeit hersagen. Nun legt er die Hand auf des Schülers Herz, die Finger nach oben gerichtet und spricht:

---

1) Pār. II, 10, 32. 2) IV, 10. 3) I, 24, 4

4) Das Holz muß Abends und Morgens angelegt und der Spruch jedesmal wiederholt werden. Nār. 5) Gaut. I, 47.

„In mein Gelübde lege ich dein Herz, meinem Denken gemäß sei dein Denken,
Meinem Worte folge treu; Bṛhaspati verbinde dich mit mir“.
Dann bindet er ihm den Gürtel um, gibt ihm hierauf den Stab und weist ihn als Schüler an mit den Worten: „Du bist Schüler, nimm Wasser zu dir, verrichte die vorgeschriebenen Handlungen, schlafe nicht bei Tage, dem Lehrer gehorsam lies den Veda“.

Diese festen Formeln erinnern an die Riten unserer Kirchen, an Taufe, Trauung, die erste Kommunion der katholischen Kinder, an die Konfirmation bei den Protestanten. Im Mittelalter wurde die Form der Rede und Gegenrede häufiger angewendet, besonders in den Zünften, wo die Zusammenkünfte der Meister und Knechte nach erlerntem Wortlaut geleitet wurden.

Die Vorschriften der Inder in Bezug auf das Benehmen des Schülers erinnert an die Gebote, an welche sich der Lehrling unseres früheren Handwerkstandes halten mußte, der seinem Meister willigen Gehorsam zu leisten und für ihn Holz zu sammeln gezwungen war.

β) Der Stab.

Der Stab für den Brāhmaṇa soll aus Bilva- oder Palāśa-, für den Kṣatriya aus Vaṭa- oder Khadira-, für den Vaiśya aus Pīla- oder Udumbaraholz gemacht sein.

Yājñavalkya I, 29 stellt nur die allgemeine Forderung auf, daß der Schüler Stab, Fell und Schnur tragen müsse, sagt aber nicht, woraus diese Dinge gemacht sein müssen.

Mehrere Gṛhyasūtras gestatten für den Fall, daß man die betreffenden Holzarten nicht bekommen könne, alle für alle Kasten; weniger allgemein ist Āpastamba I, 1. 2. 38, wenn er bemerkt, daß der Stab aus dem Holze eines Baumes gemacht sein müsse, welcher passend zum Opfer ist.

Was die Länge des Stabes anlangt, so soll er einem Brāhmaṇa bis zum Scheitel, einem Kṣatriya bis zur Stirne, einem Vaiśya bis zur Nase reichen [1]).

Die Stäbe müssen unbeschädigt, von unversehrter Rinde, durch Feuer oder durch Würmer nicht unbrauchbar gemacht sein [2]).

γ) Haartracht.

Das Haar kann der Student in eine Flechte gebunden oder einen Teil des Kopfes geschoren und das übrige Haar auf dem Scheitel in eine Locke vereinigt tragen [3]).

Es muß bemerkt werden, daß die Anordnung des Haares nicht von der freien Wahl des Schülers abhing, sondern sich nach der Sitte der Familie, der Schule und des Landes richtete; die Gewohnheit das ganze Haupt zu scheren herrschte vorwiegend bei den Chandogas [4]).

1) Manu II, 45—46. 2) Manu II, 47. 3) Āśv. I, 19, 12.
4) Bühler, Note zu Gaut. Translation I, 27.

Nachdem bei Śāṅkhāyana der Schüler gesagt hatte: „Herr", läßt der Lehrer, nach dem Worte „Om" den Schüler sagen: „Die Sāvitrī, Herr, trage vor". Hierauf trägt er ihm diese vor, entweder sofort, oder nach drei Tagen, oder nach einem Jahre zuerst je einen 5 *pada*, dann einen Halbvers, die *gāyatrī* dem Brāhmaṇa, die *triṣṭubh* dem Kṣatriya, die *jagatī* dem Vaiśya.

Hierauf setzen sich beide nördlich vom Feuer, der Lehrer mit dem Antlitz nach Osten, der Schüler nach Westen; der letztere kniet mit dem rechten Knie auf Kuśaschößlinge, der Lehrer um-10 faßt sie mit der linken Hand, besprengt sie mit der rechten mit Wasser und läßt sich vom Schüler auffordern, nach der Reihe ihm die Sāvitrī, die Gāyatrī, die Strophe des Viśvāmitra, die Ṛṣis, die Gottheiten, die Śruti, die Smṛti, Glauben, Gedenken, die Metra vorzutragen, oder wie es der Meister für gut findet.

15 Um zu Pāraskara zurückzukehren, soll der Spruch nachgetragen werden, mit welchem dem Schüler der Gürtel umgebunden wird; er lautet:

„Dieser Gürtel, welcher böse Rede fernhält und meine reine Farbe klar macht, ist herbei gekommen, dem Aus- und Einatmen 20 Stärke verleihend, schwesterlich leuchtend, beglückend".

Śāṅkhāyana spricht von keinem Kleide. Nach Pāraskara und Gobhila legt der Lehrer dem Schüler ein Kleid an, indem er sagt: „In welcher Weise Bṛhaspati dem Indra das unsterbliche Kleid anlegte, in der Weise lege ich es dir um zum Leben, zum langen 25 Leben, zur Kraft, zum Ruhme" oder: „Jung, schön gekleidet, umwunden kam er; seit er geboren, wird er immer schöner; ihn richten auf Männer auf geschickte Weise, andächtig mit dem Geiste die Götter ehrend[1])".

Nun übergibt er ihm den Stab, welchen der Schüler mit 30 folgenden Worten annimmt: „Den Stab, welcher mir im Freien entfallen war, den nehme ich wieder zum Leben, zur Andacht, zum göttlichen Glanze"; oder auch mit den Worten: „Zum langen Opfer geht er[2])"

Śāṅkhāyana teilt auch den Spruch mit, mit welchem sich der 35 Lehrer nach rechts dreht: „Ich wandle auf Indra's Bahn, ich wandle auf der Bahn der Sonne nach".

Alle Sūtras sprechen von der Berührung des Herzens; hier spricht der Lehrer auch den Wunsch aus: „Ich möge dem unverletzten Herzen des Schülers angenehm sein" und fügt hinzu: „In 40 meinen Willen nehme ich dein Herz, meinem Denken folge dein Denken, Bṛhaspati verbinde dich mit mir". Seltsamer Weise schließt er: „Des Kāma Schüler bist du, N. N.".

Außer dem Herzen berührt der Lehrer nach Śāṅkhāyana auch die rechte Schulter und trägt ihm die bekannten vier Gebote auf.

45 Daß der Lehrer vor der Berührung des Herzens oder der

1) Pār. II, 2, 9. 2) Śatap. Brāh. XI, 3, 32.

Schulter den Schüler die Sonne ansehen hieße, wie bei Āśvalāyana, finden wir bei Śāṅkhāyana nicht erwähnt; nach Gobhila wird auch die Nabelgegend berührt.

Nach Āśvalāyana legt der Schüler das Holz unter Rezitierung eines umfangreichen Spruches an; hier lautet der entsprechende Satz: „Dieses Scheit, Agni, ist dein". Umgekehrt ist die Anweisung den Mund mit Wasser auszuspülen, bei Āśvalāyana kurz mit: „Schlürfe Wasser" angegeben, während Śāṅkhāyana sagt: „Die „Wasser" ist euer Name, die „Stärkeren" ist euer Name, die „Glücklichen" ist euer Name, die „Unverwüstlichen" ist euer Name, die „Furchtbaren" ist euer Name, die „Unsterblichen" ist euer Name. So will ich von euch genießen; nehmt mich in eure Huld".

δ) Übergabe des Stabes.

Sprüche, unter denen der Stab dem Schüler übergeben wird, führen nur Pāraskara und Gobhila an; der erstere sagt: „Der Stab, der mir im Freien auf dem Boden hin entfallen ist, den nehme ich wieder zum Leben, zur Andacht, zum göttlichen Glanze".

Bei Gobhila ist die Übergabsformel weitläufiger und es ist bei ihm nicht der Schüler, sondern der Lehrer der Sprechende: „Dem Prajāpati übergebe ich dich, dem Gott Savitar übergebe ich dich, den Gewässern übergebe ich dich, den Kräutern übergebe ich dich, dem Himmel und der Erde übergebe ich dich, allen Göttern übergebe ich dich, allen Wesen übergebe ich dich zur Unsterblichkeit".

Die Bestimmungen dieses Sūtra über das Anfüllen der Hand mit Wasser, über das Aufblicken zur Sonne und die Berührung des Herzens, über das Anfassen der rechten Hand, über die Frage des Lehrers und die Antwort des Schülers sind die in den übrigen Sūtras üblichen.

Bemerkenswert ist es auch, daß bei Pāraskara[1]) die Anweisung als Schüler früher geschieht und später erst die Sāvitrī vorgetragen wird.

Bei Āśvalāyana[2]) wurden dem Schüler vier Gebote aufgetragen: 1. Das Ausspülen des Mundes mit Wasser, 2. Verrichten der vorgeschriebenen Handlungen, 3. Wachen bei Tage, 4. Gehorsam gegenüber dem Lehrer.

Im Betreff des Vortrages der Sāvitrī ist bei Pāraskara[3]) die genaue Bestimmung gegeben, daß der Schüler nahe beim Lehrer sitzen, ihn ansehen und von ihm gesehen werden soll; auch die Zeit ist willkürlicher festgesetzt, entweder in einem Jahre oder im sechsten Monate, oder am 24. 12. 6. oder 3. Tage[4]).

Der Sāvitrī wird eine große Kraft zugeschrieben; denn derjenige, welcher nur einen Teil der Sāvitrī kennt und dabei den

---

1) II, 32. 2) I, 22, 2. 3) II, 3, 3.

4) Einem brahmanischen Schüler ist die Sāvitrī sogleich oder am dritten Tage mitzuteilen. Śatap. Brāh. XI, 5, 4, 2.

Sinn beherrscht, ist besser als derjenige, welcher alle Veden kennt, aber alles ißt und alles verkauft[1]).

Über das Anlegen des Holzes verbreitet sich nach Āśvalāyana am ausführlichsten Pāraskara, welcher diesem Gegenstande das ganze 4. Kapitel im 2. Kāṇḍa widmet.

Zunächst kehrt der Schüler das Feuer zusammen, indem er spricht: „Agni, du Ruhmreicher, mache mich ruhmreich. Wie du, ruhmreicher Agni, ruhmreich bist, so bringe mich, Ruhmreicher, zum Ruhm. Wie du, Agni, Schatzhüter der Opfer für die Götter bist, so möchte ich der Schatzhüter des Veda für die Menschen werden“.

Diese Verse werden nach Āśvalāyana vom Schüler rezitiert, wenn er in einer nicht verbotenen Himmelsgegend einen Palāśazweig oder, wenn kein Palāśa da ist, ein Kuśabündel rechts herum mit einem Wasserkruge dreimal begießt.

Von dem Besprengen des Feuers ist in den übrigen Gṛhyasūtras nicht die Rede; hier geschieht es mit dem Spruche: „Dem Agni habe ich Holz gebracht, dem großen Wesenkenner. Wie du, o Agni, durch das Holz entzündet bist, so wurde ich durch Leben, Weisheit, Glanz, Kinder, Vieh, Götterglanz entzündet. Mein Lehrer möge lebende Söhne haben; ich will weise sein; möge ich nicht vergeßlich sein[2])“.

Nach dem Anlegen des Holzes wärmt er sich die Hände, wischt sich den Mund ab und spricht: „Leibhüter bist du, o Agni, hüte meinen Leib! Lebensgeber bist du, o Agni, Glanz gib mir! Was an meinem Leibe mangelhaft ist, o Agni, das mache mir vollständig. Weisheit verleihe mir Gott Savitar, Weisheit die Göttin Sarasvatī Weisheit, die beiden Götter Aśvins mit Lotus bekränzt“.

Hillebrandt in seinem Aufsatze „Ritualliteratur“ bezeichnet als die Pflichten des Schülers 1. das tägliche Anlegen von Brennholz, 2. Bettelgang, 3. Schlafen auf dem Boden und 4. Gehorsam gegen den Lehrer. Da der Zweck dieser Arbeit eine ausführlichere Darstellung des Studentenlebens ist, so werden diese Pflichten nicht im Zusammenhang, sondern an verschiedenen Orten zur Besprechung kommen.

ε) Die Einführung = zweite Geburt.

Wie in der christlichen Kirche das Kind durch das Sakrament der Taufe in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen wird und dadurch gleichsam eine zweite, geistliche Geburt durchmacht, so wird auch bei den Indern die Einführung beim Lehrer als zweite Geburt angesehen[3]). Die Geburt, welche bezeichnet ist durch das Anbinden mit der Schnur, ist die Geburt des Veda. Man sagt, daß dabei die Sāvitrī die Mutter, der Lehrer der Vater ist[4]),

1) Manu II, 118. 2) A. S. XIX, 64. 3) Gaut. I, 8.

4) Manu II, 170; Viṣ. XXVIII, 38; Āp. I, 1, 1, 17; Vas. II, 3; Yājñ. I, 39. M. Müller, Hist. of the Anc. Sanscr. Lit., p. 390 seqq.

denn Vater und Mutter gewähren durch ihre Begierde nur die physische Existenz[1]; jedoch die zweite Geburt ist die wichtigere, denn sie sichert Belohnung im Leben und nach dem Tode zu[2]. Denjenigen, welcher die Ohren mit heiliger Reue anfüllt, welcher ihn von aller Pein befreit, einen solchen Mann soll der Student 5 als den wahren Vater betrachten[3].

Es gibt aber noch eine dritte Geburt und diese geschieht durch das Dīkṣitaopfer.

ζ) Bußen für die Vernachlässigung der Einführung.

Ist die für jede Kaste bestimmte äußerste Zeit verflossen, 10 ohne daß der Junge eingeführt worden wäre, so ist er als ausgestoßen und der Sāvitrī verlustig — *patitasāvitrīka*[4]) — zu betrachten und wird von den Arya verachtet[5]. Solche dürfen, wenn sie nicht gewisse Bußen persalviert haben, nicht unterrichtet werden, man darf für sie nicht opfern, mit ihnen nicht verkehren[7], auch 15 wenn sie im Unglück sind[8] mit ihnen keine ehelichen Verbindungen eingehen[9], auch Speise von ihnen nicht annehmen[10]. Der Nichteingeführte kann keine vedischen Texte rezitieren[11], außer bei den Totenopfern[12], und ist dem Śūdra gleich[13]; vor der Einführung kann ihm keine religiöse Handlung auferlegt werden[14]. Derjenige, 20 dessen Vater und Großvater[15] nicht eingeführt worden waren, heißt Brahmantöter und diejenigen, deren Groß- und Urgroßvater[16] sich dieser Zeremonie nicht unterzogen hatten, Leichenfelder.

Die Vernachlässigung der Einführung kann gesühnt werden durch das Bad am Ende eines Aśvamedhaopfers[17], durch ein Vrātya- 25 stomaopfer[18] oder durch die Uddālakabuße[19], welche darin besteht, daß sich der Schüler zwei Monate von Gerstenschleim, einen Monat von Milch, einen halben von geronnener Milch, acht Tage von klarer Butter, sechs Tage von nicht erbettelten Almosen, drei Tage von Wasser ernährt und einen Tag und eine Nacht fastet. 30

Āpastamba gibt als Buße die Rezitation von sieben Pāvamānīs[20], Yajuṣpavitra[21], Sāmapavitra[22] und Āṅgirasapavitra[23] oder der Vyāhṛti (*Om, bhūḥ, bhuvaḥ, suvaḥ*).

Wenn man diese Einführungszeremonien überblickt, so ist es sehr auffallend, daß sie im ganzen Ṛgveda nicht einmal annäherungs- 35 weise berührt werden und daß man dadurch zum Glauben ver-

1) Manu II, 147. 2) Manu II, 146. 3) Viṣ. XXX, 47.
4) Vas. XI, 74. 5) Manu II, 39. 6) Yājñ. I, 38.
7) Āśv. I, 19, 8. 8) Manu II, 40. 9) Vas. XI, 75.
10) Kāty. XXV, 8, 16. 11) Gaut. II, 5. 12) Manu II, 172.
13) Manu II, 172. 14) Baudh. I, 2, 3, 6. 15) Āp. I, 1, 1, 27.
16) Āp. I, 1, 2, 5. 17) Vas. XI, 78. 18) Vas. XI, 79.
19) Vas. XI, 76—79.
20) Die sieben Pāvamānīs sind sieben Verse, Ṛgveda IX, 67, 21—24.
21) Yajuṣpavitra sind = Taitt. Saṃh. I, 2, 1, 1.
22) Sāmapavitra sind Sāmaveda I, 2, 2, 3, 5.
23) Āṅgirasapavitra = Ṛgveda IV, 40, 5.

leitet werden könnte, sie seien eine junge Neubildung und eine Schöpfung der Brahmanen.

Bei den westlichen Nachbaren der Inder, bei den Iraniern[1]), finden wir ähnliche Sitten und Gebräuche; der fünfzehnjährige 5 Jüngling wird durch die Umgürtung mit der heiligen Schnur in die Gemeinde der Zoroastrier aufgenommen, und jedenfalls hat dieser Vorgang eine gemeinschaftliche Grundlage mit dem Upanayana und reicht daher in die vorvedische Zeit zurück. Mag nun diese Feier mit der Erreichung der Pubertät in Verbindung stehen oder 10 nicht, — diese Sitte der Aufnahme des Jünglings in die Gemeinschaft der Männer kann bei den verschiedensten Völkern[2]) der Erde beobachtet werden. Wenn der Jüngling einen neuen Namen bekommt, wenn er beschnitten oder mit dem Blute seines Arms begossen wird, überall scheint die Vorstellung einer zweiten Geburt oder des Be-15 ginnes eines neuen Lebens maßgebend für diese Zeremonien zu sein. Selbst bei den Indianern von Virginia und den Quojas in Afrika lebt die Vorstellung, daß die Knaben ihr Leben vor der Weihe vergessen haben und alles wieder neu lernen müssen, wie neugeborene Kinder. Das Umlegen des Gürtels kommt bei vielen Naturvölkern 20 in der Weise des vedischen Rituals als Bestandteil der Pubertätsweihe vor: dem Jüngling wurde eine neue Tracht gegeben.

Das Upanayana ist also nichts anderes, als die vedische Form der afrikanischen, australischen, amerikanischen Jünglingsweihe und ist in der Sphäre des Brahmanenstandes zur heiligen Wissenschaft 25 des Veda umgesetzt[3]).

II. Das Studium.

α) Wert des Studiums. — β) Dauer des Studiums. — γ) Dauer des Semesters. — δ) Anfang des Semesters. — ε) Eine Unterrichtsstunde. — ζ) Ferien und sonstige Unterbrechungen. 1) Ferien bei Geburts- und Todesfällen. 2) Ferien 30 im Beginn und beim Schluß des Semesters. 3) Unterbrechungen bei Naturerscheinungen. 4) Unterbrechungen nach örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. — η) Schulstrafen. — ϑ) Name und Wertschätzung des Lehrers. 1) Gruß. 2) Andere Ehrenbezeugungen. — ι) Entlohnungen des Lehrers.

α) Wert desselben.

35 Die Wissenschaft wurde von den Indiern seit jeher sehr hoch geschätzt. Diese Behauptung bestätigende Äußerungen könnten in großer Anzahl beigebracht werden; hier mögen nur einige angeführt sein. „Wissenschaft, Wohlstand, Alter, Verwandtschaft und Beschäftigung müssen geehrt werden, aber jede vorhergehende Eigen-40 schaft ist mehr zu ehren als die folgende“[4]). Manu[5]) führt sie in

---

1) Geiger, Ostiranische Kultur, 238.

2) Lippert, Culturgeschichte II, 340 ff.; Ploss, Das Kind², II, 411 ff.; Kulischer, Zeischrift für Ethnol. XV, 191 ff.; Oldenberg, Religion des Veda 466—471.

3) H. Oldenberg, Die Religion des Veda, p. 470.

4) Vas. XIII, 56—57.

5) Manu II, 136.

veränderter Reihenfolge auf: „Reichtum, Verwandtschaft, Alter, Beschäftigung und Wissenschaft sind die Titel für die Verehrung; jedes Folgende ist höher zu achten als das Vorhergehende“.

Die Wissenschaft wurde personifiziert und bezeichnete selbst ihren hohen Wert: „Die Göttin der heiligen Wissenschaft kam zum Brahman und sagte zu ihm: „Bewahre mich, ich bin dein Schatz; offenbare mich nicht einem Verächter, noch einem Leidenschaftlichen; übergib mich einem, welcher Schätze besitzt, welcher keusch ist, welcher sich nicht betrübt und welcher nicht schmäht“ “[1]).

Wer die heilige Wissenschaft gesammelt hat, gewinnt seine Substanz auf dieser Welt[2]). Das Ansehen des Brāhmaṇa kommt vom Wissen, das der übrigen Kasten von Kraft, Reichtum und Geburt.

Vornehmlich wird die Kenntnis des Veda als Wissenschaft angesehen. Nicht deswegen ist man würdig der Achtung, daß man graues Haar hat; wer jung ist, aber den Veda studiert hat, den betrachten die Götter als verehrungswürdig[4]). Nicht durch Jahre und nicht durch graue Haare, nicht durch Gesetze und nicht durch Verwandte wird man groß. Wer die Veda mit den Aṅga gelernt hat, ist bei uns groß[5]). Wer beständig den Veda liest, der bekommt eine Frucht, als wenn er dreimal die mit Gaben gefüllte Erde verschenkt[6]). Wer die Unterredungen, die Purāṇa, die Narāśaṅsī, die Erzählungen, die Sagen, die Wissenschaft nach Möglichkeit täglich studiert, der sättigt die Himmelsbewohner mit Fleisch etc.[7]). Mehr als Opfer verschafft der Veda den Zweigeborenen Heil[8]).

Wenn derjenige, der in erster Linie berufen ist, die Wissenschaft zu pflegen, dies nicht tut, so wird er hart mitgenommen: „Ein kenntnisloser Mensch ist in der Tat ein Kind; denn die Alten sagten immer zu einem unwissenden Manne „Kind“, zu einem Lehrer des Veda „Vater“[9]). Wie ein Elefant aus Holz, wie eine Antilope aus Leder, so ist ein ungelehrter Brāhmaṇa, diese drei tragen nur den Namen“[10]). Wie ein Eunuch unfruchtbar ist mit einem Weibe und wie eine Kuh mit einer Kuh unfruchtbar ist, wie eine Gabe unfruchtbar ist, wenn sie einem Unwissenden gegeben wird, so ist unfruchtbar der Brāhmaṇa, welcher die Ṛc nicht kennt[11]).

Die große Wertschätzung der Wissenschaft bringt es mit sich, daß der Schüler bereit sein muß, Belehrung von jedermann anzunehmen, in Zeiten des Unglückes auch von nichtbrahmanischen Lehrern[12]).

Solange der Unterricht dauert, soll er ihm nachfolgen und ihm zuhören, denn Weiber, Wissenschaft, Gesetz, Reinlichkeit, schöne Rede, verschiedene Künste soll man von jedermann annehmen[13]).

---

1) Viṣ. XXIX, 9—10. 2) Viṣ. XXX, 39. 3) Manu II, 155.
4) Manu II, 156 5) Manu II, 154. 6) Yājñ. I, 48.
7) Yājñ. I, 45—46. 8) Yājñ. I, 40. 9) Manu II, 153.
10) Manu II, 157. 11) Manu II, 158. 12) Manu II, 241.
13) Manu II, 240.

β) Dauer des Studiums.

Für das ganze Studium — die drei Veden — wurde eine sechsunddreißigjährige Zeit festgesetzt: für jeden Veda zwölf Jahre[1]). Baudhāyana l. c. teilt jedem Jahre ein Kāṇḍa zu; Āpastamba fügt die Erklärung bei, daß unter Kāṇḍa ein Buch der Taittirīyasaṃhitā zu verstehen sei. Es wird aber in betreff der Dauer überall die Beschränkung hinzugefügt: „bis er den Veda erfaßt hat"; positiv könne man dies auch nicht für alle festsetzen, weil das Leben unsicher ist[2]). „Der Unterricht erfolgt Tag für Tag, $5^1/_2$ bis $6^1/_2$ Monate lang; dann durfte er für den Rest des Jahres ruhen". Hillebrandt, Altindien p. 104.

Eine weitere Erleichterung besteht darin, daß für alle Schüler nur soviel Vedas obligat sind, als er deren vor dem Eintritt in das Studium lernen zu wollen sich bereit erklärt.

Entscheidet er sich für alle, so findet für alle nur eine Verpflichtung und nur eine Darbringung der Opferspende statt; wenn er sich aber anfangs nur für einen oder zwei Vedas entscheidet, nach Absolvierung dieser aber auch die übrigen zu studieren wünscht, so findet eine neue Verpflichtung und eine neue Opferdarbringung statt.

Der *vratādēśa* ist nicht für alle vier, sondern nur für die drei ersten Vedas notwendig. Unter den Dharmaśāstras und Gṛhyasūtras erwähnt nur Baudhāyana den Atharvaveda als Unterrichtsgegenstand.

γ) Dauer des Semesters.

Die allgemeine Bestimmung geht dahin, daß der Unterricht beginnen soll, wann die Hitze des Sommers vorbei ist und der Regen die Pflanzen wieder ins Leben ruft, also zu Anfang der Regenzeit, welche die beiden Monate Śrāvaṇa und Bhādrapada — Juli-August, August-September — umfaßt[3]). Damit stimmt Āpastamba[4]) überein und fügt noch die Angabe über den Schluß des Semesters hinzu, welches nach ihm bis zum Rohiṇītage im Monate Pauṣa, also $4^1/_2$ Monate dauern soll. Einen Monat länger kann das Semester nach Gautama l. c. dauern, oder auch, solange die Sonne nach dem Süden sich bewegt[5]).

Weil das Semester gerade in die Regenzeit fällt, heißt es auch *vārṣikam*. In dieser Zeit muß der Student nach Viṣṇu die Vedāṅgas lesen.

Āśvalāyana[6]) fordert 6 Monate und bezeichnet in Übereinstimmung mit Gautama die Zeit als *vārṣikam*.

---

1) Āśv. I, 22, 3.

2) Baudh. I, 2, 3, 4; nach Hir. Gṛh. I, 2, 8, 16 wird das Studium des Kāṇḍa begonnen und beendigt mit dem Spruch: „Herr des Wohnsitzes, der wundervolle Freund des Indra, ich bin eingetreten wegen der Gabe der Einsicht".

3) Āśv. III, 5, 2—3.

4) Āp. I, 3, 9, 1—3.

5) Gaut. XVI, 2.

6) III, 5, 14.

Daß bei den Anhängern der vier Vedas der Gebrauch verschieden war, ist natürlich; es teilen sich schon, wie Kamalākara Bhaṭṭa und Kāśinātha behaupten, die Anhänger des Yajurveda allein in vier Gruppen: 1. in die Hiraṇyakeśin und Taittirīyas; 2. Āpastambīyas; 3. Baudhāyanīyas und 4. in die Kāṇva-Madhyaṃdinādi-Kātyāyanīyas.

δ) Anfang des Semesters.

Daß die Eröffnung des Semesters nicht ohne religiöse Handlungen vor sich gehen kann, ist bei dem frommen Sinn der Inder selbstverständlich; ebenso wird auch der Schluß gefeiert. Die Eröffnung heißt *upākarman*, der Schluß *utsarga*. Viṣṇu[1]) behauptet, daß nur derjenige Schüler den *utsarga* mitmachen kann, welcher sich der *upākarman*-Feierlichkeit unterzogen hatte, widrigenfalls er die Sühne durch eine Buße vollziehen muß; er kann auch nicht zum Studium eines anderen Veda zugelassen werden.

Āśvalāyana[2]) gibt folgenden Ritus bei der Aufnahme an. Nachdem zunächst dem Agni und Soma zwei Butterteile geopfert worden sind, werden an Sāvitrī, Brahman, Śraddhā (Glauben), Medhā (Einsicht), Prajñā (Verstand), Dhāraṇā (Gedächtnis), Sadasaspati (Herr der Sitzung), Anumati (Gnade), die Versmaße und die Ṛṣis Opfer dargebracht.

Nach der Opferung von Mehl in saurer Milch rezitiert der Schüler den ersten Vers des Ṛgveda: „Den Agni verehre ich als Hauspriester", den letzten Vers der uns vorliegenden Śākalaka-Śākhā: „Gleich ist eure Absicht" und auch den Schlußvers der Bāṣkala-Śākhā: „Um Glück und Segen flehen wir".

Hierauf opfert der Lehrer, vom Schüler berührt, den oben aufgezählten Gottheiten und dem Opferförderer, genießt das Mehl in saurer Milch, legt das zum Herumstreuen bestimmte Gras auf seine Doppelhand, setzt sich westlich vom Feuer auf das Kuśagras, welches mit den Spitzen nach Osten liegt, legt etwas Kuśagras in das Wassergefäß, faltet die Hände zum Vedalesen und beginnt den Unterricht mit dem Worte „Om". Hierauf wiederholt er dreimal die Sāvitrī und fängt mit dem ersten Verse des Veda an.

Pāraskara läßt nach der Opferung der Butter(spenden)teile zwei Butterspenden darbringen, beim Ṛgveda unter dem Spruch: „Der Erde, dem Agni", beim Sāmaveda mit dem Spruch: „Dem Himmel, der Sonne", beim Yajurveda mit dem Spruch: „Dem Äther, dem Vāyu", beim Atharvaveda mit dem Spruch: „Den Himmelsgegenden, dem Monde", oder bei jedem Veda mit dem Spruch: „Dem Brahman, den Versmaßen" und: „Dem Prajāpati, den Göttern, den Ṛṣis, dem Glauben, der Weisheit, dem Herrn der Versammlung, der Anumati".

Abweichend von Āśvalāyana ist bei Pāraskara die Angabe,

1) XXX, 2. 2) III, 5, 4—12.

daß der Lehrer dreimal geröstete Reiskörner opfert und daß die Schüler nach jeder der drei Spenden ein feuchtes, mit Blättern versehenes Udumbaraholz auf das Feuer legen und mit dem Spruche: „Zum Heile seien sie uns" die gerösteten Körner essen, ohne sie zu 5 zerbeißen; dann verzehren sie saure Milch mit dem Spruche: „Dem Dadhikrävan".

Der Lehrer sagt zu den ihm gegenüber Sitzenden „Om", rezitiert dreimal die Sāvitrī und beginnt mit dem Veda, und zwar mit den Anfängen der Maṇḍala bei den Ṛgveda-, mit den Parvans bei den 10 Sāmaveda- und mit den Liedern bei den Atharvavedastudenten.

Sehr abweichend wird nach Śaṅkhāyana[1]) das Semester eingeweiht. Nach ihm befinden sich Lehrer und Schüler nördlich vom Feuer, letzterer mit dem rechten Knie auf Kuśabüscheln knieend, ersterer mit seiner Linken die Rechte des Schülers umfassend.

15 Der Lehrer läßt sich vom Schüler auffordern, die Sāvitrī, die Gāyatrī, die Strophe des Viśvāmitra, die Ṛṣis, die Gottheiten, die Metra, die Śruti, die Smṛti, den Glauben und Gedanken vorzutragen, und verspricht nach jeder einzelnen Forderung dem Wunsche seines Zöglings nachkommen zu wollen. Falls er aber die Ṛṣis, Gott-20 heiten und Metra nicht kennen sollte, so hilft er sich mit „*tat savitur vareṇyam*". So kann er: a) jede *ṛc* oder b) jeden *anuvāka* oder c) soviel er für passend hält, oder d) das erste und letzte Lied einer *ṛc* oder e) eines *anuvāka*, oder f) die Anfangsverse eines *sūkta* vortragen, oder er kann g) im Anfange eines jeden 25 *sūkta* sagen: „Das ist der Anfang".

Zuletzt nimmt er die Kuśaschößlinge, macht an deren Wurzelstelle eine Grube und sprengt für jedes Lied Wasser hinein; den Rest des Tages steht oder fastet er.

Bei den Anhängern des Yajurveda folgten der dreimaligen 30 Rezitation der Sāvitrī die Anfänge der *adhyāya* genannten Abschnitte in den Mantra und Brāhmaṇa der Yajustexte, bei den Bahvṛca die Anfänge der Maṇḍala und Sūkta, bei den Chandoga die Anfänge der Parvan genannten Abschnitte. Weber bemerkt, „daß diese Angaben von hohem Werte sind, indem man aus ihnen[2]) ent-35 nehmen kann, daß die Texte damals innerhalb der einzelnen Śākhā bereits völlig geordnet waren und daß man der Zusammenhaltung der zueinander gehörigen Abschnitte spezielle Sorgfalt widmete, indem man jedes Schulsemester mit einer Gesammtübersicht eröffnete".

40 ### ε) Eine Unterrichtsstunde.

Den Vorgang beim Unterricht selbst findet man im XV. Paṭala des Ṛgvedaprātiśākhyam und im Śāṅkhāyanagṛhyasūtra IV. 8 näher beschrieben.

Es wird vom Lehrer verlangt, daß er selbst Student gewesen 45 sei. Er setze sich nach einer guten Gegend, nach Osten, Norden

1) II, 7, 1 et seqq. 2) Ind. Stud. X.

oder Nordosten; ein oder zwei Schüler setzen sich nach rechts; wenn es mehrere sind, so richten sie sich nach den Raumverhältnissen.

Der Zögling darf nicht auf einem erhöhten Sitze in Gegenwart des Lehrers, nicht mit ihm auf einem Sitze, nicht mit ausgestreckten Füßen, nicht mit den Armen unter das Knie greifend, 5 nicht angelehnt, nicht mit den Beinen einen Schoß bildend, nicht sie wie eine Axt haltend, sitzen.

Hierauf umfaßt der Schüler pflichtschuldigst die Füße des Lehrers und ladet ihn ein zum Beginn des Vortrages: „Rezitiere, Herr!", worauf der Lehrer mit „Om" erwidert[1]). Dieses „Om" ist 10 das beste Gebet, „welches die Tür zum Himmel für Lehrer und Schüler ist", und soll stets den Anfang des Studiums bilden.

Jedes Wort, welches nur den Hochton hat, bloß aus einem Vokal besteht, nicht den Kṣaiprasaṃdhi oder *iti* nach sich verlangt, wird zweimal vorgetragen. Dann sagt der Lehrer dem Schüler das 15 erste Wort des Praśna vor, wenn es ein Kompositum ist, oder zwei, falls nicht. Wenn dabei etwas zu erklären ist, wird der Lehrer mit *bho* dazu aufgefordert. Der Schüler wiederholt die erste Frage und ebenso die übrigen rechts sitzenden Schüler.

Besonders besprochen werden: *abhi, ut, parā, nis, vi, pra,* 20 *sam, prati, ati, adhi, apa, ā, dus, su, api, pari, ava* und *anu*.

Ein jedes Pensum besteht aus 60 solchen Fragen zu je zwei Versen, wenn das Metrum mehr als 40 Silben, zu 2—3 Versen, wenn es gerade 40 Silben, und aus 3 Versen, wenn es weniger als 40 Silben enthält; also mindestens 120, höchstens 180 Verse kann 25 ein Pensum enthalten — jedenfalls eine bedeutende Leistung.

Wenn der Vortrag beendet ist, umfassen die Schüler wiederum des Lehrers Füße und können sich entfernen.

Die Studierenden dürfen aber nicht gestört werden, und der Lehrer muß auch während des Unterrichtes am Platze bleiben. 30 Wenn ein Fehler vorgefallen ist, so soll er drei Tage oder einen Tag und eine Nacht fasten, die Sāvitrī möglichst oft rezitieren und den Brāhmaṇa Geschenke geben.

ξ) Die Ferien.

Als Ferien müssen die vielen Unterbrechungen angesehen 35 werden, welche durch die verschiedenartigsten Umstände — Todes- und Geburtsfälle, Erscheinungen in der Natur, Vorkommnisse im alltäglichen Leben, durch innere und äußere körperliche Zustände des Studenten — bedingt sind.

Die Ferien sollen hier im allgemeinen nach der Länge ihrer 40 Dauer behandelt werden; zwei Ausdrücke müssen aber gleich angeführt und erklärt werden, nämlich *ākālam*[2]) und *tatkālam*[2]). Der erste bedeutet: „bis zur gleichen Zeit am folgenden Tage" und

1) Āp. I, 4, 13, 6; Gaut. I, 57.
2) Śāṅkh. IV, 7, 2; Gobh. III, 3, 17; Manu IV, 10, 3—5; Pār. II, 11, 6.

der zweite: „so lange dauernd, als die Erscheinung oder der Zustand anhält".

1) Ferien bei Geburts- und Todesfällen.

Zehntägige Ferien finden statt, wenn Vater, Mutter oder Lehrer 5 sterben[1]). Zwölftägige bestimmt Āpastamba[2]) und verlangt, daß der Schüler in diesem Falle ebensoviele Tage hindurch ein Bad nehme; die jüngeren Verwandten müssen sich Bart und Haare scheren[3]).

Bemerkenswert ist der Umstand, daß das zu den ältesten Gṛhya- 10 sūtra gezählte Werk des Śāṅkhāyana und das die vorgeschrittenen Ideen vertretende Śāstra des Āpastamba die längsten Ferien in diesem Falle statuieren, aber letzteres keineswegs ausschließlich; denn es sagt, daß nach einigen auch drei Tage genügen, und so gelangt man zu den für diesen Fall im allgemeinen auf drei Tage[4]) 15 festgesetzten Ferien.

Die gleiche Zeit dauert die Unterbrechung bei Todesfällen solcher Personen, für welche der Lehrer Familienoberhaupt ist[5]), wenn ein Opferpriester, ein Guru oder ein Verwandter gestorben ist[6]). Nach dem Tode eines Śrotriya, welcher die gleiche Śākhā 20 studiert, tritt eine eintägige[7]), nach dem Tode eines Mitschülers, welcher mit ihm den Tānūnaptra[8])schwur geleistet hat, eine dreinächtige.

Man soll nicht studieren auf einem Leichenfelde[9]), während ein Leichnam gegen das Ende des Dorfes geführt wird[10]), in der 25 Nähe eines Friedhofes ohne einen Stock aus Śamyā[11]), in einem Dorfe, wo eine Leiche ist oder wo ein Caṇḍāla sich aufhält[12]), auch nicht in der Nähe eines Śūdra[13]).

Wenn ein Student und ein Śūdraweib oder ein Weib, welches einen Mann von niederer Kaste hat, sich gegenseitig ansehen[14]), 30 muß die Rezitation des Veda unterbrochen werden. Das gleiche gilt beim Anblick von Ausgestoßenen.

Nach dem Tode eines Schülers oder eines Landesherrn tritt[15]) eine Studienpause von einem Tage und einer Nacht ein; nach dem Tode des Sohnes des Lehrers oder seiner Frau hat der Student die 35 gleichen Ferien[16]).

Bemerkenswert ist der Umstand, daß der Tod eines Königs einen verhältnismäßig geringen Eindruck machte, indem bei dieser Gelegenheit nur der Rest des Tages frei war[17]).

Nach Totenopfern ist keine Lesung[18]). Baudhāyana[19]) fixiert

---

1) Śāṅkh. IV, 7, 1—6. 2) I, 3, 10, 4. 3) Āp. I, 3, 10, 5—6.
4) Gobh. III, 3, 26. 5) Śāṅkh. IV, 7, 11. 6) Yājñ. I, 144.
7) Āp. I, 3, 10, 11. 8) Pār. II, 11, 8.
9) Śāṅkh. IV, 7, 22. 10) Āp. I, 3, 9, 16. 11) Āp. I, 3, 9, 6.
12) Śāṅkh. 4, 7, 24. 13) Viṣ. XXX, 14. 14) Āp. I, 3, 9, 11—12
15) Gobh. III, 3, 24—25. 16) Vas. XIII, 40. 17) Gaut. XVI, 32.
18) Śāṅkh. IV, 7, 5. 19) I, 11, 21, 8.

die Ferien für den Rest des Tages und nach Pāraskara sind sie *ākālam*; sie sind gültig für jung und alt.

In Gegenwart eines Leichenträgers[1]) studiert man auch nicht.

2) Ferien im Beginn und beim Schluß des Semesters.

Gelegentlich des Upākarman und des Utsarga — so sind bekanntlich Anfang und Schluß des Semesters genannt — sind drei Tage frei[2]); es sind nämlich der Tag der Zeremonie, der vorausgehende und der folgende gemeint.

Wie bei den Ferien nach Todesfällen, ist auch hier Āpastamba[3]) freigebiger, indem er nach der Upākarmanzeremonie einen ganzen Monat hindurch abends freigibt. Wenn ein neuer Veda begonnen oder beendigt wird, tritt eine eintägige Pause[4]) ein.

3) Unterbrechungen bei Naturerscheinungen.

Von großem Einfluß sind auf die Studienunterbrechungen die Erscheinungen im Naturleben. Eine dreitägige Pause tritt ein, wenn Blitz und Meteore zu gleicher Zeit erscheinen[5]); wenn Blitz, Regen und Donner außerhalb der Jahreszeit eintreten[6]). Wenn der Blitz zur Zeit der Dämmerung gesehen wird und wenn der Schüler in der Entfernung eines Śamyāstockes nicht unterscheiden kann, ob eine Kuh schwarz oder weiß ist, so ist derselbe Tag und der dazu gehörige Abend frei[7]).

Zur Zeit des Erdbebens[8]), der Prodigien und Wunderzeichen, des Aufwirbelns von Staub durch Wind[9]), bei feurigen Lufterscheinungen und Orkanen[10]), bei Röte des Himmels[11]), beim Erscheinen des Regenbogens, am heiligen Tag der Sāvitrī[12]), beim Erscheinen von Meteoren und Kometen[13]), wenn Sonne und Mond einen Hof haben, desgleichen wenn sich diese Erscheinung bei Jupiter und Venus zeigt, treten *tatkālam*-Unterbrechungen ein.

Wenn ein Meteor allein und ein Blitz allein sich zeigen, so studiert man nicht, solange an demselben Tag die Sonne scheint[14]); wenn Donner in der Regenzeit eintritt, so sind nach Pāraskara[15]), Gobhila[16]), Baudhāyana[17]) *ākālam*-Ferien, nach Yājñavalkya[18]), Āpastamba[19]) Tag und Nacht dauernde Unterbrechungen. Blitzt es abends, so darf man in der Nacht nicht studieren[20]); blitzt es während der Nacht, so ist Pause bis zur dritten Nachtwache. Donnert es vor Mitternacht, so ist diese Nacht frei; geschieht es vor Mittag, so pausiert man den Rest des Tages.

---

1) Śāṅkh. IV, 7, 17. 2) Manu IV, 119. 3) Āp. I, 3, 9, 1.
4) Āp. I, 3, 11, 7. 5) Vas. XIII, 36. 6) Vas. XXX, 8.
7) Āp. I, 3, 9, 22. 8) Gobh. III, 3, 18. 9) Baudh. I, 11, 21, 20.
10) Gobh. III, 3, 19. 11) Viṣ. XXX, 9.
12) Gobh. III, 3, 9. Sāvitrī ist die Göttin, welche den Nakṣatras vorsteht; Śāṅkh. I, 26, 11. 13) Gobh. III, 3, 18.
14) Vas. XIII, 37. 15) II, 11, 2. 16) III, 3, 17.
17) I, 11, 21, 7. 18) I, 145. 19) I, 3, 9, 22.
20) Āp. I, 3, 9, 21. 21) Gaut. XVI, 25. 22) Gaut. XVI, 30—32.

An den Tagen des Indra[1], an den Frühlingsfeiertagen, am 13. Tage in der ersten Hälfte des Caitra ist das Studium eines Anuvāka verboten; dieser Tag wurde in alten Zeiten in ganz Indien gefeiert[2].

4) Unterbrechungen des Unterrichts nach örtlichen und zeitlichen Verhältnissen.

Man kann nicht einen Baum besteigen und zugleich studieren[3]; auch nicht, wenn man sich im Wasser befindet[4]; nicht minder, wenn man seinen Sitz auf einem Elefanten[5], einem Esel[6], einem Kamel[7], einem Lasttier[8], einem Pferde[9], einem Schiffe[10], einem von Ochsen gezogenen Wagen inne hat[11]; wenn man sich beim Heere aufhält[12] oder in der Nähe der Stadt ist[13], an einem unreinen Orte[14], in einem Walde, wo es kein Feuer und kein Gold gibt; auf einer Brücke, in einer Grube, bei Kühen, bei großen Menschenmengen, auf Reisen, auf Wegen und Marktstraßen, es sei denn, daß eine Strecke mit Kuhmist bestrichen wurde.

Bei der Ankunft gewisser Personen im Dorf und zwar, wenn Ausgestoßene kommen, wird am Tage der Ankunft nicht gelernt[15]; dasselbe tritt ein, wenn ein gelehrter Brāhmaṇa[16], wenn ein guter Mensch kommt[17]. Wenn ein solcher kommt und zu studieren wünscht oder schon tatsächlich studiert, so mag er studieren oder lehren, nachdem er die Erlaubnis dazu erhalten hat[18].

Wenn beim Beginn[19] eines neuen Kāṇḍa die von einer mutterlosen Person gegebenen Speisen und bei Schluß desselben die von einer vaterlosen Person gegebenen Speisen verzehrt werden, dann muß das Studium auf einen Tag und einen Abend unterbrochen werden.

Wenn zwischen Lehrer und Schüler ein Ichneumon, ein Hund, eine Schlange oder eine Katze hindurch läuft, ist einen Tag und eine Nacht frei[20]. Nandana bemerkt, daß zwei Tage Ferien sind, wenn eine Krähe, eine Eule, ein wilder Hahn, ein Frosch, drei Tage, wenn ein Hund, ein Ichneumon, eine Schlange oder eine Katze hindurch laufen.

η) Schulstrafen.

Trotz der großen Freude am *pravācanam* waren aber auch die indischen Pädagogen der Ansicht, daß der Präzeptor der Rute nicht entbehren könne. Strafmittel nach Āpastamba[21] sind: Schrecken,

---

1) Āp. I, 3, 10, 25. 2) Bühler, The Sacr. Laws of the Ary. II, p. 42. 3) Āp. I, 3, 11, 16. 4) Manu IV, 109. 5) Vas. XXX, 18. 6) Manu IV, 120. 7) Manu l. c. 8) Gaut. XVI, 17. 9) Manu l. c. 10) Manu l. c. 11) Viṣ. XXX, 18. 12) Śāṅkh. IV, 7, 49. 13) Manu IV, 116. 14) Manu IV, 127. 15) Āp. I, 3, 9, 18. 16) Pār. II, 11, 6. 17) Āp. I, 3, 9, 19. 18) Āp. I, 3, 10, 14. 19) Āp. I, 3, 11, 1—2. 20) Viṣ. XXX, 22. 21) I, 2, 8, 30.

Fasten, Baden im kalten Wasser, Entfernung aus der Nähe des Lehrers; das sind Strafen nach der Größe der Sünden. Gautama[1]) ist auch im allgemeinen für diese Strafen; jedoch fügt er hinzu, daß im Falle der Erfolglosigkeit dieser Bestrafung auch ein dünner Stock in Anwendung kommen könne. Dieser Ansicht schließt sich 5 auch Manu[2]) an, empfiehlt aber Mäßigung, da sonst der König gegen einen zu gestrengen Lehrer seine *daṇḍanīti* — sein Strafrecht — in Anwendung bringen könne[3]).

Einen Orbilius plagosus kennt der Inder nicht.

9) Name und Wertschätzung des Lehrers. 10

Der Lehrer heißt *ācārya*[4]). Er führt den Schüler in den Veda, Kalpa und das *rahasyam* ein, und unterrichtet ihn in den *vrata*-Gelübden[5]). Wer nur einen Teil des Veda vorträgt und zwar gegen Bezahlung, heißt *upādhyāya* = Unterlehrer. Guru ist der geistliche Führer, welcher ihm die Gebräuche nach den Regeln beibringt und 15 ihm auch die Nahrung gibt. Er verrichtet für ihn die heiligen Handlungen und kann ihn auch hier und da im Veda unterrichten[6]).

Die Mutter ehrend erhält man diese Welt, den Vater die mittlere, durch den Gehorsam gegen den Lehrer die Brahmanwelt[7]). Deswegen wird der Lehrer das Bild des Brahman, der Vater das 20 Bild des Prajāpati genannt[8]); Vater, Mutter und Lehrer werden den drei Veden, den drei Gottheiten, den drei Welten gleichgestellt[9]), mit den drei Feuern *gārhapatya*, *dakṣiṇa* und *āhavanīya* verglichen[10]).

In Folge der hohen Wertschätzung der Wissenschaft und ihrer Vertreter ist es ganz erklärlich und natürlich, daß vor allem der 25 Schüler dem Lehrer mit großer Achtung begegnen muß.

Bemerkenswert ist es, daß nach Viṣ. XXXII, 1—2 ein König, ein Priester, ein gelehrter Brahmane, welcher lasterhafte Taten verhindert, ein väterlicher Onkel, ein mütterlicher Großvater, ein mütterlicher Onkel, ein Schwiegervater, der älteste Bruder und die 30 Schwiegereltern dem Lehrer gleichgestellt werden.

1) Gruß.

Die Achtung kommt zunächst durch den Gruß — *abhivādana* — zum Ausdruck.

Der Gruß ist schon im allgemeinen ein verdienstliches Werk; 35 denn demjenigen, welcher beständig grüßt und die Älteren ehrt, wird ein langes Leben, Weisheit, Ruhm und Kraft[11]) zuteil, weil die Lebensgeister eines jungen Mannes beim Nahen eines älteren in

1) II, 42. 2) VIII, 299. 3) Gaut. II, 44. 4) Manu II, 140.
5) Viṣ. XXIX, 1. Die *vrata* eines Studenten sind gewisse Observanzen, welche gehalten werden müssen, bevor er zum regelmäßigen Unterricht zugelassen wird. Viṣṇu Smṛti, Transl. Jolly XXIX, 1. Manu II, 141; Viṣ. XXIX, 2.
6) Yājñ. I, 34. 7) Manu II, 233; vgl. Manu IV, 182; Viṣ. XXXI, 10.
8) Manu II, 226. 9) Viṣ. XXI, 7. 10) Viṣ. XXXI, 8.
11) Manu II, 121.

die Höhe steigen und wiederum herunterkommen, wenn man grüßt[1]. Nach der Begrüßung soll der Brāhmaṇa, welcher älteren Leuten begegnet, sagen: „Ich bin Der und Der"; sollte aber die Begrüßung nicht verstanden werden, so soll ein weiser Mann sagen: „Das 5 bin ich[2])".

Einen Brāhmaṇa befrage man beim Gruß nach dem Befinden, einen Kṣatriya nach dem Wohlergehen, einen Vaiśya nach der Ruhe, einen Śūdra nach der Gesundheit, wobei die Wörter *kuśala*, *anāmaya*, *kṣema* und *anārogya* angewendet werden[3]).

10 Wenn der Gruß eines Mannes der ersten Kaste erwidert wird, so soll die letzte Silbe des Namens der angeredeten Person eine Länge von 3 Moren enthalten[4]). Der Gruß muß unbedingt erwidert werden; sollte aber jemand das Grüßen nicht verstehen, so braucht er überhaupt nicht gegrüßt zu werden und ist einem Śūdra gleich 15 zu achten.

Gruß, Raum fürs Bleiben, Feuer, Wasser, Willkomm und ein freundliches Wort dürfen im Hause eines guten Menschen nicht fehlen.

Jeden Morgen soll der Schüler sich dem Lehrer achtungsvoll nahen, ihn begrüßen, seine Füße umarmend[7]); sogar die Haltung 20 der Hände und die Betonung der Wörter wird vorgeschrieben. Mit gekreuzten Händen soll er die Füße des Lehrers umarmen[8]), nämlich mit der rechten Hand soll er den rechten Fuß, mit der linken Hand den linken Fuß am Knöchel berühren[9]); dabei soll er den rechten Arm nicht bedeckt haben.

25 Nach der Begrüßung soll er den eigenen Namen nennen und das Wort *bhoḥ* hinzufügen[10]), oder er soll Synonyma anwenden, desgleichen bei Personen höheren Standes.

Genauer gibt Āpastamba die Zeiten an, wann der Schüler den Lehrer zu begrüßen habe, indem er festsetzt, daß jener in der 30 letzten Nachtstunde aufstehen und den Lehrer begrüßen solle[11]); oder wenn er ihm nach Sonnenaufgang begegnet, umarmt er die Füße, aber nicht mit gekreuzten Händen. Āpastamba geht noch weiter mit der Behauptung, daß nach der Ansicht einiger der Schüler den Lehrer bei jeder Gelegenheit so begrüßen solle[12]).

35 Sollte aber der Schüler „den Himmel und langes Leben" sich wünschen, so kann er auch andere Leute in solcher Weise begrüßen, den rechten Arm vorwärts streckend auf gleicher Höhe mit dem Ohr, den Kṣatriya auf gleicher Höhe mit der Brust, den Vaiśya auf gleicher Höhe mit der Taille und den Śūdra ihn tief haltend[13]).

40 Seinen Lehrer soll er nicht grüßen wenn er zu nahe ist[14]) (oder Nahrung, einen Topf oder Blumen in der Hand hat).

Die Füße eines Guru muß der Student nach Verrichtung der

1) Manu II, 120. 2) Manu II, 122—23. 3) Manu II, 127.
4) Manu II, 125; Ap. I, 2, 5, 18; Vas XIII, 46. 5) Baudh. I, 2, 3, 46.
6) Manu II, 126. 7) Manu 4, 71. 8) Manu II, 72.
9) Āp. I, 2, 8, 16—18. 10) Vis. XXVIII. 17. 11) Āp. I, 2, 5, 12.
12) Āp. I, 2, 5, 21. 13) Āp. I, 2, 5, 15—16. 14) Baudh. I, 2, 3, 32.

Morgenandacht jeden Tag umarmen[1]; falls der Lehrer nahe ist, soll er die Füße anderer Guru nicht umarmen; er soll nicht aufstehen, um einem solchen Guru entgegen zu gehen[2].

Ein Student muß die Füße von Personen umarmen, welche ihn auf Geheiß des regelmäßigen Lehrers unterrichten. 5

2) Andere Ehrenbezeugungen.

Wenn der Lehrer sitzt, soll der Schüler stehen, wenn jener fortgeht, soll er ihm nachgehen, wenn jener läuft, so soll er auch laufen[4]. Wenn der Lehrer in einiger Entfernung ist, soll er ihm nahe kommen; liegt jener zurückgelehnt, so soll er sich zu ihm 10 hinneigen; er soll nicht achtungslos liegen, ihm gegenüber[5].

Antworten soll er ihm nicht liegend, sitzend oder essend, oder weggewendet[6], sondern sich erhebend[7].

Der Sitz des Lehrers muß immer höher[8] sein, als der des Schülers[9]; auf gleich hohem Sitze darf er mit seinem Lehrer nur 15 auf einem Felsen, in einem Boote oder auf einem Wagen, auf Streu, auf einer Matte oder Holzbank sein[10]; er darf weder zu nahe noch zu ferne von ihm sitzen, sondern in solcher Entfernung, daß jener ihn erreichen kann[11].

Wenn er den Lehrer auf einem niedrigeren Platze sieht, als er 20 selbst ist, oder seewärts oder windwärts, so soll er aufstehen[12], oder er soll den Platz wechseln, ohne sich mit den Händen auf dem Boden zu halten[13] oder sich an etwas zu lehnen[14]. Er soll sich ihm nicht nähern mit Schuhen an den Füßen, den Kopf bedeckt, oder etwas in der Hand haltend, außer auf der Reise[15]. 25

Wenn der Lehrer ihm nicht zuhören kann, erzähle er ihm nichts[16]; er dagegen soll sich mit dem Gesichte gegen den Lehrer wenden, wenn ihn jener auch nicht ansieht[17]. Er soll den Lehrer nicht bedienen, wenn jener zornig ist, noch in der Nähe der Weiber; wenn jener sitzt oder sich auf einem Wagen befindet, soll er ab- 30 steigen und ihn begrüßen[18].

Jeden Tag soll er den Lehrer zu Bette bringen, nachdem er seine Füße gewaschen, und sich hierauf mit seiner Erlaubnis zurückziehen[19].

In Gegenwart seines Lehrers soll er wenig essen, schlechte 35 Kleider tragen, früher aufstehen als der Lehrer und später schlafen gehen[20].

Wenn ihm vom Lehrer etwas zu tun geheißen wird[21], so muß

1) Viṣ. XXVIII, 14 2) Āp. I, 2, 6, 29—31. 3) Āp. I, 4, 13, 12.
4) Manu II, 196. 5) Viṣ. XXVIII, 21—23. 6) Manu II, 195.
7) Gaut. II, 25. 8) Āp. I, 1, 2, 4; Weber, Ind. Stud., X, 123 ff.
9) Manu II, 197. 10) Viṣ. XXVIII, 28. 11) Āp. I, 2, 6, 21—22.
12) Gaut. II, 27. 13) Āp. I, 26, 15—16. 14) Āp. I, 2, 6, 17.
15) Āp. I, 2, 6, 11. 16) Manu II, 203. 17) Āp. I, 2, 6, 20.
18) Manu II, 202. 19) Āp. I, 2, 6, 1—2. 20) Manu II, 194.
21) Āp. I, 2, 7, 25.

er es gleich tun und muß sich überhaupt zu Diensten anbieten[1]; im gewissen Sinne soll er sogar sein Lehrer sein, nämlich ihn in allen Handlungen unterrichten, welche eine Vermehrung des Verdienstes und seines Wohlstandes bezwecken[2].

Wenn es ihm vom Lehrer geheißen wird, so soll er den gleichen Wagen besteigen; auf seinen Befehl kann er in eine Versammlung gehen, auf der gleichen Matte schlafen[3]; vom Lehrer gerufen soll er aufstehen und ihm antworten[4].

Wenn er vom Guru nicht dazu aufgefordert wird, soll er nicht zu ihm sprechen, ausgenommen, um ihm gute Nachrichten zu bringen[5].

Er soll sich so benehmen, daß er dem Guru gefällt und ihm dient[6]; dagegen muß er es vermeiden, ihm etwas ins Ohr zu flüstern, ins Gesicht zu lachen, seinen Namen zu rufen oder ihm gar Befehle zu geben; in der Zeit der Not mag er durch auffallende Handlungen die Aufmerksamkeit auf sich lenken[7].

Er soll den ganzen Tag aufmerksam sein und seinem Geiste nicht erlauben, herumzuschweifen[8]; den Körper, die Sinne, die Stimme bändigend soll er mit gefalteten Händen dem Lehrer gegenüber stehen[9]; er soll das tun, was dem Lehrer nützlich und angenehm ist[10]; er soll ihm beistehen beim Ankleiden, ihn bedienen beim Baden und seine Speiseüberreste essen.

Wenn der Lehrer geht, so soll er ihm nachgehen und Mitteilung von dem machen, was er tun will[11]. Er soll den Lehrer nicht berühren, wenn jener sitzt oder liegt oder unrein ist; er soll aber auch keinen Augenblick unrein bleiben, wenn er Wasser bekommen kann[12].

Wenn der Lehrer geschmäht wird, so soll er dem kein geneigtes Gehör geben, sondern fortgehen[13]; denn ein Tadler des Lehrers wird ein Esel, ein Schelter wird ein Hund, der Neidische aber wird ein Insekt[14].

Der Schüler soll nicht den Gang, das Benehmen und die Rede des Lehrers nachäffen[15] und nicht freiwillig auf den Schatten von Bildern[16] der Götter treten.

Der Schüler soll weder den Lehrer, welcher ihn einführt, noch den, welcher ihn den Veda lehrt, noch den Vater, noch die Mutter, noch einen Guru, noch Kühe, noch Brahmanen, noch Leute, welche Bußen verrichten, verletzen.

Obwohl, wenn der Lehrer sich Blößen gibt, indem derselbe Gesetze wissentlich oder unwissentlich übertritt, der Schüler ihm dies privatim nahelegen soll und selbst die religiösen Handlungen

---

1) Āp. I, 2, 6, 28. 2) Āp. I, 4, 23. 3) Āp. I, 2, 8, 13. 4) Pār. II, 5, 29. 5) Āp. I, 2, 8, 14. 6) Viṣ. XXVIII, 7. 7) Āp. I, 2, 8, 15—16. 8) Āp. I, 2, 5, 24. 9) Manu II, 51; Yājñ. I, 27. 10) Gaut. II, 3. 11) Gaut. II, 28. 12) Āp. I, 5, 15, 8. 13) Manu II, 200. 14) Manu II, 201. 15) Viṣ. XXVIII, 25. 16) Manu IV, 130.

ausführen kann, und obwohl der Schüler im Falle der Unfähigkeit des Lehrers letzteren verlassen kann[1]) und Leute nicht zu Lehrern zu zählen braucht, die das Amt nicht verstehen[2]), so ist im allgemeinen der Gehorsam die heiligste Pflicht des Schülers[3]), mag ihn der Lehrer sehen oder nicht; jedoch wird der Gehorsam nicht verlangt, wenn der Lehrer etwas Gesetzwidriges, ein den Verlust der Kaste bewirkendes Verbrechen befehlen[4]) oder wenn er etwas dem Veda nicht Angehöriges[5]) vortragen sollte. Auch dann wird der Gehorsam nicht verlangt, wenn der Schüler älter als der Lehrer ist[6]) und wenn zwei sich gegenseitig zwei verschiedene Redaktionen vortragen[7]). Die beste Form[8]) der Buße ist der Gehorsam; der Schüler soll sich ihm überhaupt wie einer Gottheit nähern, nicht Torheiten erzählend, sondern ihm aufmerksam zuhörend[9]).

Wenn ein Schüler zwei Lehrer hört und von ihnen nicht befriedigt ist, so soll er sie nicht der Unwissenheit anklagen[10]), weil er sonst nicht länger Schüler bleiben könnte, sondern er kann fortgehen.

Wenn die Schüler wirklich so geartet wären, wie es Yājñavalkya[11]) wünscht: „Dankbare, nicht hassende, verständige, reine, gesunde, freundliche, gute, fähige, vertraute, Wissen und Reichtum spendende" und nach Āpastamba[12]): „Ergebene, sich selbst beherrschende, energische, von Angst und Neid freie, die Glieder vom Unerlaubten fernhaltende, unermüdliche in der Erfüllung der Pflichten", dann könnte auch das Śatapathabrāhmaṇa Recht haben, wenn es sagt: „Eigenes Studium und der Unterricht anderer machen Freude; der Geist wird dadurch gesammelt, man wird unabhängig von anderen, Tag für Tag gewinnt man dadurch an Vermögen, man schläft ruhig und sorgt für sich selbst: Genügsamkeit, Wachstum an Einsicht, Ruhm und belehrender Einfluß auf die Welt sind damit verbunden".

Das Lehren wurde aber auch als Pflicht des Brāhmaṇa angesehen; diese Pflicht soll er hochhalten und seine Wissenschaft nicht jedem preisgeben: wo Verdienst, Vermögen und Gehorsam nicht vorhanden sind, soll er nicht unterrichten; in schlechten Zeiten soll der Lehrer lieber sterben, als die Wissenschaft in einen schlechten Boden säen[13]). Viṣṇu[14]) bemerkt, daß man dort keine Wissenschaft einprägen soll, wo durch den Unterricht eines Knaben weder ein religiöses Verdienst erworben, noch die Gesundheit erhalten, noch ein hinreichender Gehorsam erreicht werden kann.

Der Lehrer muß sich aber auch bestreben, den Unterricht angenehm zu gestalten: „süße und angenehme Rede muß an-

---

1) Āp. I, 2, 7, 26. 2) Viṣ. XXIX, 15. 3) Vas. VIII, 10. 4) Āp. I, 1, 2, 19. 5) Āp. I, 4, 13, 11. 6) Āp. I, 4, 13, 15. 7) Āp. I, 4, 13, 16. 8) Manu II, 229; Viṣ. XXXI, 6. 9) Āp. I, 2, 6, 11—13. 10) Āp. I, 2, 8, 27. 11) I, 28—29. Manu II, 109 führt auch 10 Eigenschaften an, die sich aber nicht alle mit den bei Yājñavalkya angeführten decken. 12) I, 1, 3, 17—24 13) Manu X, 75—79. 14) Manu II, 112—13. 15) XXIX, 8.

gewendet werden von dem, der das Gesetz beibringen will[1])". Der Schüler muß durchaus freundlich ermahnt[2]) werden beim Fehltritt. Der Lehrer soll ihn freundlich anblicken, wie seinen eigenen Sohn, und voll Aufmerksamkeit gegen ihn sein, indem er ihm die heilige Wissenschaft beibringt, ohne ihm etwas zu verbergen. Er soll ihn nicht benützen für seine eigenen Zwecke, um ihn vom Studium abzuhalten, außer in der Gefahr[3]).

Der Unterricht muß methodisch und klar sein; denn wenn jemand unpassend fragt, und die übrigen unpassend antworten, so gehen sie beide zugrunde[4]). Der Schüler muß mit den Kenntnissen zurückhaltend sein; ungefragt soll er niemandem antworten, und wenn er auch etwas weiß, tue er, als ob er nichts wüßte[5]).

ι) Entlohnung des Lehrers.

Der Lohn[6]), welchen der Lehrer für seine Mühewaltung bekommt, soll nicht ein ausbedungener sein; denn derjenige, welcher für einen bestimmten Lohn lehrt und welcher dafür unterrichtet wird, wer Śūdraschüler unterrichtet und derjenige, dessen Lehrer ein Śūdra ist, der Lohn einer Ehebrecherin und der Lohn einer Witwe müssen gemieden werden[7]).

Vor der Erteilung des Samāvartanasakramentes braucht der Schüler dem Lehrer keine Entlohnung zu leisten, sondern erst nach Persolvierung dieser Zeremonie. Die Entlohnung soll ein Feld oder Gold oder eine Kuh, ein Pferd, ein Sonnenschirm oder Schuhe, Getreide, Gemüse sein[8]); Waffen, geistige Getränke sollen nicht die Entlohnung bilden[9]), sondern freiwillige Geschenke nach den Vermögensverhältnissen der Schüler[10]). Wenn der Schüler den Lehrer entlohnt hatte, so soll er sich dessen nicht rühmen und nicht erwähnen, was er gegeben hat[11]). Im allgemeinen wird vorausgesetzt, daß Schüler nur aus den drei oberen Kasten als entlohnungsfähig angesehen werden; von einem Śūdra- oder Ugraschüler soll der Lehrer nur dann eine Entlohnung annehmen, falls er in Not ist.

Nach Manu soll ein Lehrer selbst in Not lieber sterben, als seine Wissenschaft in einen unfruchtbaren Boden pflanzen[12]).

Falls der Schüler seinen Lehrer ein Jahr lang nicht gesehen hat, so soll er ihn mit der Schenkung einer Kuh und Honigkuchen ehren[13]).

1) Manu II, 159. 2) Āp. I, 2, 8, 29. 3) Āp. I, 2, 8, 25—26.
4) Viș. XXIX, 7. 5) Manu II, 110.
6) Gaut. II, 48; Āp. I, 2, 7, 19; Yājñ. I, 51. 7) Manu III, 156.
8) Manu II, 245—46. 9) Vas. XIII, 55. 10) Āp. I, 2, 7, 19.
11) Āp. I, 2, 7, 22—23. 12) Manu II, 113. 13) Manu III, 119.

III. Reinigungen und Bußen.

Da selbst die Reinigung von materiellen Gegenständen (worüber sich am ausführlichsten Gautama im 1. Kapitel verbreitet) genau vorgeschrieben wird, so ist es nach der religiösen Anlage des Inders ganz begreiflich, daß in betreff der Sühnung nach begangenen Vergehen oder Verbrechen ins einzelnste gehende Bestimmungen bestehen.

In betreff der materiellen Dinge gibt Gautama Aufklärungen darüber, was bei den einzelnen Gegenständen als Reinigung aufgefaßt werden müsse; er sagt l. c., daß ein Gegenstand aus Metall gereinigt, aus Lehm gebrannt, aus Holz gehobelt, aus Leinen oder Zwirn gewaschen werden muß.

Die Selbstreinigung wollen wir nicht des näheren schildern, sondern nur bemerken, daß man in einer reinen Gegend mit dem Gesichte gegen Osten oder Norden gerichtet sein, Wasser schlürfen, welches bis zum Herzen reicht, das Herz berühren, zweimal die Lippen, die Füße und den Kopf besprengen soll[1]).

Reinigungsmittel sind Wasser[2]) und Erde, Erdeausstreuung ist Reinigung[3]); denn wenn der Schüler dadurch unrein wird, daß er etwas in der Hand hält, so wird er dadurch rein, daß er Wasser schlürft[4]).

Nachdem der Schüler geschlafen und gespeist hat, soll er wieder Wasser schlürfen. Speiseüberreste verunreinigen erst dann, wenn sie auf den Boden fallen; der Schüler wird dadurch, daß er sie verzehrt[6]), rein.

Von der Besudelung durch unreine Substanzen wird man dadurch rein, daß man Flecken und Geruch entfernt, wozu man Wasser und Erde benützen soll[7]).

„Morgenstunde hat Gold im Munde" wird dem jungen Inder frühzeitig zu Gemüte geführt, und die Nichtbeachtung dieses Spruches wird bestraft; denn Manu[8]) bestimmt, daß, falls ihn die aufgehende Sonne schlafend antrifft, er den nächsten Tag fasten und die Sāvitrī rezitieren soll. Viṣṇu[9]) knüpft diese Bestrafung an die Bedingung, daß der Schüler vorsätzlich schlief; wer aber diese Buße nicht ausführt, wird für einen großen Sünder gehalten[10]).

Wer das Gebot des Almosensammelns und Feueranlegens durch sieben Tage vernachlässigt, ohne krank gewesen zu sein, soll das Avakīrṇaopfer vollziehen[11]).

Wenn dem Schüler der Lehrer oder der Großvater von mütterlicher Seite gestorben ist, dauert die Unreinheit drei Tage[12]). Nach Manu[13]) dauert die Unreinheit einen Tag und eine Nacht, wenn der Sohn oder die Frau des Lehrers gestorben ist; nach Viṣṇu[14]) auch

---

1) Gaut. I, 35—37. 2) Manu II, 62. 3) Gaut. I, 32.
4) Gaut. I, 32. 5) Gaut. I, 37. 6) Gaut. I, 39—40.
7) Gaut. I, 42—43. 8) II, 220. 9) XXVIII, 53.
10) Manu II, 221. 11) Manu II, 187. 12) Manu V, 80.
13) V, 80. 14) XX, 44.

dann, wenn ihm der Unterlehrer oder ein mütterlicher Onkel oder ein Stiefbruder oder ein Studiengenosse gestorben sind.

Ein Student, welcher bei irgend einer Gelegenheit Met oder Fleisch genossen hat, soll die gewöhnliche Kṛcchrabuße vollziehen und dann sein Gelübde erfüllen[1]); nach Viṣṇu soll er die Prājāpatyabuße vollbringen[2]).

Ein Student, welcher an einem Śrāddhaessen teilnimmt, soll drei Tage fasten und einen Tag im Wasser bleiben, um rein zu werden[3]); Manu[4]) stellt diese Forderung für den *snātaka* — den vom Lehrer heimgekehrten Studenten — auf.

Wenn der Schüler den Lehrer, den Unterlehrer, Vater oder Mutter oder Guru zum Begräbnisplatze hinausführt, so wird er nicht unrein[5]); nur soll er die Wasserlibationen einem verstorbenen Verwandten nicht darbringen, solange er Student ist. Wenn er dies nach vollendeter Studienzeit tut, so wird er in drei Tagen rein; wenn er aber als Schüler die Totenopfer nach einem Guru verrichtet, so wird er es nach zehn.

Wenn der Jüngling eine den Verlust der Kaste nach sich ziehende Handlung freiwillig begeht[6]), so muß er eine *sāṃtapana-kṛcchra-*, wenn aber unfreiwillig, eine *kṛcchra*-Buße ausführen.

Wer die Mutter, den Vater, das Weib, den Bruder oder den Lehrer anklagt oder dem Lehrer nicht ausweicht, der soll um 10 Paṇa gestraft werden[7]).

Sich unrechtmäßiger Weise eine hohe Geburt beilegen, dem Könige Belehrungen geben in betreff eines Verbrechens, falsche Anklagen gegen den Lehrer erheben sind Beleidigungen, welche in derselben Weise wie der Brahmanenmord gesühnt werden müssen[8]).

Eine freiwillige Samenergießung zur Zeit seiner Studien ist eine Überschreitung der Gesetze[9]); die entsprechende Sühneart: Baden, die Sonne anblicken und dreimal den Ṛgvedavers: „Es möge die Kraft zu mir zurückkehren" rezitieren[10]).

Ist der Student in einer schwachen Stunde ein *avakīrṇa* geworden — einer, der die Keuschheit verletzt hat — so gibt es für ihn verschiedene erlösende Bußen. Nach Gautama[11]) soll er auf einem Kreuzwege der Unglücksgöttin zur Zeit des Neumondes einen Esel als Opfer schlachten, sich die Eselshaut umgekehrt umhängen, ein irdenes Gefäß in seiner Hand halten, in sieben Häusern

---

1) Manu XI, 159; Vas. XXIII, 12; Yājñ. III. 282. 2) LI, 45.
3) Viṣ. LI, 43—45. 4) XI, 158. 5) Manu V, 91; Viṣ. XXII, 87.
6) Manu XI, 125. Die *sāṃtapana-kṛcchra*-Buße besteht darin, daß man von Kuhurin, Kuhmilch, Kuhmist, saurer Milch, geklärter Butter und einem Gebräu von Kuśagras sich nährt und einen Tag und eine Nacht fastet, die *prajāpati*-Buße aber darin, daß man durch drei Tage nur in der Frühe oder die drei nächsten Tage nur abends, die folgenden drei nur unerbetene Nahrung genießt und eine andere Periode von drei Tagen fastet (Manu XI, 212—13; Gaut. XXVI, 2—5). 7) Manu VIII, 275. 8) Manu XI, 56.
9) Manu II, 180; Viṣ. XXVIII, 48. 10) Manu II, 181.
11) XXIII, 17; Kāty. I, 1, 13—14; Manu XI, 119—20.

betteln und seine Tat öffentlich bekennen; dann wird er nach einem Jahre gereinigt.

Leichter ist folgende Buße: der arme Sünder opfert zwei Butterspenden und bekennt: „Kāma, ich bin unkeusch gewesen, unkeusch bin ich gewesen, o Kāma! Dem Kāma *svāhā*! — O 5 Kāma, ich habe Übel getan, Übel getan habe ich, o Kāma, *svāhā*!" Hierauf verehrt er das Feuer mit den Worten: „Es mögen mich benetzen die Maruts, benetzen Indra und Bṛhaspati, es benetze mich dies Feuer mit Kindern und Reichtum [1])".

Nach Āpastamba soll er sein Vergehen Kāma und Manyu 10 beichten, Sesam genießen, hierauf an den Voll- und Neumondstagen fasten, den nächsten Tag baden und den Atem anhalten, die Gāyatrī 1000 mal wiederholen oder auch nicht den Atem anhalten [2]).

In ähnlicher Weise opfert er nach Baudhāyana [3]) geklärte Butter und beichtet, daß ihn die Lust, das innere Organ, die 15 Leidenschaft, Unkenntnis, die Sünde, der Zorn dazu verleitet habe, gibt als Geschenk eine Kuh, steht hierauf während der Nacht westlich vom Feuer und kleidet sich in ein schwarzes Antilopenfell. Nach Anbruch der (Nacht) Dämmerung geht er zum Badeplatz, unterdrückt sechzehnmal den Atem, verehrt die Sonne und begibt sich 20 hierauf in die Wohnung des Lehrers.

Diese Buße ist soviel wert, als das Bad am Ende eines Pferdeopfers. Er kann auch am Vollmondstage des Monats Śrāvaṇa [4]) fasten, im Wasser eines großen Flusses baden, ein Brandopfer unter Rezitation der Gāyatrī darbringen, oder er kann auch das Iṣṭi- und 25 Somaopfer für seine Reinigung darbringen [5]).

Andere Dharmaśāstras sind wiederum sehr strenge in der Beurteilung dieser Handlungsweise, welche zu den *mahāpātaka* — Todsünden — gerechnet wurde. Brāhmaṇamörder, Trunkenbolde, Diebe, Ehebrecher mit Frauen von Gurus sind als Leute an- 30 zusehen, die Hauptsünden begangen haben; für einen solchen Sünder ist eine furchtbare Strafe festgesetzt: er soll auf einem glühendem Bette mit einer eisernen Frau liegen [6]) oder seine abgeschnittenen Glieder tragend in die südwestliche Gegend gehen, bis er tot zusammenfällt [7]). 35

Es kann aber für diese strenge Buße ein Substitut eintreten, wenn der sündhafte Studio durch drei Jahre das Prājāpatya- oder durch drei Monate das Cāndrāyaṇa-Gelübde [8]) vollzieht, den Veda lesend, wie Yājñavalkya [9]) angibt. Strenger ist Harita bei

1) Pār. III, 12, 1—10; Taitt. Ār. II, 18. 2) Āp. I, 9, 26, 13—14. 3) III, 4, 1—6. 4) Viṣ. XXVIII, 50. 5) Āp. I, 9, 27, 1—2.

6) Manu IX, 235—42; Baudh. I, 18, 18; Viṣ. V, 3—7; Yājñ. III, 227.

7) Manu XI, 104—107; Yājñ. III, 259; Vas. XX, 13—15; Gaut. XXIII, 8—12; Āp. I, 9, 25, 1—2; Baudh. II, 1, 13, 15; Viṣ. XXIV, 2.

8) Diese Buße besteht darin, daß er bei zunehmendem Mond jeden Tag einen Bissen mehr, beim abnehmenden einen weniger genießt.

9) III, 232.

Āpastamba[1]): „Der Schänder des Ehebettes des Guru soll bis zum letztem Atemzuge folgende Buße verrichten: Er soll sich ein vom Nabel zum Knie reichendes Kleid anziehen, soll täglich dreimal baden, Speisen genießen, welche weder Milch noch Gewürz, noch 5 Salz enthalten und durch 12 Jahre in kein Haus eintreten. Viṣṇu[2]) verlangt als Sühne dafür ein Aśvamedhaopfer oder den Besuch sämtlicher Wallfahrtsorte.

Wer mit solchen Sündern verkehrt, wird ihnen gleich[3]).

Wer zur Tochter oder Frau des Lehrers oder zur eigenen 10 Tochter, zu den Schwestern des Vaters oder der Mutter, zur Frau des mütterlichen Oheims, zur Schwiegertochter, zur Schwester in einem unerlaubten Verhältnisse steht, ist gleich dem Beflecker des Ehebettes des Guru; man soll ihm das Glied abschneiden, ihn töten.

Zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten waren 15 die Auffassungen über diesen Punkt verschieden; bei der Mahāvratafeier war es sogar ein integrierender Bestandteil der Feier, daß ein *brahmacārin* und ein Mädchen sich zuerst mit Schmähreden hart anließen und sich dann in einem verhüllten Schuppen fleischlich vereinigten[4]).

20 IV. Das Erbetteln von Almosen.

Was die Zeit anlangt, in welcher der Student ausgehen darf, um Almosen zu erbetteln, so bestimmt Āśvalāyana[5]) den Abend und Morgen, Śāṅkhāyana den Nachmittag.

Das Erbetene wird gekocht, nachdem die Sonne untergegangen 25 ist[6]). Zunächst soll er seine Verwandten um Almosen bitten, und zwar seine Mutter oder Schwester, oder Tante[7]) oder eine Frau, die ihn nicht abweist[8]), oder zwei andere guteñ Freundinnen oder soviele deren da sind[9]), tadellose Brāhmaṇas[10]), in den Häusern solcher Menschen, welche die Opfer nicht vernachlässigen und durch 30 ihre Handlungen berühmt sind[11]).

Wenn er die Nahrung bei anderen Personen nicht bekommen kann, kann er auch beim Lehrer, bei den Verwandten, beim Guru oder im eigenen Hause betteln[12]). Daß er im Hause des Lehrers und der Verwandten nicht betteln soll, ist die Ansicht Viṣṇu's[13]). 35 Von dem, was er erhalten hat, muß der Schüler dem Lehrer Mitteilung machen[14]); nach empfangener Erlaubnis esse[15]) er, die Rede hemmend, das Essen ehrend, nicht tadelnd[16]), nach Osten gewendet[17]), rein, schweigend, zufrieden, ohne Gier[18]).

Die erbettelte Speise übergebe er dem Lehrer oder in dessen 40 Abwesenheit einem Mitgliede der Familie, oder wenn auch dieses

1) I, 10, 28, 15. 2) XXXV, 4—6. 3) Yājñ. III, 261; Manu XI, 105. 4) Weber, Ind. Stud. X, 125. 5) I, 22, 4. 6) Āśv. I, 22, 12. 7) Manu II, 50. 8) Āśv. I, 22, 7. 9) Gobh. II, 10, 43. 10) Yājñ. I, 29. 11) Manu II, 183. 12) Gaut. II, 37. 13) XXVIII, 9. 14) Āśv. I, 22, 12. 15) Manu II, 51. 16) Yājñ. I, 31. 17) Manu II, 51. 18) Gaut. II, 41.

nicht da ist, einem *śrotriya* und hole sich bei ihm die Erlaubnis zum Essen. Nach Vollendung der Mahlzeit soll er den Tisch reinigen, die Überbleibsel verbrennen oder ins Wasser werfen[1]).

Überbleibsel nach dem Vater und nach dem älteren Bruder zu essen ist erlaubt[2]). Er soll nicht übermäßig essen, und sich 5 nirgends zeigen, ohne sich gereinigt zu haben; denn Übermäßigkeit bewirkt Krankheit, Mangel an Ruhe, verwirkt den Himmel, ist unheilig und macht bei den Menschen verhaßt. Ist er aber zu einem Totenmahle geladen, so mag er nach Belieben essen[3]).

Der Schüler darf sich nicht fortwährend von einer Person 10 erhalten lassen[4]).

Vasiṣṭha allein bestimmt die Essenszeit; es ist die 4., 6. und 8. Stunde des Tages[5]). Leben sich wünschend esse er gegen Osten gewendet, Ruhm gegen Süden, Gerechtigkeit gegen Norden[6]).

Die Speise soll ihm Freude bereiten und von ihm geachtet 15 werden; dann wird ihm Stärke und Kraft zu teil.

Da der Schüler die erhaltene Speise achten muß, darf er, wenn er darum bittet, nicht geringschätzend behandelt werden; denn es heißt bei Viṣṇu LIX, 27: „Diese drei, der Student, der Bettler und der Eremit hängen mit ihrer Existenz vom Hausherrn 20 ab; deswegen darf der Hausherr diese nicht mit Geringschätzung behandeln, wenn sie zu ihm kommen."

V. Allgemeine Gebote und Verbote.

α) Gebote.

Vor allem muß der Student ein keuscher Jüngling sein[8]); denn 25 er hat ja seinen Namen von der Bezeichnung dieser Eigenschaft: *brahmacārin* = „Enthaltsamkeit, Keuschheit übend", und es wird sogar „Keuschheit bewahren" im Sinne von „Studieren" angewendet.

Einen Wasserkrug, Blumen, Kuhmist, Lehm, Erde und Kuśagras soll er jeden Tag herbeibringen[9]). Beim Beten stehe er bei 30 Tage und sitze bei Nacht[10]); er stehe still während der Morgendämmerung, sitze während der Abenddämmerung. Er soll die Gāyatrī mit den großen Worten voran, jedes von „Om" begleitet, hersagen. Er soll dreimal des Tages den Atem für 15 Minuten zurückhalten und die Sitze des Lebensatems mit Kuśagras berühren. 35

Sogar die Art und Weise, wie er die Notdurft verrichten soll, ist vorgeschrieben.

Ein wichtiges Gebot ist das Baden[11]), welches dreimal des Tages geschehen soll[12]). Im Wasser soll er schwimmen wie ein Stock bewegungslos[13]), zweimal des Tages den religiösen Akt des 40

1) Āp. I, 1, 38—39. 2) Āp. I, 1, 4, 11. 3) Manu II, 189.
4) Manu II, 188. 5) Vas. VII, 8. 6) Manu II, 52.
7) Manu II, 54—55. 8) Yājñ. I, 36; Āp. I, 1, 2, 26; Manu II, 180; Hir. Gṛh. I, 1, 8, 13. 9) Manu II, 182. 10) Vas. VII, 16.
11) Manu II, 176. 12) Vas. VII, 17. 13) Viṣ. XXVIII, 8.

Besprengens mit Wasser vollziehend und zwar zu Ehren der Götter, der Weisen und der Manen[1]), die Zunge im Zaume haltend[2]), den Körper unter Mantras abreibend[3]), die Sonne anbetend[4]).

β) Verbote.

Auf dem Wege soll er niemals ausweichen[5]), wenn es regnet unter kein schützendes Dach treten[6]), die Sonne nicht anschauen[7]). Verboten ist der Genuß von Honig und Fleisch[8]); verpönt sind Wohlgerüche und Salben, das Abpflücken von Bäumen der wohlriechenden Blätter wegen[9]); verpönt sind alle Substanzen, welche sauer werden und die lebenden Wesen peinigen[10]), spirituöse Getränke[11]), Gewürze[12]), saurer Reisschleim[13]), Essen von Überbleibseln nach dem Lehrer und nach der Frau des Lehrers[14]), Nahrung, geopfert bei der Leichenfeier[15]), das Tragen von Schuhen innerhalb des Dorfes[16]), überhaupt der Gebrauch von Wagen[17]), das Kämmen, Zähneputzen, Fußwaschen, Scheeren[18]), das Baden des bloßen Vergnügens wegen[19]), Bedienung beim Baden[20]), das Tanzen, Singen, Spielen von Instrumenten[21]), das Zusehen beim Tanz, Anblick eines nackten Weibes.

Er soll ein Weib mit dem Gesichte nicht berühren, um ihren Geruch einzuatmen[22]), soll sie auch im Herzen nicht verlangen[23]) und mit einer Frau überhaupt nur soviel sprechen als es nötig ist[24]).

Den Gurufrauen soll er die Glieder nicht salben und abreiben, die Haare nicht scheiteln, die Füße nicht waschen[25]); er soll nicht schwätzen[26]), nicht auf einem erhöhten Platze sitzen[27]), nicht ausspucken, lachen, gähnen, mit den Fingern knacken[28]), in Gegenwart des Guru oder des Lehrers den Hals nicht bedecken, die Füße kreuzen, sich anlehnen, die Füße ausstrecken[29]).

Er soll die Unwahrheit vermeiden[30]), nicht bei Tag schlafen[31]); er soll nicht zornig[32]) und habgierig sein[33]); er soll Liebe, Angst, Freude und Täuschung[34]), Grobheit, harte Worte und üble Nachrede[35]), solche Orte, welche der Lehrer besucht[35]), leeres Gerede[36]), Eigenlob, Tadel der andern und ähnliches[38]), Töten lebender Wesen[39]), Annahme von ihm nicht Gegebenen[40]) und den Anblick der Sonne[41]) vermeiden.

---

1) Viṣ XXVIII, 4. 2) Vas. VII, 7. 3) Yājñ. I, 22.
4) Yājñ. I, 23. 5) Gobh. III, 2, 16. 6) Gobh. III, 2, 10.
7) Gaut. II, 12. 8) Pār. II, 5, 12. 9) Manu II, 177—78; Yājñ. I, 33.
10) Manu II, 177. 11) Gaut. II, 20. 12) Āp. I, 1, 2, 23.
13) Viṣ. XXVIII, 11. 14) Gaut. II, 32. 15) Viṣ. XXVIII, 11.
16) Gobh. III, 1, 25. 17) Gobh. III, 1, 24. 18) III, 1, 21—22.
19) Vas. VII, 15. 20) Viṣ. XXVIII, 5. 21) Manu II, 178; Gaut. II, 13; Viṣ. XXVIII, 11. 22) Āp. 1, 2, 7, 8. 23) Āp. 1, 2, 7, 9—10; Manu II, 179. 24) Āp. 1, 1, 3, 16. 25) Viṣ. XXXII, 6.
26) Manu II, 179; Yājñ. I, 33. 27) Pār. II, 5, 12.
28) Āp. 1, 2, 7, 6—7; wenn er aber schon lacht, soll er den Mund mit der Hand bedecken; Āp. 1, 2, 7, 7. 29) Āp. I, 2, 63. 30) Pār. II, 5, 12.
31) Vas. VII, 15. 32) Gobh. III, 1, 16. 33) Manu II, 178.
34) Gaut. II, 13. 35) Yājñ. I, 33. 36) Āp. I, 1, 3, 15.
37) Manu II, 179. 38) Āp. I, 2, 7, 24. 39) Yājñ. I, 33.
40) Pār. II, 5, 12. 41) Yājñ. 1, 33.

VI. Beendigung des Studiums und Erteilung des Samāvartana-sakramentes.

Es entspricht dem religiösen Sinne des Indiers, daß er sowohl den Schluß des Semesters als auch den des ganzen Studiums mit Zeremonien feiert; dies geschieht nach Śāṅkhāyana[1]) auf folgende Weise:

Vor allem ist ein Bad[2]) notwendig. Hierauf läßt der Lehrer den Schüler sich auf ein Stierfell setzen, Bart, Haupthaare und die Nägel beschneiden.

Nachdem der Schüler die abgeschnittenen Haare mit Reis und Gerste, mit Sesam- und Senfsamen, mit Apāmārga-[3]) und Sadāblumen[4]) weggeworfen, vom Lehrer unter Rezitierung des Āpohiṣṭhīyahymnus[5]) mit Wasser besprengt, geschmückt und mit zwei Kleidern versehen worden war, sitzt er einige Zeit in der Einsamkeit, begibt sich dann auf den Platz, wo das Arghaopfer vollführt wird, und besteigt den Wagen, um nach Hause zu fahren. Er genießt am Tage seiner Heimkehr seine Lieblingsspeise und beschenkt seinen Lehrer.

Worin das Geschenk besteht, wird bei Āśvalāyana[6]) gleich anfangs angegeben: er soll sich bei der Heimkehr mit ein paar Perlen, Ohrringen, Kleidern, Schirmen, Schuhen, Stäben, Kränzen, Augensalben und Turbanen versehen, je eines von diesen Dingen für sich und eines für den Lehrer. Wenn er dies doppelt nicht haben kann, wenigstens für den Lehrer.

Hierauf nimmt er ein Stück Holz von einem opfermäßigem Baum, und zwar saftiges, wenn er Nahrung, Wohlstand, Pracht, ein trockenes, wenn er heiligen Glanz wünscht.

Nachdem er den Brāhmaṇa eine Mahlzeit bereitet und eine Kuh geschenkt hat, verrichtet er die Zeremonie der Bartscherung Hierauf wäscht er sich in lauwarmem Wasser, bekleidet sich mit noch nicht gewaschenen Kleidern, salbt sich seine Augen und steckt die Ohrringe an. Ein Brāhmaṇa salbt sich den Kopf, ein Kṣatriya die beiden Arme, ein Vaiśya den Bauch. Mit den entsprechenden Sprüchen zieht er die Schuhe an, nimmt den Schirm, den Stab, die Kopfbedeckung, legt Holz auf das Feuer und sagt: „Erinnerung, Tadel, Wissenschaft, Glaube und Weisheit als fünftes, Geopfertes, Gegebenes, Gelesenes, Getanes, Wahrheit, Gelerntes, Gelübde, — welches gehört dem Agni mit Indra, mit Prajāpati, mit den Ṛṣis, mit den königlichen unter den Ṛṣis, mit den Vätern unter den Königlichen, mit den menschlichen Wesen, mit den königlichen unter den menschlichen Wesen, mit dem Herschein, mit dem Überschein, mit dem Nachschein, mit dem Gegenschein, mit Göttern und Menschen, mit den Gandharvas und Apsaras, mit den wilden und zahmen Tieren — welches eigene Gelübde in mir ist, wohnend in

1) III, 1, 1—18. 2) Gobh. III, 4, 7—34. 3) Achyranthes aspera.
4) Calotropis gigantea. 5) Ṛgveda X, 2. 6) III, 8, 1 seqq.

mir selbst, das ist das Allgelübde. Hier bin ich, o Agni, dem Allgelübde ergeben. Svāhā."

Die Nacht soll er an einem Orte zubringen, wo man ihm Ehre erweist.

5 Nach Beendigung dieses Gebetes legt sich der Schüler unter Absolvierung des Liedes: „Mir, o Agni, sei Glanz"[1]) nieder.

Abweichend von der einfachen Darstellung des Śāṅkhāyana ist hier die dreimalige Erwähnung des Brennholzes von einem opfermäßigen Baum, das Salben von Gesicht, Armen und Bauch und 10 die Rezitierung des umfangreichen Sarvavratagebetes bemerkenswert.

Mehr im Anschluß an Āśvalāyana als an Śāṅkhāyana behandeln Pāraskara und Gobhila die Zeremonie der Reife. Hier tritt der Schüler nördlich vom Verschlage auf Kuśahalme mit nach Osten gerichteten Spitzen, östlich von acht Wassergefäßen. Mit dem 15 Spruch: „Die Feuer, welche in die Wasser eingegangen sind: das zu verbergende, das zu verdeckende, den Strahl, das den Geist schlagende, das nicht wankende, das zerbrechende, das Körper verderbende, das Sinn schlagende, diese lasse ich zurück", nimmt er aus dem einen Gefäß Wasser.

20 Hierauf verehrt er nach Anlegung eines anderen Kleides die Sonne, genießt saure Milch oder Sesam, salbt sich Nase und Mund, umwindet sich das Haupt mit dem Turban, salbt sich die Augen und sieht sich im Spiegel an; von einem Wagen ist hier keine Rede.

Im wesentlichen mit Āśvalāyana und Pāraskara übereinstimmend, 25 hat Gobhila[2]) doch die Eigentümlichkeit, daß der Lehrer zuerst den Schüler mit lauwarmem Wasser begießt, hierauf der Schüler sich selbst mit dem bei Pāraskara üblichen Spruch. Vor dem Rasieren speist er die Brāhmaṇa ab.

Nach dem Bade wendet er sich, von allen Hausgenossen um- 30 geben, zum Lehrer mit den Worten: „Dem Yakṣa gleich möge ich lieb eurem Auge sein". Nun wird dem Schüler von seiten des Lehrers die Ehrenauszeichnung zu teil.

Nach Hiraṇyakeśin[3]) sind die Zeremonien viel komplizierter. Vor allem ist das Bad notwendig, welches unter der Konstellation 35 Rohiṇī oder Mṛgaśiras, oder Tiṣya, oder Uttara, oder Phalgunī, oder Hasta, oder Citrā, oder der beiden Viśakhas genommen werden kann. Er legt ein Stück Palāśaholz aufs Feuer, mit einem Spruch, dessen Schluß lautet: „Agni, in Deiner Freundschaft wohnend, mögen wir vom Übel verschont sein. Svāhā!" Nach Rezitierung von 40 zwei anderen Versen reicht er dem Brāhmaṇa Speise, verehrt die Sonne, legt das Oberkleid ab, welches er während der Studentenschaft getragen, und zieht ein anderes an, legt den Gürtel und den Stab ab, legt das Antilopenfell in das Wasser, setzt sich westlich vom Feuer, blickt nach Osten und berührt das Rasiermesser; der 45 Barbier schert ihn unter Rezitierung verschiedener Sprüche und be-

1) Ṛgv. X, 128. 2) Gobh. III, 4, 1—34. 3) I, 3, 9, 1—18.

schneidet ihm die Nägel. Eine dem Schüler befreundete Person sammelt Haare und Nägel und verbrennt sie. Der Schüler reinigt sich die Zähne mit einem Stück Udumbaraholz und wäscht sich auf Geheiß des Lehrers mit lauwarmem Wasser. Statt dieser Zeremonie kann er auch vor Sonnenaufgang in einen Kuhstall gehen, wohin ihm seine Freunde verschiedene Parfüms oder Sandelholz bringen; er erhebt seine Hände gegen Osten, verehrt die Götter und zieht die ihm gebrachten Ober- und Unterkleider mit Sprüchen an. Dann bringen sie ihm zwei Ohrringe, welche er auf Blätter von Darbhagras legt und über das Feuer hält mit Sprüchen, mit welchen er langes Leben, Glanz und Wachstum des Vermögens und Beliebtheit bei den Göttern, bei allen Kasten sich erbittet. Hierauf legt er sich die beiden Ohrringe an. Dann legt er sich den Kranz um den Nacken, salbt sich mit der Traikakudasalbe[1]) und sieht sich im Spiegel an, nimmt einen Stab aus Schilfrohr und wünscht den Schutz gegen alles Übel, schwingt den Stab von links nach rechts über seinem Haupt, nimmt den Sonnenschirm und zieht die Schuhe an (I. 3. 11, 1—11).

Hierauf bringt man ihm einen Wagen oder ein Pferd oder einen Elefanten, und er begibt sich dorthin, wo man ihm Ehre erweisen und die Honigmischung bereiten will, welche entweder aus drei oder fünf Substanzen[2]) besteht. Dann wäscht ihm ein Śūdra oder eine Śūdrafrau die Füße[3]). Jede Substanz wird ihm einzeln angeboten; dann mischt er sie alle und setzt sich auf die Erde. Hierauf wird die Kuh angemeldet, welche entweder geschlachtet oder freigelassen wird. Es werden die Brāhmaṇa gespeist, und er genießt nach Belieben.

Hiermit wäre eigentlich die Samāvartanazeremonie beendigt, und die dabei beteiligten Personen könnten sich entfernen. Wenn aber der Schüler wünscht, daß sie noch bleiben sollen, so soll er noch einmal baden, mit den Brāhmaṇa sprechen, Geduld zeigen, Indra bitten um Tadel für die Fortgehenden und ein Stück Sidhrakaholz aufs Feuer legen.

Hiraṇyakeśin stellt im 18. Kap. dar, wie die Angst zu vertreiben und Sieg zu erringen sei.

Auf die Pflichten des Snātaka wird hier deswegen nicht eingegangen, weil dies die Zeit von der Entlassung bis zur Gründung eines eigenen Hausstandes ist; vgl. Jolly, Ritualliteratur p. 63 (Grundriß der Indoarischen Philologie, III. Bd., 2. Heft).

---

1) *traikakuda* ist ein Gebirge, siehe Zimmer, Altind. Leben, p. 69.

2) Die Mischung aus drei Substanzen besteht aus Quark, Honig und Ghee, die Mischung aus fünf neben diesen noch aus Wasser und Erdbeeren; Hir. Gṛh. I, 4, 12, 11—12.

3) Pār. I, 3, 10, 11; Āśval. I, 24, 11.

Studien über die indische Erzählungsliteratur.

Von

Jarl Charpentier.

5. Kleine Bemerkungen zur Jātakaliteratur.

A. Das Gandhārajātaka.

Als ich in meiner Abhandlung „Stud. z. ind. Erzählungslit., I., Paccekabuddhageschichten“, Upsala 1908, SS. 35—164, die Geschichten der sogen. „vier Pratyekabuddhas“[1]) behandelte und dabei das Kumbhakārajātaka (Jāt. 408) und die Erzählungen aus Devendra's *ṭikā* zu Uttarajjhayaṇa zum Ausgangspunkt meiner Untersuchungen nahm, hatte ich absichtlich das bei Devendra, Ausg. Erz. ed. Jacobi S. 55 überlieferte Stück von der Begegnung der vier Heiligen in Kṣitipratiṣṭhita[2]) bei Seite gelassen, weil ich glaubte, daß diese Geschichte, die ich nirgendwo anders wiederfinden konnte, eine ergänzende Erfindung der jainistischen Kommentatoren sein möchte. Inzwischen habe ich ein Gegenstück dazu in dem Jātakabuche gefunden und stelle im folgenden die beiden Texte nebeneinander als eine Ergänzung zu meinen damaligen Auseinandersetzungen.

Devendra a. a. O. erzählt folgendes:

„Als die vier herumwandelten, kamen sie einmal nach der Stadt Khiipaiṭṭhiya. In einem dort befindlichen Tempel mit vier Türen trat Karakaṇḍu durch die östliche (Tür) hinein, Dummuha durch die südliche. (Da der *vyantara*-Gott[3]) dachte): „Welchem Heiligen soll ich mich denn freundlich[4]) zeigen?“ machte er sich auch an der Südseite ein Gesicht. Nami (trat) durch die westliche (Tür) ein, auch an dieser Seite entstand ein Gesicht; Naggai wiederum durch die nördliche, auch dort entstand eins[5]). Karakaṇḍu

1) Nämlich Karakaṇḍu, Dvimukha, Nami und Nagnajit.

2) JM. *Khiipaiṭṭhiya.*

3) Prkt. *vāṇamantara*-; das Wort fehlt bei Jacobi, Glossar s. v. zu dieser Stelle; aber zu Erz., p. 28, 30 übersetzt er *vāṇamantarī* mit „Vyantara-Dämonin“.

4) *aṇummuha*- muß skr. **anvaṅmukha*- sein (*aṇum* : *anvak* = p. *visuṃ* : *viṣvak*, vgl. IF. XXIX, 382 ff.); vgl. zur Bedeutung skr. *anvagbhāvam* adv. „friendly disposed“, *anvagbhūya* indecl. „becoming friendly disposed“.

5) Diese Geschichte erinnert an die Erzählung davon, wie Brahman vier Gesichter bekam, als die schöne Nymphe Tilottamā in der Götterversammlung ihren Rundgang machte, MBh. I, 211, 18 ff.

hatte ja[1]) vom Kindesalter an die Krätze. Er nahm jetzt ein Bürstchen hervor und kratzte sich das Ohrläppchen. Dann versteckte er (das Bürstchen) an irgend einer Stelle. Dies bemerkte Dummuha und sagte:

(1) „Königtum und Reich sowohl als Stadt und Harem — auf dies alles hast du verzichtet, warum machst du denn jetzt einen Erwerb?"

Als Karakaṇḍu keine Antwort gab, sprach Nami:

(2) „In deinem geerbten Reiche waren viele Arbeiter — ihnen Arbeit (zu geben) hast du aufgegeben; heute aber mühst du dich ab".

Dann sprach der (König von) Gandhāra[2]):

(3) „Da du alles aufgegeben hast und nach der Erlösung strebst, warum tadelst du einen anderen, da du doch für dich selbst das höchste Ziel zu bewirken suchst?"[3])

Dann sprach Karakaṇḍu:

(4) „Wenn du bei Mönchen, die den Weg der Erlösung betreten haben und keusch leben, einen Fehler abwehren willst, darfst du nicht selbst sündhafte Reden führen".

[Über den fünften Vers s. weiter unten.]

Sie folgten dieser Ermahnung des Karakaṇḍu und erreichten alle vier ihrerseits die Erlösung."

Als erstes Jātaka des zweiten *vagga* im Sattanipāta des Jātakabuches steht nun das sogenannte *Gandhārajātaka* (Jāt. 406, Fausbøll III, 363 ff.), wo folgendes erzählt wird: Einmal wurde Bodhisatta als Sohn des Königs der Gandhārer geboren; nach dem Tode seines Vaters wurde er selbst König[4]). Zur selben Zeit regierte ein König im Videhareiche, mit dem Bodhisatta, obwohl sie einander nie gesehen hatten, eine feste Freundschaft schloß. Als der Gandhāra-König einmal seinen Ministern einen Vortrag über die Pflichten hielt, blickte er zufällig durch ein Fenster hinaus und sah, wie Rāhu den Mond verschluckte. Dabei dachte er: „Der Mond ist jetzt durch Rāhu verdunkelt worden; so geht es auch mir — durch diese Umgebung werde ich verdunkelt. Wie der Mond das Dunkel abstreift, will ich dieses Königreich verlassen und ein Einsiedler werden". Er überließ sein Reich den Ministern und zog nach dem Himālaya. Als nun der Videhakönig von Kaufleuten zu hören bekam, daß sein Freund Einsiedler geworden sei, verließ er auch sein Reich und begab sich nach dem Himālaya. Einmal begegneten sich die beiden Heiligen, ohne daß sie wußten, wer der eine oder der

1) Wie oben erzählt, Ausg. Erz., S. 36, 20 f.

2) Naggai.

3) *atta-nisesa-kārae*; *nīsesa-* kann hier kaum *niḥśeṣa* sein; es muß vielmehr skr. *niḥśreyasa* repräsentieren. Oder ist *niḥśeṣa* = *niḥśeṣatā* „complete distruction"? Vgl. J. J. Meyer, Hindu Tales, p. 189.

9) Er entspricht also dem Naggai der jainistischen Legende; der Videhakönig wiederum ist Nami.

andere war. Der Videhakönig wurde aber ein Schüler des Gandhārakönigs. Einmal wurde Mondfinsternis und dabei erzählte der Gandhārakönig dem andern die Geschichte von seiner Erleuchtung. Dabei erkannten sie sich gegenseitig. Sich über dieses Zusammen-
5 treffen freuend lebten sie lange Zeit zusammen.

Einmal begaben sie sich vom Himālaya ins Tiefland, um Salz und Essig zu betteln. Die Einwohner irgend eines Dorfes erbauten ihnen im Wald eine Hütte, wo sie nach vollendetem Bettelgang ihr Essen verzehrten. Nun bekamen sie jeden zweiten Tag Salz
10 und jeden zweiten Tag ungesalzenes Essen. Einmal erhielt aber der Videhakönig sehr viel Salz und versteckte dabei das überflüssige, um es am nächsten Tage zu gebrauchen. Als er dann am zweiten Tage das Essen salzte, erstaunte der Gandhārakönig und bemerkte, es sei doch der Tag, wo sie sonst kein Salz bekämen.
15 Dann erzählte der andere, wie er es vom vorigen Tag aufbewahrt habe. Da sprach der Bodhisatta die erste *gāthā*:

(1) „Sechzehntausend gutbevölkerte Dörfer und gefüllte Schatzkammern hast du verlassen — und jetzt bist du wieder am Sammeln".

Den andern verdrossen aber diese Worte und er antwortete:
20 (2) „Das Gandhārareich, überfüllt von Schätzen und Getreide, hast du verlassen, auf Machtsprüche hast du verzichtet, und jetzt befiehlst du über mich".

Dann antwortete Bodhisatta:

(3) „Richtig spreche ich, o Vaideha, Unrecht gefällt mir nicht;
25 da ich Rechtes spreche, haftet keine Sünde an mir".

Der König von Videha war aber noch zornig und sprach die vierte *gāthā*:

(4) „Wenn einer aus irgendwelcher Ursache daran Anstoß nimmt, so darf doch ein Weiser auch ein zutreffendes Wort nicht
30 aussprechen".

Dann antwortete ihm Bodhisatta:

(5) „Jener mag sich nach Belieben ärgern oder nicht — oder er mag sich gründlich verändern: da ich Rechtes spreche, haftet keine Sünde an mir".

35 [Es folgen noch ein Prosastück und zwei *gāthā*'s, die aber nicht zu der ursprünglichen Erzählung gehört haben können, da hier statt „*Vedeha*" der eine mit „*Ānanda*" angeredet wird, nach dem *paccuppannavatthu* aber gerade Ānanda in einer früheren Geburt der Videhakönig war.] Am Ende gestand der Videhakönig
40 seinen Fehler und entschuldigte sich. Beide erreichten allmählich die Erlösung und gelangten in die Welt des Brahman.

Es mag beim ersten Anblick scheinen, als ob die beiden Erzählungen nicht viel Gemeinsames böten. Dieser Einwand zerfällt aber, wenn man die Strophen in den beiden Versionen prüft; da
45 diese an ein paar Stellen unzweifelhafte Übereinstimmungen zeigen, und somit die ältesten Partieen der Geschichten miteinander verwandt sind, kann es nicht viel bedeuten, daß die Prosaerzählungen

in der buddhistischen und der jainistischen Tradition in verschiedener Weise ausgeformt worden sind. Ein subjektives Urteil — wie es in diesem Falle sein muß — hat freilich nicht viel Wert: m. E. ist aber hier die buddhistische Tradition die bessere, sie scheint weit minder gekünstelt, weit mehr der alten Volksgeschichte 5 ähnlich, wie die bei Devendra überlieferte[1]), die außerdem verdächtig ist, weil sie an die Geschichte von der Krätze des Karakaṇḍu anknüpft. Und es muß zweifelhaft bleiben, ob nicht diese ganze Geschichte nur des Wortspiels (*Karakaṇḍu — kaṇḍu*, s. Ausg. Erz. S. 36, 20 f.) wegen erfunden ist[2]). 10

1) Außerdem scheint die Gāthā 8 des Kumbhakārajātaka (Jāt. 408), das mit diesem zusammenhängt (s. weiter unten), irgendwie mit der Geschichte von dem Salz und dem ungesalzenen Essen in Verbindung zu stehen und somit diese Geschichte als alt zu erweisen. Die Gāthā lautet:

āmaṃ pakkañ ca jānanti atha loṇaṃ aloṇikaṃ |
tam ahaṃ disvā pabbajiṃ car' eva tvaṃ carām' ahaṃ ||

2) Es ist hier nicht der Platz sich über die Stellung der Jātakaprosa im allgemeinen auszusprechen. Da aber Winternitz, WZKM. XXIV, 107, gegen die in meinen Studien zur indischen Erzählungsliteratur I, 106, Anm. 2 gemachte Behauptung „nur da . . . wo die Prosa bestimmt mit den Gāthās in Widerspruch steht, kann man . . . sie als . . . Kommentarmachwerk ausmustern" Einwendungen erhoben hat, muß ich erklären, daß ich bisher keine entscheidenden Gründe sehe, von dieser Behauptung abzustehen. Die jetzige Jātakaprosa kann in keinem Falle als die ursprüngliche betrachtet werden, es ist aber kaum glaublich, daß die Prosaverfasser ohne weiteres alles entweder aus dem Ärmel geschüttelt oder aus den Versen herausgeklügelt haben; sie müssen doch in den meisten Fällen alte Tradition zugänglich gehabt haben, obwohl ich gern zugebe, daß diese die Gāthās umschließenden Prosapartien wohl nicht überall fixiert waren, sondern ziemlich nach Belieben verändert werden konnten. Bei der Jātakaliteratur scheint mir nämlich die Ākhyānatheorie besser begründet werden zu können als in Bezug auf den Ṛgveda. Es muß weiter in Betracht gezogen werden, daß die (oder der) Ordner der Jātakasammlung wohl ziemlich sicher eklektisch verfahren: wo sie (oder er) mehrere Traditionen vorfanden, suchten sie sie wohl zu vereinen oder wählten das aus, was ihnen am besten zu passen schien. Daneben suchten sie (er) aber auch überall den Inhalt der Gāthās in die Prosa mit aufzunehmen, und da sie diese öfters mißverstanden haben, sind oft ungereimte Sachen zusammengebracht worden. Wegen dieser Betrachtungen muß ich auch das allgemeine Urteil, das Hertel (WZKM. XXIII, 279) über die Minderwertigkeit der buddhistischen Erzählungsliteratur im Verhältnis zur brahmanischen und jainistischen auszusprechen geneigt zu sein scheint, als kaum in allen Teilen zutreffend ansehen. Hat doch der metrische Teil des Jātaka an manchen Stellen mit außerordentlicher Präzision alte Erzählungen und Gespräche bewahrt. Nur die sicher viele Jahrhunderte später fixierte Prosa hat dabei an manchen Stellen Unheil angestiftet.

Die Jātakaprosa scheint mir übrigens in bezug auf die Methode, wie sie sich die Gāthās zu eigen macht, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Methode, wie die Brāhmaṇaverfasser alte Erzählungsstoffe behandeln, zu bieten. Wenn z. B. — um ein sehr bekanntes Beispiel zu nehmen — Ṛgv. X, 95 und ŚBr. XI, 5, 1, 1 ff. beide die Erzählung von Purūravas und Urvaśī überliefern, so ist es ja beim ersten Anblick ersichtlich, daß der Brāhmaṇaverfasser nicht den Ṛgv. als Quelle gehabt hat: beide gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück, den fünften Veda, das Itihāsapurāṇa, und jeder hat es in seiner Art verarbeitet. Da nun der Brāhmaṇaverfasser Ṛgv.-Verse in seine Erzählung einführt — bei der Art, wie er es tut, kann man überhaupt fragen, ob nicht der Ṛgv.-Text die

Die erste Gāthā des Jātaka lautet folgendermaßen:

hitvā gāmasahassāni paripuṇṇāni solasa
koṭṭhāgārāni phītāni sannidhiṃ dāni kubbasi.

Sie entspricht offenbar dem ersten Verse bei Devendra, obwohl die
5 beiden Versionen die ursprüngliche Vorlage jede in ihrer Art umgedichtet haben. Es heißt nämlich bei Devendra:

jahā rajjaṃ ca raṭṭhaṃ ca puraṃ anteuraṃ tahā |
savvaṃ eyaṃ pariccajja saṃcayaṃ kiṃ kares 'imaṃ ||

Das letzte Viertel des Verses mit den identischen Worten *sanni-*
10 *dhiṃ* und *saṃcayaṃ*, sowie der Sinn des Ganzen spricht für ihre Entstammung aus gemeinsamer Vorlage[1]).

In den Gāthās 2—3 und den Versen 2—3 bei Devendra finde ich keine direkte Entsprechung außer der, daß der Sinn in G. 2 und V. 2 ungefähr derselbe ist. Dagegen entsprechen einander un-
15 zweifelhaft die Gāthās 4—5 und die Verse 4—5 des jainistischen Textes, die folgendermaßen lauten:

Verse des Itihāsa ziemlich unverändert aufgenommen hat, — fügt er hinter jedem Vers ein kurzes Resumé in Prosa ein, das offenbar gar nicht ein Kommentar des Verses sein soll, sondern nur in seiner Art die Prosaerzählung weiterführt (vgl. WZKM. XXV, 309). So handeln auch oft die (der) Verfasser der Jātakaprosa. Daß die Brāhmaṇaverfasser bei ihrer Arbeitsmethode bisweilen alte Verse mißverstanden oder, um sie mit einer anderen, ihnen mehr geläufigen Tradition in Einklang zu bringen, Änderungen versucht haben, ist wohl zweifellos. Und dann darf man es kaum als einen Beweis für die Minderwertigkeit buddhistischer Erzählungsliteratur ansehen, wenn die Jātakaprosaisten sich — natürlich in mehr ausgedehntem Maße — dieses Vergehens schuldig gemacht haben. Bei diesen Auseinandersetzungen befinde ich mich nur in teilweisem Widerspruch mit Hertel: denn ich gebe gern zu, daß bei der Ausgedehntheit der Jātakaliteratur sogar sehr viele Fälle namhaft gemacht werden können, wo tatsächlich die buddhistische Literatur die Tradition entstellt hat — als mitwirkender Umstand kommt dabei vor allem die Umwälzung in den religiösen Anschauungen in Betracht, was auch bei den Jainisten zutrifft, ich erhebe aber gegen die generelle Unterschätzung der buddhistischen Erzählungsliteratur Einwand und glaube nicht, daß es in dieser Beziehung mit den Jainisten besser steht.

Um das Gesagte kurz zusammenzufassen, meine ich also: 1. Die Jātakaliteratur hat in ihren metrischen Partien zum Teil richtige ältere Tradition bewahrt; 2. die Prosa hat aber nur bedingten Wert, weil sie weit später fixiert wurde, sie fußt aber im Allgemeinen auf alter Tradition und ist deswegen nicht unbedingt minderwertig; 3. nur, wo sie mit den Gāthās in Widerspruch steht, ist sie bestimmt zu verwerfen, und 4. das unzweifelhaft bei dem Vorhandensein mehrerer Traditionen eklektische Verfahren der Prosaverfasser und ihre fehlerhaften Deutungen der ihnen unverständlichen Partien ist am meisten an ihren Ungereimtheiten schuld.

1) Da *tahā* sehr wohl „etwa" und „ferner" bedeuten kann (ungefähr = verstärktes *ca* am Ende des Verses), ist es überhaupt fraglich, ob nicht *jahā* eigentlich eine kontrahierte Form < *jahāya* (dies ist in AMg. belegt, s. Pischel, Prkt. Gramm., S. 400) dem buddhistischen *hitvā* entsprechend repräsentiert. Eine solche Kontraktion nach Ausfall des *-y-* ist nichts Unerhörtes, vgl. Pischel, Prkt. Gramm., § 82.

Gāthā.	Devendra.
4. *yena kena ci vaṇṇena*	*mokkhamaggapavannesu*
paro labhati ruppanaṃ	*sāhūsu bambhayārisu* |
mahatthiyaṃ pi ce vācaṃ	*ahiyatthaṃ nivārento*
na taṃ bhāseyya paṇḍito.	*na dosaṃ vottuṃ arihasi* || 5
5. *kāmaṃ ruppatu vā mā vā*	*rūsao vā paro mā vā*
bhusaṃ vā vikiriyyatu	*visaṃ vā pariyattao* |
dhammaṃ me bhaṇamānassa	*bhāsiyavvā hiyā bhāsā*
na pāpam upalippati[1]).	*sapakkhaguṇakāriyā* ||

In G. 4 und V. 4 fällt es auf, daß doch in *mahatthiyaṃ* und 10 *ahiyatthaṃ* etwas Gemeinsames stecken muß[2]); das *paro* des Jātaka kehrt in V. 5 bei Devendra in ähnlichem Zusammenhang wieder, und die Schlußworte *na taṃ bhāseyya paṇḍito* und *na dosaṃ vottuṃ arihasi*, wo *dosaṃ* (das Devendra mit *mantulopād doṣavantaṃ* erklärt) recht verdächtig scheint, decken sich ziemlich genau. 15

Größer sind jedenfalls die Ähnlichkeiten zwischen der letzten Gāthā und dem letzten Verse des Devendra. Es zeigt sich dabei, daß der Prākṛtvers, dessen meiste Wörter Jacobi in seinem Glossar als unverständlich bezeichnet, sich gut mit Hilfe der Gāthā erklären läßt. Bei den Schwankungen der Handschriften zwischen Schreibung 20 mit *ŭ* oder *o* ist kein Anstoß daran zu nehmen, wenn man *rūsao* und *pariyattao* in *rūsau* und *pariyattau* ändert, also in ihnen Imperativformen sieht, die den Worten *ruppatu* und *vikiriyyatu* im Jātaka entsprechen. *rūsau* ist = skt. *ruṣyatu* zu einem pkt. *rūsai* = *ruṣyati*, das auch sonst bekannt ist; im Apa- 25 bhraṃśa liegt das Passiv. *rūsijjai* und eine Ableitung *rūsaṇa-* vor in einem Verse bei Hc. IV, 418, 4[3]). *pariyattau* wiederum gehört zu *pariyattai* = *pari-vart-* und ist in der Bedeutung gleichbedeutend mit pkt. *vikiriyyatu* „er soll sich verändern“ zu *vi-kṛ-*. Nur **visaṃ*, das mit *bhusam* = *bhṛśam*[4]) identisch sein muß, 30 bleibt verderbt; es wäre ja möglich, daß **visaṃ* eine Verschreibung für **bhisaṃ* sein könnte, ich kenne aber im Prākṛt keine Form für *bhṛśam*, wo *ṛ* > *i* geworden ist.

Um das Metrum in Ordnung zu bekommen, muß man wohl statt *rūsau vā* einfach *rūsau vva* lesen. Der Vers würde also so lauten: 35

*rūsau vva paro mā vā *visaṃ vā pariyattau* |
bhāsiyavvā hiyā bhāsā sapakkhaguṇakāriyā ||

---

1) = Gāthā 3c–d.

2) Daß das *m°* in *mahatthiyaṃ* aus dem vorhergehenden Worte stammen kann ist klar. Weiter ist aber nicht zu ersehen, ob das eine oder andere ursprünglicher ist. Die varia lectio des Jātaka hat: Ckb *mahiṭṭhiyaṃhi*, Bf *mahiddhiyam mi*, was zunächst auf eine Lokativform zu deuten scheint.

3) Vgl. J. J. Meyer, Hindu Tales, p. 189, n. 2, mit dessen Auseinandersetzungen ich im übrigen nicht einverstanden sein kann.

4) Der Komm. des Jātaka hat offenbar den Vers mißverstanden, da er *bhusam* = *bhusa* „Staub“ (skr. *busa-*) setzt, was ja keinen Sinn gibt.

d. h. „Der andere mag zürnen oder nicht (zürnen), oder er mag sich . . . verändern: ein passendes Wort ist auszusprechen, das die Richtigkeit der eigenen Meinung erweist (?)".

Durch die gleiche Anzahl, durch die teilweise Übereinstimmung 5 in Sinn und Wortlaut erweisen sich diese fünf Verse der buddhistischen und jainistischen Tradition in den Grundbestandteilen dieser Erzählung von der Begegnung zweier oder mehrerer der vier Pratyekabuddhas als altererbt, obwohl die beiden Versionen in bezug auf die einrahmende Prosa verschiedene Wege gewandelt sind. 10 Diese Erzählung bildete wahrscheinlich auch in der alten Vorlage den Abschluß der Geschichten von ihrer Erleuchtung.

Es ist sicher kein Zufall, daß dieses Jātaka als 406 der Sammlung dasteht, und als 408 das Kumbhakārajātaka, das von der Erleuchtung der vier Pratyekabuddhas berichtet[1]), folgt. Eigentlich 15 sollte ja die Ordnung die umgekehrte sein, der Grund, warum sie ihren Platz vertauscht haben, ist aber leicht ersichtlich: die Jātakasammlung hat ja als einziges Prinzip für die Anordnung der Nipātas die kleinere oder größere Anzahl von Gāthās und verfährt dabei so, daß die kleinere Anzahl der größeren vorausgeht. Diese An-20 ordnung muß wohl auch in den Unterabteilungen der Nipātas, den Vaggas, die ursprüngliche gewesen sein, obwohl sie hier ebenso oft wie in den Hauptabteilungen durchbrochen wurde. Nun hat aber das Gandhārajātaka in seinem jetzigen Zustand 7 Gāthās, das darauf als 407 folgende Mahākapijātaka ebenfalls 7, das Kumbha-25 kārajātaka aber 8 Gāthās[2]). Somit ist das Umwechseln der ursprünglichen Ordnung der Erzählungsstoffe leicht verständlich.

Wichtig scheint mir also das Auftreten dieser Texte in der unmittelbaren Nähe voneinander, die auch ein Zeugnis für den relativ großen Wert des Jātakatextes abgibt. Eine andere solche 30 Reihe von Erzählungen, die wahrscheinlich oder sicher in der älteren Vorlage aufeinander folgten, findet sich in Jātt. 497 (Mātangajātaka) —498 (Citta-Sambhūtajātaka) —509 (Hatthipālajātaka); eine Anordnung, die der des Uttarajjhayaṇa, wo dieselben Erzählungen die Kapp. XII, XIII und XIV bilden, entspricht. Wahrscheinlich 35 läßt sich mehr derartiges im Jātakatexte konstatieren, was vielleicht wichtige Aufschlüsse über die Vorlagen der alten Erzählungsliteratur geben wird.

B. Nachträge zum Bhisajātaka.

Als ich in dieser Zeitschrift Bd. 64, SS. 65—83 das Bhisa-40 jātaka (Jāt. 488) mit dem Bisastainyopākhyāna des großen

1) Siehe meine Studien zur ind. Erzähl.-Lit. I, 36 ff.

2) Von den Gāthās des Gandhārajātaka gehören, wie gesagt, wohl nur 1—5 zu der ursprünglichen Erzählung; von denen des Kumbhakārajātaka sind sicher 1—4 und 5 alt, wahrscheinlich auch 6—7, da hier die alten Gotranamen *Bhaggava-*, °*vī* (= *Bhārgava-*, °*vī*) als Bezeichnung für den Töpfer und seine Frau vorkommen. Die Gāthā 8 gehörte wahrscheinlich ursprünglich zu einer andern Partie der Erzählung (s. oben S. 41, Anm. 1).

Epos (MBh. XIII, 93, 1 ff. = 4396 ff.) zusammenstellte, kam ich wegen der Übereinstimmung in der Komposition der beiden Erzählungen und der auffälligen Verschiedenheit in den die Eidesleistungen enthaltenden Versen zu dem Schlusse (S. 80 ff.), daß beide Versionen „aus einem alten Itihāsa geschöpft sind", und daß das MBh. in der Abfassung der Verse ursprünglicher ist wie das Jātaka.

Durch die Ausführungen von Geldner in dieser Zeitschrift Bd. 65, SS. 306—307 sind diese Annahmen bewiesen worden. Geldner hat nämlich aus Ait. Br. V, 30, 10—11 eine *gāthā* zitiert, die so lautet:

> *anenasam enasā so 'bhiśastād*
> *enasvato vāpaharad enaḥ* |
> *ekātithim apa sāyaṃ ruṇaddhi*[1])
> *bisāni steno apa so jahāra* ||

und somit ganz offenbar in ihrem Schlußteil den Refrain der Lotusdiebstahlgeschichte enthält; auch setzt sie Sāyaṇa mit jener Erzählung in Verbindung. Geldner hat auch bemerkt, daß man statt *so jahāra* in Übereinstimmung mit den MBh.- und Jātaka-Versen *yo jahāra* lesen muß (vgl. auch Oldenberg, GN. 1911, S. 464, A. 2).

Es zeigt sich also eine genaue Übereinsimmung zwischen der Formulierung des Brāhmaṇa: *bisāni steno apa yo jahāra*, was natürlich die ursprünglichste Fassung gewesen sein muß, und der des Jātaka: *bhisāni te brāhmaṇa yo ahāsi*[2]). Dagegen lautet im MBh. der Refrain in der ersten Version: *bisastainyaṃ karoti yaḥ*, in der zweiten aber: *yas te harati puṣkaram*, was sich ja als Umdichtung erweist. Aber — und dies ist gerade wichtig — der Vers, der die Eidesleistung des Śunaḥsakha (= Indra) enthält (XIII, 4533 = 4590), hat von allen anderen abweichend: *yo harate bisāni*, was der ursprünglichen Fassung näher steht. Und weiter: während sonst im MBh. die Erzählung durchweg in Śloken abgefaßt ist, hat dieser selbe Vers den Triṣṭubh behalten, was auch das Versmaß der Gāthās im Ait. Br. und im Jātaka ist. Man wird also den Triṣṭubh als das Ursprüngliche betrachten können, und ich finde in der Tatsache, daß gerade dieser Vers des MBh. sich als der am besten bewahrte erweist, eine kräftige Stütze meiner früher[3]) ausgesprochenen Vermutung, daß eben dieser Schlußvers

---

1) Zu diesem Ausdrucke vergleicht Geldner TBr. III, 7, 3, 3; Āp. Śr. S. IX, 3, 8; Ähnlichkeit bietet auch Jāt. 444, G. 2: *yasmā dānaṃ n'abhinandiṃ kadāci disvān'āhaṃ atithiṃ vāsakāle . . . etena saccena suvatthi hotu hataṃ visaṃ jīvatu Yaññadatto.* Zu den Worten *anenasam* etc. vgl. Suparṇādhy. 11, 4 (vgl. meine Kl. Beitr., z. Indoiran. Myth., Upsala 1911, S. 37, Anm.).

2) Resp. *bisāni te brāhmaṇa yo hy ahārṣīt* bei Ārya Śūra. Übrigens ist zu bemerken, daß, weil *stena* im Prakrit (s. Pischel, Gramm. § 307) und Pāli im allgemeinen *tena* lautet, man sich tatsächlich einen Vers **bhisāni teno apa yo ahāsi* denken könnte, der dann in *bhisāni te (brāhmaṇa) yo ahāsi* verändert worden wäre.

3) ZDMG. 64, 82.

der Eidesleistungen von entscheidender Bedeutung bei der Umdichtung der Gāthās in der buddhistischen Version war[1]).

Es ist also offenbar, daß wir hier eine Erzählung antreffen, die in der alten Itihāsasammlung, dem fünften Veda, stand, denn
5 aus einer anderen Quelle kann das Ait. Br. kaum geschöpft haben. Und zwar war wohl dort mindestens die Hauptpartie der Geschichte in Triṣṭubh abgefaßt.

Zu meinem früheren Artikel bemerke ich weiter, daß der Vers MBh. XIII, 4524 (= 4568): *udapānaplave grāme brāhmaṇo vṛ-*
10 *ṣalīpatiḥ*, wozu Nīlakaṇṭha sagt: *udapānaplave ekakūpaikājīvane*, den ich ZDMG. 62, 77 A. 5 als mir unklar bezeichnet hatte, offenbar aus MBh. VIII, 2062 seine Erklärung erhält. Es heißt nämlich dort, niemand würde in den Himmel gelangen, der in Bhūtilaya gebadet habe. Dazu bemerkt Nīlakaṇṭha, in Bhūtilaya gäbe es
15 nur einen Teich, wo Brahmānen und Cāṇḍālas zusammen badeten.

Die G. 10 des Jātaka:

dāsīnaṃ hi sabbasamāgatānaṃ
bhuñjeyya sādum avikampamānā,

wozu vgl. Jāt. 326, G. 3: *eko sāduṃ na bhuñjeyya*, knüpft offen-
20 bar an sehr alte Vorstellungen über die Verderblichkeit, nur für sich allein das Essen zu behalten, anderen nicht davon Teil zu geben, an, vgl. RV. X, 117, 6: *kévalāgho bhavati kevalādī* und die Stellen bei Sieg, Sagenstoffe S. 9.

Es gibt noch ein Jātaka, daß dergleichen Eidesleistungen ent-
25 hält, nämlich das Ambacorajātaka (Jāt. 344, Fausbøll III, 137 ff.). Da enthalten aber die Gāthas wirkliche Verwünschungen und sind nicht in buddhistischem Sinne umgedichtet, wie im Bhisajātaka; die Erzählung macht dadurch einen weit schlichteren und mehr altertümlichen Eindruck. Die Prosaerzählung scheint aber stark
30 entstellt zu sein, da sie eigentlich keinen Zusammenhang bietet: Bodhisatta war einmal als Sakka wiedergeboren. Zu der Zeit lebte in der Nähe von Benares ein schlechter Einsiedler (*kūṭajaṭila*), der sich in einem Ambawalde eine Hütte erbaute und sich von Ambafrüchten ernährte. Als nun Sakka einmal über die Welt hin-
35 blickte und das schlechte Benehmen des Asketen bemerkte, beschloß er ihn zu verscheuchen, weshalb er einmal die heruntergefallenen Ambafrüchte wegnahm. Im selben Moment kamen vier

1) In Ait. Br. finden wir, was auch bemerkt zu werden verdient, in den Verwünschungen *abhiśastāt* und *apaharat*, also Konjuktive (neben *ruṇaddhi*); das MBh. und Jātaka hat durchgehend Optativ oder Imperativ; nur in MBh. XIII, 4577 steht *dadat*, *bhavanti*, was alle Handschriften in Gāthā 2 des Jātaka haben, wird wohl richtig sein; ibid. Gāthā 8 ist *mā . . . lattha* (statt *alattha*, Fausbøll) des Metrums wegen zu lesen (*mā . . . labdha* bei Ārya Śūra). *alattha* kann übrigens nicht mit Kuhn, Beitr. zur Pāli-Gramm. 111 als aus „Verhärtung" von **aladdha* entstanden erklärt werden, da ja das Pāli auch die Form (*a*)*laddhā* kennt, sondern setzt ein skr. **alapsta* vor, vgl. 3. Pl. *alapsata* Br. (vgl. Johansson, KZ. 32, 444 f.).

Kaufmannstöchter aus Benares in den Wald, und der Einsiedler warf ihnen vor, sie hätten seine Ambafrüchte gestohlen. Die vier Mädchen reinigten sich durch die folgenden Eidesleistungen:

1. *yo nīliyaṃ maṇḍayati saṇḍāsena vihaññati*
   tassa sā vasam anvetu yā te ambe avāhari.

„Wer (seine Haare) schwarz färbt und sich mit der Zange abmüht[1]) — in dessen Gewalt mag sie gelangen, die da deine Ambafrüchte weggenommen hat".

2. *vīsaṃ va paṇṇuvīsaṃ vā ūnatiṃsaṃ va jātiyā*
   tādisā patiṃ mā laddhā yā etc.

„Bei zwanzig, fünfundzwanzig oder sogar neunundzwanzig Jahren mag die keinen Gatten finden, die da" usw.[2]).

3. *dīghaṃ gacchatu addhānam ekikā abhisāriyā*
   saṃkete patiṃ mā addasa[3]) *yā* etc.

„Einen weiten Weg mag das verliebte Mädchen allein gehen, beim Stelldichein ihren Liebhaber nicht finden, die da" usw.

4. *alaṃkatā suvasanā mālinī candanussadā*
   ekikā sayane sayatu yā etc.

„Geschmückt, schön bekleidet, bekränzt, sandelduftend mag sie allein auf dem Lager ruhen, die da" usw.

Der Asket wurde durch diese kräftigen Eidesleistungen von ihrer Unschuld überzeugt und ließ sie gehen. Sakka aber trat in schreckenerregender Gestalt auf und jagte ihn fort.

So, wie die Geschichte erzählt wird, ist sie ja ziemlich ungereimt. Aber das Auftreten des Sakka, der die Früchte wegnimmt, der ganze Ton der Eidesleistungen, die weit mehr an die des Bisastainyopākhyāna des MBh. wie an die des Bhisajātaka erinnern und vor allem der deutliche Anklang in dem Refrain: *yā te ambe avāhari* zeigen offenbar, daß wir es hier mit einer Doublette zur Geschichte vom Lotusdiebstahl, wenn nicht sogar mit einer Umdichtung eines gewissen Teils desselben zu tun haben.

C. Zum Jātaka 148 (Sigālajātaka).

In meinen „Paccekabuddhageschichten" S. 22 ff. habe ich das Jātaka 148 (Sigālajātaka), das davon erzählt, wie ein Schakal sich in einen Elefantenkadaver hineinfraß und dort eingesperrt wurde,

1) Nämlich um die grauen Haare auszureißen.

2) So nach dem Komm. Es wäre aber möglich, daß *jātiyā* aus *jātiyo* entstellt sei; dann würde der Sinn sein: „in zwanzig . . . Geburten soll die keinen Mann finden" usw.

3) Metrisch unmöglich; es ist mit B[i] *mā adda* zu lesen, *adda* = skr. *ádrāk* ŚBr. GBr. Danach ist die erste Person *addam* gebildet, z. B. Jāt. 408 Gāthā 1.

behandelt. Die Erzählung kehrt im Jātaka 490 (Pañcūposathajātaka)[1] wieder, was ich damals nicht bemerkt hatte.

Dort lauten die GG. 8—10 folgendermaßen:

8. *pavissaṃ kucchiṃ mahato gajassa*
kuṇape rato hatthimaṃse pagiddho
uṇho ca vāto tikkhiṇā ca rasmiyo
te sosayuṃ tassa karīsamaggaṃ.

9. *kiso ca paṇḍū ca ahaṃ bhadante*
na me ahuṃ nikkhamanāya maggo
mahā ca megho sahasā pavassi
so temayi tassa karīsamaggaṃ.

10. *tato ahaṃ nikkhamissaṃ bhadante*
cando yatha rāhumukhā pamutto
tasmā ahaṃ posathaṃ pālayāmi
lobho mamaṃ mā punar āgamāsi.

(8) „Ich ging ein in den Bauch eines großen Elefanten, mich an dem Leichnam freuend, lüstern nach Elefantenfleisch; heißer Wind und die scharfen Sonnenstrahlen machten dessen Mastdarm[2]) vertrocknen.

(9) Ich wurde mager und blaß, o Ehrwürdiger[3]), nicht gab es für mich einen Weg zum Herauskommen; dann fingen große Wolken heftig an zu regnen und durchnäßten des Leichnams Hinterteil.

(10) Dann kroch ich heraus, Ehrwürdiger, wie der Mond befreit von dem Rachen des Rāhu; deswegen beobachte ich die Fasttage, Lüsternheit soll mich nicht weiter befallen."

Die Erzählung dieser Verse stimmt in allen Einzelheiten mit dem, was die Prosa des Jātaka 148 bringt, überein.

---

1) Fausbøll IV, 325 ff.

2) Auf diesem Wege war nach Jāt. 148 der Schakal in den Kadaver hineingekrochen.

3) Der Schakal erzählt einem Heiligen seine Geschichte.

Paiśācī, Piśācas, and "Modern Piśāca".

By

G. A. Grierson.

1. What was Paiśācī Prakrit?

The following notes on Paiśācī Prakrit are based on the 10th chapter of Vararuci's grammar with Bhāmaha's commentary, on sūtras 303—328 of the 4th chapter of Hēmacandra's Prakrit grammar, and on verses 6—13 of the 8th chapter of Shankar Pāṇḍurang Paṇḍit's edition of Hēmacandra's *Kumārapālacarita*. The last-named passage was composed to illustrate the rules laid down by Hēmacandra for Paiśācī and may be considered to be part of his grammar [1]).

Hēmacandra describes three kinds of Paiśācī. To the first, or standard Paiśācī (P) he devotes most space. He then deals with two varieties of what he calls "Cūlikāpaiśācika" (CP), contenting himself with explaining in what particulars they differ from his standard. The difference lies mainly in the treatment of medial consonants. In He.'s standard Paiśācī the only medial that is hardened to a tenuis is *d*. In the first variety of Cūlikāpaiśācika (CP[1]) every medial is hardened wherever it occurs, and in the second variety of Cūlikāpaiśācika (CP[2]) medials are hardened only when they are not at the beginning of a word. Moreover, both varieties of CP optionally change *r* to *l*, a change which is not allowed in He.'s standard.

Vararuci describes but one form of Paiśācī, which is practically

1) V. = Vararuci cum Bhāmaha, or Vararuci's grammar with Bhāmaha's commentary. He. = Hēmacandra, or Hēmacandra's grammar. K. = *Kumārapālacarita*. P = Paiśācī. CP = Cūlikāpaiśācika. CP[1] = He.'s first variety of CP. CP[2] = He.'s second variety of CP. Chapters are indicated in Roman, and sūtras or verses in Arabic numerals. When references are made to the 10th chapter of V. or to any of the Paiśācī sūtras in He. the number of the chapter is not indicated. Pischel's Prakrit grammar is quoted by pages, not by sections. I have also consulted the Paiśācī sections of Siṃharāja's *Prākṛtarūpāvatāra* and of Kramadīśvara's *Saṃkṣiptasāra*, but my main reliance has been upon the works above mentioned.

the same as He.'s CP². The only important difference is that according to V. not only do initial medials remain unhardened, but also all medial compound consonants. Thus the Sanskrit *vyāghra* would become *vakkha* according to He.'s CP², but would become 5 *vagyha* according to V. Vararuci's rule is not always observed by his commentator Bhāmaha, who gives such words as *nicchara*, not *nijjhara*, for *nirjhara*, and *gōpiṃta*, not *gōpiṃda*, for *gōvinda*[1]. I therefore consider myself at liberty to treat these two — V.'s P and He.'s CP² as one and the same form of speech.

10 The Indian grammarians who deal with Paiśācī give differing accounts as to the number of its varieties. Vararuci mentions only one, He. has two (or three, counting the two varieties of CP), while Mārkaṇḍeya handles three principal ones, and mentions eight others. As Vararuci is much the oldest of these writers, I take 15 his variety (together with He.'s CP²) as the standard, and treat He.'s standard and his CP¹ as variations from V.'s standard.

As it is important to know exactly what the materials are on which we have to work, I commence by giving three lists of Paiśācī words. The first list, and the most important, contains all 20 the words in V.'s standard P (together with CP²) that I have been able to collect. To this are appended two subsidiary lists (IA and IB) showing the details in which V.'s P differs from CP². List IA recapitulates those words in List I which, while following V., do not follow He.'s rules for CP², and List IB similarly re- 25 capitulates those words in List I which, while agreeing with He.'s rules for CP², do not follow V. List II contains words which belong to He.'s standard P, and which do not belong to any other form of P. List III contains words which belong to CP¹, and which do not belong to any other form of P.

30 Each list contains four columns. In the first column is the Paiśācī word; in the second, its Sanskrit equivalent; in the third a reference to the place where it is to be found in V., He., or K.; and in the fourth references to any Prakrit change suffered by the word under consideration, in addition to those changes undergone 35 in accordance with the special rules for Paiśācī.

I.

List of words occurring in V., He., and K. which comply with V.'s definition of Paiśācī, also of those given by V. which do not agree with his definition, and also of those which agree 40 with He.'s definition of the second variety of Cūlikāpaiśācika, even when they are inconsistent with V.'s definition.

1) In this respect, He. also does not always follow the rules he gives for his CP¹. Thus (326), he gives *patibimbaṃ*, *luddaṃ* and *samuddā*, when his own rules require *patipimpaṃ*, *luttaṃ*, and *samuttā*, respectively.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks	
acchatē, -ti	*ṛcchati*	He. 319; K. 10.		
agga	*agra*	He. 322. 326.	*gg* for *gr*, He. II, 79.	
āḷampita	*ālambita*	K. 12.		
amhātisō	*asmādṛśaḥ*	He 317.	Pr. *amhārisō*, He. I, 142.	5
anañña	*ananya*	K. 6.		
aññātisō	*anyādṛśaḥ*	He. 317.	Pr. *annārisō*, He. I, 142.	
appaṃ	*ātmānaṃ*	K. 13.	Pr. *appā*, He. II, 51.	
ariha	*arhat*	K. 9.	Pr. *arihō*, He. II, 111.	
asaṭhēsu	*aśaṭhēṣu*	K. 12.		10
atiṭṭha	*adṛṣṭa*	He. 323.	Pr. *diṭṭhō*, He. II, 34.	
atthaṃ	*arthaṃ*	He. 310.	*tth* for *rth*, He. II, 79.	
bāḷakō	*bālakaḥ*	He. 327.		
bamha	*brahma*	K. 13.	Pr. *bamha*, He. II, 74.	
bhakavatī	*bhagavatī*	He. 327.		15
bhāriā, bhāriyā	*bhāryā*	V. 8; He. 314.		
bhariyāna	*bhāryāṇām*	K. 8.		
bhērī	*bhērī*	K. 13.		
bhōti	*bhavati*	He. 318.	Cf. *havati, hōti.*	
ca	*ca*	He. 321. 322. 323.		20
calana	*caraṇa*	He. 326.		
calanē	*caraṇē*	K. 12.		
cattāri	*catvāri*	K. 11.	Pr. *cattāri*, He. II, 79; He. III, 122.	
cēsaṭō	*cēṣṭaḥ*	K. 7.		25
ciṃtayamānī	*cintayamānā*	He. 310.		
ciṃtayaṃtō	*cintayan*	He. 322.		
ciṃtitaṃ	*cintitaṃ*	He. 320.		
cintētavvaṃ	*cintayitavyaṃ*	K. 6.		
ḍamaruka	*ḍamaruka*	He. 327; K. 13.		30
dāmōtarō	*dāmōdaraḥ*	He. 327.		
dasavatanō	*daśavadanaḥ*	V. 3.		
dātūnaṃ	*dattvā*	V. 13.	Ś. *-dūṇa*, He. IV, 271.	
dāva	*tāvat*	He. 323.	Ś. *dāva*, He. IV, 262.	
ḍhakkā	*ḍhakkā*	He. 327; K. 13.		35
dhanaṃ	*dhanaṃ*	He. 304.		
dhaññō	*dhanyaḥ*	K. 13.		
diyyatē	*dīyatē*	He. 315.		
dōlinti	*dōlayanti*	K. 13.		
ēkātosa	*ēkādaśa*	He. 326.		40
ēsā	*ēṣā*	He. 320.		
ētisa	*īdṛśa*	He. 317. 323.	*ē* for *ī*, He. I, 105.	
ēvaṃ	*ēvaṃ*	He. 322.		
gacchatē, -ti	*gacchati*	He. 319.		
gahanaṃ	*grahaṇaṃ*	He. 323.	*g* for *gr*, He. II, 79.	45
gakanaṃ	*gaganaṃ*	V. 3.		
gamanaṃ	*gamanaṃ*	V. 3.		
gaṃtūna	*gatvā*	He. 312; K. 7.	Ś. *-dūṇa*, He. IV, 271.	
gana	*gaṇa*	He. 306.		
gatī	*gatiḥ*	He. 327.		50
gatō	*gataḥ*	He. 322.		

	Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
	ghammō	*gharmaḥ*	He. 327.	*mm* for *rm*, He. II, 79.
	ghĕppati	*gṛhyatē*	K. 11.	Pr. *ghĕppa-*, He. IV, 256.
	ghĕttūnaṃ	*gṛhītvā*	V. 13.	Ś. *-dūṇa*, He. IV, 271.
5	*ghōsā*	*ghōṣā*	K. 13.	
	giyyatē	*gīyatē*	He. 315.	
	gōlī	*gaurī*	He. 326.	*ō* for *au*, He. I, 159.
	gōpiṃtō	*gōvindaḥ*	V. 3.	
	guna	*guṇa*	He. 306; K. 6.	
10	*gunēna*	*guṇēna*	He. 306.	
	halaṃ	*haraṃ*	He. 326.	
	harasi	*harasi*	V. 14.	
	hasitūna	*hasitvā*	He. 312.	Ś. *-dūṇa*, He. IV, 271.
15	*havati*	*bhavati*	K. 12.	Pr. *havaï*, He. IV, 60. Cf. *bhōti*, *hōti*.
	hitapaka	*hṛdaya*	V. 14; He. 310; K. 7.	
	hōti	*bhavati*	He. 319.	Pr. *hōi*, He. IV, 60. Cf. *bhōti*, *havati*.
	hōtu	*bhavatu*	He. 307.	See *hōti*.
20	*huvēyya*	*bhavēt*	He. 320, 323.	Pr. *huva-*, He. IV, 60.
	ittha	*atra*	He. 323.	Pischel, p. 202. Cf. Vedic *itthā*.
	jalaṃ	*jalam*	He. 308.	
	janō	*janaḥ*	K. 9.	
25	*jassa*	*yasya*	K. 13.	Pr. *ja-*, He. I, 245. But in P initial *y* is retained (He. IV, 324). The form is therefore wrong, as He. I, 245 cannot apply.
30	*jātī*	*jātiḥ*	K. 9.	
	jhacchara	*jharjhara*	He. 327; K. 13.	*jjh* for *rjh*, He. II, 79.
	jīmūta	*jīmūta*	He. 327; K. 13.	
	jita	*jita*	K. 7.	
35	*jīva*	*jīva*	K. 9.	
	juttō	*yuktaḥ*	He. 306.	Pr. *ju-*, He. I, 245; *tt* for *kt*, He. II, 77. We should have *yuttō*, see *jassa* above. A v. l. is *yuttō*.
40	*kā*	*kā*	He. 320.	
	kaccaṃ	*kṛtyam*	V. 11.	Pischel, p. 195.
	kamalaṃ	*kamalam*	V. 4; He. 308.	
	kammāī	*karmāṇi*	K. 8.	*mm* for *rm*, He. II, 79.
45	*kampitā*	*kampitā*	He. 326.	
	kaṃtappō	*kandarpaḥ*	He. 325.	*pp* for *rp*, He. II, 79.
	kaññā	*kanyā*	V. 10.	
	kaññakā	*kanyakā*	He. 305.	
	kapaṭa	*kapaṭa*	K. 8.	
50	*karana*	*karaṇa*	K. 7.	
	kasaṭaṃ	*kaṣṭam*	V. 6; He. 314.	

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks	
kasāyā	*kasāyāḥ*	K. 8.		
kata	*kṛta*	He. 323; K. 8.		
katāsinā	*kṛtāsinā*	He. 322.		
kātūnaṃ	*kṛtvā*	V. 13.	Ś. *-dūṇa*, He. IV, 271.	5
kēsapō	*kēśavaḥ*	V. 3.		
kētū	*kētuḥ*	He. 324.		
kila	*kila*	K. 6.		
kiṃ	*kiṃ*	He. 310.		
kīratē	*kriyatē*	He. 316; K. 9.	Pr. *kīrai*, He. IV, 250.	10
kiriyāē	*kriyayā*	K. 11.		
kulaṃ	*kulaṃ*	He. 308.		
kusuma	*kusuma*	He. 322.		
kutumba, *kuṭumba*	*kuṭumba*	K. 7.		15
kutumbakaṃ, *kuṭumbakaṃ*	*kuṭumbakaṃ*	He. 311.		
lagga	*lagna*	He. 326.	*gg* for *gn*, He. II, 78.	
lāca	*rāja*	K. 12.		
lapatē, *-ti*	*lapati*	He. 319.		20
lapitaṃ	*lapitaṃ*	He. 304. 324.		
līlā	*līlā*	He. 326.		
lōka	*lōka*	He. 323.		
luddaṃ	*rudraṃ*	He. 326.	*dd* for *dr*, He. II, 79.	
makara	*makara*	He. 323.		25
makarakētū	*makarakētuḥ*	He. 324.		
makkanō	*mārgaṇaḥ*	He. 325.	*gg* for *rg*, He. II, 79.	
maṃ	*mē*	He. 323.		
mama	*mama*	V. 6.		
mamātō, *-tu*	*mattaḥ*	He. 307. 321.	Ś. *-ādō*, *ādu*, He. IV, 276.	30
maṃṭalaṃ	*maṇḍalaṃ*	He. 325.		
maṅgalaṃ	*maṅgalaṃ*	K. 11.		
mantaṃ	*mantraṃ*	K. 11.	*nt* for *ntr*, He. II, 79.	
mantō	*mantraḥ*	K. 9.	*nt* for *ntr*, He. II, 79.	
matana	*madana*	He. 307. 324. 325.		35
matanāti	*madanādi*	K. 6.		
mathuraṃ	*madhuraṃ*	He. 325.		
māthavō	*mādhavaḥ*	V. 3.		
mē	*mē*	V. 14.		
mēkhō	*mēghaḥ*	V. 3; He. 325.		40
mukkaṃ	*mōkṣaṃ*	K. 10.	Mg. *ḳk* for *ks*, He. IV, 296.	
mukhaṃ	*mukhaṃ*	V. 4.		
mukka	*mukta*	K. 7.	*kk* for *kt*, He. II, 2.	
mukkha	*mōkṣa*	K. 7.	*kkh* for *kṣ*, He. II, 3.	
na	*na*	K. 7. 9. 10. 13.		45
naccaṃtassa	*nṛtyataḥ*	He. 326.	*cc* for *ty*, He. II, 13.	
nāē	*tayā*	He. 322.	Pr. *ṇa-*, He. III, 70.	
nāi	*tayā*	K. 11.	Pr. *ṇa-*, He. III, 70.	
nakaraṃ	*nagaraṃ*	He. 325.		
nakha	*nakha*	He. 326.		50
namatha	*namata*	He. 326.		

	Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
	ñānaṃ	*jñānaṃ*	He. 303.	
	natthūna	*naṣṭvā*	K. 8.	
	natthūna,	*naṣṭvā*	He. 313.	
5	*naṭṭhūna*			
	nēna	*tēna*	K. 11; He. 322.	Pr. ṇa-, He. III, 70.
	nēti	*nayati*	He. 318. 319.	
	niccharō	*nirjharaḥ*	V. 3; He. 325.	*jjh* for *rjh*, He. II, 79. V. 3 has *ṇiccharō*. According to V.'s rule the
10				word should be *nijjh°*.
	nipataṃti	*nipatanti*	He. 326.	
	nivvutiṃ	*nirvṛtiṃ*	K. 9.	*vv* for *rv*, He. II, 79.
	niyōcitaṃ	*niyōjitaṃ*	He. 325.	He. confines this to the
15				1st form of CP.
	niyōjitaṃ	*niyōjitaṃ*	He. 327; K. 13.	He. confines this to the 2nd form of CP.
	pakuppita	*prakōpita*	He. 326.	*p* for *pr*, He. II, 79.
	panamatha	*pranamata*	He. 326.	*p* for *pr*, He. II, 79.
20	*panaya*	*praṇaya*	He. 326.	*p* for *pr*, He. II, 79.
	paññā	*prajñā*	He. 303.	*p* for *pr*, He. II, 79.
	paññāna	*prājñānāṃ*	K. 6.	*p* for *pr*, He. II, 79.
	pāpaṃ	*pāpaṃ*	He. 324.	
	parama	*parama*	K. 9.	
25	*paravasō*	*paravaśaḥ*	He. 307.	
	paribbhamaṃtō	*paribhraman*	He. 323.	*bbh* for *bhr*, He. II, 79.
	pāta	*pāda*	He. 322. 326.	
	patākā	*patākā*	He. 307.	
	pataṃ	*padaṃ*	K. 7.	
30	*patēsō*	*pradēśō*	He. 307.	*p* for *pr*, He. II, 79.
	patimā	*pratimā*	He. 325.	Pr. *paḍimā*, He. I, 206 (a special form).
	pavvatī	*pārvatī*	He. 307.	*vv* for *rv*, He II, 79.
	payacchasē	*prayacchasē*	He. 323.	*p* for *pr*, He. II, 79.
35	*pi*	*api*	He. 310.	Pr. *pi*, He. I, 41.
	piva	*iva*	V. 4.	Pr. *piva*, Pischel, p. 230.
	-ppatānēna	*-pradānēna*	He. 322.	*pp* for *pr*, He. II, 79.
	putta	*putra*	He. 324.	*tt* for *tr*, He. II, 79.
	puññāhaṃ	*puṇyâhaṃ*	He. 305.	
40	*puññakammō*	*puṇyakarmā*	He. 305.	*mm* for *rm*, He. II, 79.
	puññēna	*puṇyēna*	K. 6.	*ññ*, also Mg., He. IV, 293.
	puravaṃ	*pūrvaṃ*	He. 323.	
	rācā	*rājā*	V. 3. 12; He. 325.	
	rācānaṃ	*rājānaṃ*	V. 12.	
45	*rācinā*	*rājñā*	V. 12.	
	rāciññā	*rājñā*	He. 304; K. 6.	
	rācini	*rājñi*	V. 12.	
	rācinō	*rājñaḥ*	V. 12.	
	rāciññō	*rājñaḥ*	He. 304.	
50	*ramatē, -ti*	*ramati* (*parasmaipada*)	He. 319.	

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
ramatu	*ramatu* (*parasmaipada*)	He. 307.	
ramīyyatē	*ramyatē*	He. 315.	
ramphā	*rambhā*	He. 325.	
raṃtūna	*rantvā*	He. 312.	
raññā	*rājñā*	V. 12; He. 304, 320; K. 6.	
raṇṇē	*araṇyē*	K. 10.	Pr. *raṇṇa*, He. I, 66. Here *ṇy* does not become *ññ*.
raññi	*rājñi*	V. 12.	
raññō	*rājñaḥ*	V. 12; He. 304.	
raphasō	*rabhasō*	He. 325.	
sailā	*śailāḥ*	He. 326.	
sakkō	*śakraḥ*	He. 309.	*kk* for *kr*, He. II, 79.
saḷaphō	*śalabhaḥ*	V. 3.	
saḷila	*salila*	He. 308; K. 8.	
sama	*śama*	K. 8.	
saṃgāmō	*saṃgrāmaḥ*	V. 3.	*g* for *gr*, He. II, 79.
samīpaṃ	*samīpaṃ*	He. 322.	
saṃkhō	*śaṅkhaḥ*	He. 309.	
saṃmānaṃ	*saṃmānaṃ*	He. 316.	
saṃṭhō	*ṣaṇḍhaḥ*	He. 325.	
samuddā	*samudrāḥ*	He. 326.	*dd* for *dr*, He. II, 79.
sanānaṃ	*snānaṃ*	V. 7.	
sanēhō	*snēhaḥ*	V. 7.	
saññā	*saṃjñā*	He. 303.	
saraphasaṃ	*sarabhasaṃ*	V. 3.	
sasarīrō	*saśarīraḥ*	He. 323.	
sasī	*śaśī*	He. 309.	
sataṃ	*śataṃ*	He. 307.	
satanaṃ	*sadanaṃ*	He. 307.	
saṭha	*śaṭha*	K. 12.	
savva	*sarva*	K. 8.	*vv* for *rv*, He. II, 79.
savvañña	*sarvajña*	V. 9; He. 303; K. 12.	*vv* for *rv*, He. II. 79.
savvassa	*sarvasya*	He. 316.	*vv* for *rv*, He. II, 79. Pr. *-ssa*, He. III, 10.
sēḷē	*śailē*	K. 10.	*ē* for *ai*, He. I, 148.
sīlaṃ	*śīlaṃ*	He. 308.	
sinātaṃ	*snātaṃ*	He. 314.	
sinātānaṃ	*snātānāṃ*	K. 8.	
sinēhō	*snēhaḥ*	K. 7.	
sirī	*śrī*	K. 11.	
sō	*saḥ*	He. 322. 323; K. 13.	
suddhākasāya	*śuddhākaṣāya*	K. 7.	
sujjō	*sūryaḥ*	He. 314.	*sujjō*, He. II, 24. 64.
sunusā	*snuṣā*	He. 314.	
tāē	*tasyāḥ*	He. 322.	
taluṇī	*taruṇī*	V. 5, 14; He. 326.	
taṃ	*taṃ*	He. 326.	

	Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
	taṃ	*tāṃ*	He. 320.	
	tanu	*tanu*	He. 326.	
	tapaṃ	*tapaḥ*	K. 10.	
5	*tapantō*	*tapyamānaḥ*	K. 10.	
	tāpasa	*tāpasa*	He. 323.	
	taṭākaṃ	*taḍāgaṃ*	He. 325.	
	tātisa	*tādṛśa*	He. 317; K. 9.	
	tatō	*tataḥ*	K. 9.	
10	*tattha*	*tatra*	He. 322.	Pr. *tattha*, He. II, 161.
	tatthūna, *taṭṭhūna*	*sthitvā*	He. 313.	
	tāva	*tāvat*	He. 321, 323; K. 10.	Cf. *dāva*.
	thalaṃ	*sthalaṃ*	He. 326.	*th* for *sth*, He. II, 77.
15	*tie*	*tayā*	He. 321. 323.	
	tumātō, *-tu*	*tvattaḥ*	He. 307. 321.	Ś. *-ādō*, *-ādu*, He. IV, 276.
	ucchallaṃti	*ucchalanti*	He. 326.	
	ujjhita	*ujjhita*	K. 8.	
	ukkhēvēna	*utkṣēpēṇa*	He. 326.	Pr. *ukkhivaï*, He. IV, 144. *ukkhēvēna* is against rules for P., see Pischel, p. 139, n. 1.
20				
	ukkhōsamānēna	*udghōṣatā*	K. 11.	*ggh* for *dgh*, He. II, 77.
	upasamō	*upaśamaḥ*	K. 12.	
25	*vacanaṃ*	*vacanaṃ*	He. 324.	
	vagghō	*vyāghraḥ*	V. 3.	*ggh* for *ghr*, He. II, 79.
	vakkhō	*vyāghraḥ*	He. 325.	*ggh* for *ghr*, He. II, 79.
	vaḷati	*valatē*	K. 7.	
	vanthū	*bandhuḥ*	K. 12.	
30	*varaṃ*	*varaṃ*	He. 323.	
	vasuāti	*vāti*	He. 318.	Pr. *vasuā-*, He. IV, 11.
	vasuthā	*vasudhā*	He. 326.	
	vatanakaṃ	*vadanakaṃ*	He. 307.	
	vaṭisaṃ	*vaḍisaṃ*	V. 3.	
35	*vaṭṭati*	*vartatē*	V. 6.	Printed text has *vaṭṭaï*, which is wrong.
	vērinō	*vairiṇaḥ*	K. 6.	*ē* for *ai*, He. I, 148.
	vēsa	*vēśa*	He. 323.	
	vētasō	*vētasaḥ*	He. 307.	
40	*vi*	*api*	K. 10, 12.	Pr. *avi*, He. I, 41.
	viññānaṃ	*vijñānaṃ*	He. 303.	
	viññātō	*vijñātaḥ*	V. 9.	
	ya	*ca*	He. 326.	Ś. *ya*, Pischel, p. 135.
	yanti	*yānti*	K. 8.	
45	*yati*	*yadi*	He. 323; K. 9.	
	yāti	*yāti*	K. 9.	
	yātisa	*yādṛśa*	He. 317; K. 9.	
	yāva	*yāvat*	K. 10.	
	yumhātisō	*yuṣmādṛśaḥ*	He. 317.	*mh* for *ṣm*, He. II, 74.
50	*yyēva*	*ēva*	He. 316. 321. 323.	Ś. *yyēva*, He. IV, 280.

I A.

List of words occurring in He. and K. which comply with V.'s definition of Paiśācī, but which do not comply with He.'s definition of the second variety of Cūlikāpaiśācika.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
agga	*agra*	He. 322, 326.	*gg* for *gr*, He. II, 79.
kutumba, *kuṭumba*	*kuṭumba*	K. 7.	
kutumbakaṃ, *kuṭumbakaṃ*	*kuṭumbakaṃ*	He. 311.	
lagga	*lagna*	He. 326.	*gg* for *gn*, He. II, 78. He. gives this as CP, but according to his rule the word should be *lakka*.
luddaṃ	*rudraṃ*	He. 326.	*dd* for *dr*, He. II, 79. He. gives this as CP, but according to his rule the word should be *luttaṃ*.
maṅgalaṃ	*maṅgalaṃ*	K. 11.	
paribbhamaṃtō	*paribbraman*	He. 323.	*bbh* for *bhr*, He. II, 79.
samuddā	*samudrāḥ*	He. 326.	*dd* for *dr*, He. II, 79. He. given this as CP, but according to his rule the word should be *samuttā*.
suddhākasāya	*śuddhākaṣāya*	K. 7.	
sujjō	*sūryaḥ*	He. 314.	*sujjō*, He. II, 24, 64.
ujjhita	*ujjhita*	K. 8.	

I B.

List of words occurring in V., He., and K. which do not comply with V.'s definition of Paiśācī, but which do comply with He.'s definition of the second variety of Cūlikāpaiśācika.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
āḷampita	*ālambita*	K. 12.	
gōpiṃtō	*gōvindaḥ*	V. 3.	
jhacchara	*jharjhara*	He. 327; K. 13.	*jjh* for *rjh*, He. II, 79.
kaṃtappō	*kandarpaḥ*	He. 325.	*pp* for *rp*, He. II, 79.
makkanō	*mārgaṇaḥ*	He. 325.	*gg* for *rg*, He. II, 79.
maṃtaḷaṃ	*maṇḍalaṃ*	He. 325.	
niccharō	*nirjharaḥ*	V. 3; He. 325.	*jjh* for *rjh*, He. II, 79. V. 3 has *ṇiccharō*, according to V.'s rule, the ṇ should be dental, and also *jjh* should be preserved.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
niyōjitaṃ	*niyōjitaṃ*	He. 327; K. 13.	
ramphā	*rambhā*	He. 325.	
saṃthō	*saṇḍhaḥ*	He. 325.	
ukkhōsamānēna	*udghōṣatā*	K. 11.	
vakkhō	*vyāghraḥ*	He. 325.	*ggh* for *ghr*, He. II, 79. V. 3 has *vagghō*.
vanthū	*bandhuḥ*	K. 12.	

II.

List of words occurring in He. and K. which agree with He.'s definition of Paiśācī, but which do not agree with V.'s definition of Paiśācī.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
abhimaññū	*abhimanyuḥ*	He. 305.	
adha	*atha*	He. 323.	
āgacchamānō	*āgacchamānaḥ*	He. 323.	
anujhāyantō	*anudhyāyan*	K. 12.	*jjh* for *dhy*, He. II, 26.
āyudhaṃ	*āyudhaṃ*	He. 324.	
bhagavaṃ	*bhagavan*	He. 323.	
bhagavaṃ	*bhagavān*	He. 323.	
bhagavatī	*bhagavatī*	He. 307.	
bhagavatīē	*bhagavatyā*	He. 323.	
daḍha	*dṛḍha*	K. 10.	According to rule this should be *taḍha*.
-ddhajō	*-dhvajaḥ*	He. 323.	*ddh* for *dhv*, He. II, 79.
ēvaṃvidhāē	*ēvaṃvidhayā*	He. 323.	
kadhaṃ	*kathaṃ*	He. 323.	Ś. *kadhaṃ*, He. IV, 267.
kadhitūna	*kathitvā*	H. 312.	Ś. *kadhēdi*, He. IV, 267. Ś. *-dūṇa*, He. IV, 271.
labhēyya	*labhēta*	K. 10.	
mahādhanaṃ	*mahādhanaṃ*	He. 323.	
nidhi	*nidhi*	K. 6.	
pabhuti	*prabhṛtī*	K. 11.	*p* for *pr*, He. II, 79.
paḍhitūna	*paṭhitvā*	He. 312.	*ḍh* for *ṭh*, He. I, 199. But this should be *paṭh-*, as He. I, 199 is cancelled by IV, 324.
paḍhiyyatē	*paṭhyatē*	He. 315; K. 9.	*ḍh* for *ṭh*, He. I, 199, should be *paṭh-*, see above.
patibiṃbaṃ	*pratibimbaṃ*	He. 326.	According to He. this is the first variety of CP., but in this case we should expect *patipimpaṃ*. Regarding *pati*, see Pischel, p. 156.
paḍhuma	*prathama*	He. 316.	Cf. Pischel, p. 159.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
pūjitō	*pūjitaḥ*	He. 322.	
rāja	*rājā*	He. 323.	
rajaṃ	*rājan*	He. 323.	
sagara	*sagara*	He. 324.	
sōbhanaṃ	*śōbhanaṃ*	He. 309.	
sōbhati	*śōbhati*	He. 309.	
tāmōtarō	*dāmōdaraḥ*	He. 307. 325.	Also He.'s first CP.
taṃsanē	*darśanē*	He. 316.	Also He.'s first CP. *daṃsaṇa*, He. I, 26.
tappanēsuṃ	*darpaṇēṣu*	He. 326.	Also He.'s first CP. *pp* for *rp*, He. II, 79.
tasasu	*daśasu*	He. 326.	Also He.'s first CP.
taṭṭhūna, *tatthūna*[1]	*dṛṣṭvā*	He. 320. 323.	Also He.'s first CP.
tēti	*dadāti*	He. 318.	Also He.'s first CP. Ś. *dēdi*, He. IV, 273.
tēvarō	*dēvaraḥ*	He. 324.	
tiṭṭhō	*dṛṣṭaḥ*	He. 314. 321; 323.	Also He.'s first CP. *ṭṭh* for *ṣṭ*, He. II, 34.
tūrātō	*dūrād*	He. 321. 323. K. 10.	Also He.'s first CP.
tūrātu	*dūrād*	He. 321; K. 11.	Also He.'s first CP.
vadhō	*vadhaḥ*	K. 9.	
vijayasēnēna	*vijayasēnēna*	He. 324.	
vijētavvā	*vijētavyā*	K. 6.	*vv* for *vy*, He. II, 78.
yōga	*yōga*	K. 11.	
yōgī	*yōgī*	K. 7. 12.	

III.

List of words in He. and K. which comply with He.'s definition of the first variety of Cūlikāpaiśācika, and which do not agree with V.'s definition of Paiśācī.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
caccaraṃ	*jarjaraṃ*	He. 325.	*jj* for *rj*, He. II, 79.
chaccharō	*jharjharaḥ*	He. 325.	*jjh* for *rjh*, He. II, 79.
cīmūtō	*jīmūtaḥ*	He. 325.	
kāṭhaṃ	*gāḍhaṃ*	He. 325.	
khammō	*gharmaḥ*	He. 325.	*mm* for *rm*, He. II, 79.
kiritaṭaṃ	*giritaṭaṃ*	He. 325.	
niyōcitaṃ	*niyōjitaṃ*	He. 325.	He. 327 confines this to the first variety of CP, but it agrees with V.'s definition of P.
pālakō	*bālakaḥ*	He. 325.	
paṃthavō	*bāndhavaḥ*	He. 325.	

1) v. l. in both places *taddhūna*, which is the form adopted by Shaṅkar Pāṇḍurang Paṇḍit.

Paiśācī	Sanskrit	Where found	Remarks
phakavatī	*bhagavatī*	He. 325.	
tāmōtarō	*dāmōdarō*	He. 307. 325.	Also He.'s P
taṃsanē	*darśanē*	He. 316.	Also He.'s P. *daṃsaṇa*, He. I, 26.
tappanēsuṃ	*darpaṇēsu*	He. 326.	Also He.'s P.
ṭamarukō	*ḍamarukaḥ*	He. 325.	Also He.'s P.
tasasu	*daśasu*	He. 326.	Also He.'s P.
tāṭhā	*daṃṣṭrā*	He. 325.	Pr. *dāḍhā*, He. II, 139.
taṭṭhūna, *tatthūna*[1]	*dṛṣṭvā*	He. 320. 323.	Also He.'s P.
tēti	*dadāti*	He. 318.	Also He.'s P. Ś. *dēdi*, He. IV, 273.
tēvarō	*dēvaraḥ*	He. 324.	Also He.'s P.
ṭhakkā	*ḍhakkā*	He. 325.	
thūlī	*dhūlī*	He. 325.	
tiṭṭhō	*dṛṣṭaḥ*	He. 314. 321. 323.	Also He.'s P.
tūrātō	*dūrād*	He. 321. 323; K. 10.	Also He.'s P.
tūrātu	*dūrād*	He. 321; K. 11.	Also He.'s P.

In considering the foregoing lists, it is unnecessary to repeat here the rules laid down by V. and He. for the formation of Paiśācī words. They are well known, and are available in any Prakrit grammar. I must, however, mention one sūtra, as it is an instance of "legislation by reference", and has hence been more than once overlooked by students of the subject. According to He. IV, 324, the rules given for Prakrit in sūtras I, 177—265 do not apply to Paiśācī. These sūtras, besides dealing with a number of special cases, include several most important general laws. They consist of nearly all the rules dealing with single intervocalic consonants, and of little else. Taking these into consideration, we therefore find the following facts regarding Paiśācī, — additional to those given in IV, 303—324, but, of course, also subject to these special rules when they apply.

The first of these additional rules is without doubt the most important of all those dealing with Paiśācī. There is hardly a word in the language which is not affected by it, and it is it, — not the oft-quoted rule about hardening medial (or sonant) consonants, — that gives Paiśācī its essential character. This rule is that single intervocalic mute consonants are not elided (He. I, 177), and that similar aspirates are not reduced to *h* (He. I, 187). Intervocalic *ṭ* does not become *ḍ* (I, 195). Intervocalic *ṭh* does not become *ḍh* (I, 199), and intervocalic *ḍ* does not become *ḷ* (I, 202). As this rule is so important, and as no collection of examples has hitherto been made, I here give a series compiled from the foregoing Lists.

---

1) v. l. *taddhūna*. See List II.

k *bāḷakō, ḍamaruka, lōka, makara.*
kh *mukhaṃ, nakha.*
g *āgacchamānō, bhagavaṃ, sagara, yōga, yōgī.*
gh *mēkhō.*
c *vacanaṃ*, cf. CP[1] *niyōcitaṃ.* 5
ch No example.
j *-ddhajō, pūjitō, rājā, vijētavva.*
jh No example, but cf. *anujhāyantō.*
ṭ *kapaṭa, kuṭumba.*
ṭh *asaṭhēsu*, cf. also Hc. P *paḍhitūna.* 10
ḍ No example.
ḍh *daḍha.*
t *bhōti, gatō, jāti, jīmūta, lapitaṃ*, and many others.
th No example, but cf. V. *vasuthā*, Hc. P. *adha, kadhaṃ*; also *namatha.* 15
d *tāmōtaro, tūratō.*
dh *āyudhaṃ, ēvaṃvidhaē, mahādhanaṃ, nidhi, vadhō.*
p *kapaṭa, pāpaṃ, samīpaṃ, tāpasa.*
ph No example, but cf. *raphasō.*
b *paṭibiṃbaṃ.* 20
bh *abhimaññū, labhēyya, pabhuti, sōbhanaṃ.*

Other rules based on IV, 325, and not so important, are the following: —

The prefix *prati* becomes *pati*, not *paḍi* (I, 206).
The letter *d* does not become *r* in numerals (I, 219). 25
Intervocalic *p* does not become *v* (I, 231), intervocalic *ph* does not become *bh* or *h* (I, 236), and intervocalic *b* does not become *v* (I, 237).
Initial *y* does not become *j* (I, 245).

It will be seen that the above include some of the most 30 important rules of Prakrit phonetics dealing with intervocalic consonants. On the other hand, a reference to Lists I and II will show that changes of compound consonants, other than those special to Paiśācī, do actually occur. In the 260 words the following are those noted: — 35

The most frequent change is the omission of *r* when a member of a conjunct consonant (II, 79), as in *agga* for *agra*, *attha* for *artha*. So also the similar omission of *v* (II, 79) as in *cattāri*.

Others are: —

change of *dgh* to *ggh* (II, 77), as in *ukkhōsamānēna.* 40
change of *dhy* to *jjh* (II, 26), as in *anujhāyantō*[1]).
change of *kṣ* to *kkh* (II, 3), as in *mukkha* for *mōkṣa.*

---

1) Note that the *jh* is not doubled to *jjh*, although the preceding vowel remains short.

change of *kt* to *kk* (II, 2), as in *mukka* for *mukta*.
exceptional change of *ṇy* to *nn* for *ṇṇ* (I, 66), as in *rannē*.
change of *rś* to *ṃs* (I, 26), as in *taṃsanē*.
change of *ṣm* to *mh* (II, 74), as in *amhātisō*, *yumhātisō*.
5 change of *ṣṭ* to *ṭṭh* (II, 34), as in *atiṭṭha*.
change of *sth* to *th* (II, 77), as in *thaḷaṃ*.
change of *tkṣ* to *kkh* (IV, 144), as in *ukkhēvēna*.
change of *ty* to *cc* (II, 13), as in *nacca-*, dance.
change of *vy* to *vv* (II, 78), as in *vijētavva*.

10 The following changes of special words also occur: —

appā for *ātmā* (II, 51).
ariha for *arhat* (II, 111).
bamha for *brahma* (II, 74).
ghēpp- for *grah-* (IV, 256).
15 *hava*, *huva*, or *hō* for *bhū* (IV, 60).
kīratē for *kriyatē* (IV, 250).
paṭimā for *pratimā* (I, 206). This is not a proper P form, I, 206 being cancelled by IV, 324. It is a special case of a Prakrit word being borrowed, and treated as if it were Sanskrit (Hc.
20 IV, 325), and will be dealt with subsequently (p. 63).
pi for *api* (I, 41).
tattha for *tatra* (II, 161).
vasuāti for *vāti* (IV, 11).

The following are forms which must be referred to Śaurasēnī: —
25 Ablative termination *ādō*, *ādu* (IV, 276), as in *tūrātō*.

dāva for *tāvat* (IV, 262). (List I, but also *tāva* 321, 323; K. 10).
dēdi for *dadāti* (IV, 273), as in *tēti*.
dh for *th*, as in *kadhaṃ* (IV, 267). (List II).
dha termination of 2 plur. imperat. (IV, 267), as in *namatha*.
30 *yyēva* for *ēva* (IV, 280).

There is one form which can only be compared with Māgadhī Prakrit, viz.

muḵkaṃ for *mōkṣaṃ* (IV, 296).

Two other points connected with Paiśācī phonetics must be
35 noted. These are not laid down as rules in so many words by either V. or Hc., but they must be inferred from the materials at our disposal.

The first is that there is a weak feeling of the distinction between cerebrals and dentals. We have *kuṭumba* or *kutumba*;
40 *naṭṭhūna* or *natthūna*; *taṭṭhūna* or *tatthūna*. Very probably this fact helped to the borrowing of the Prakrit *paḍimā*, under the form *paṭimā*, a word which will be discussed at some length below. The original Sanskrit being *pratimā*, this would regularly become *patimā* in Paiśācī.

The other point is that the letters *v* and *b* are sometimes interchanged. When *v* is changed to *b*, it in the ordinary course of V.'s P becomes *p*. Examples are *gōpiṃta* for *gōvinda* and *kēsapa* for *kēśavā*. In *vanthu* for *bandhu* (Hc. in K. 12) we have an example of the reverse change of *b* to *v*. On the other hand *v* 5 is preserved in words like *māthava* (*mādhava*); *pavvatī* (*pārvatī*); *savva* (*sarva*); and *vaggha* (*vyāghra*).

In connexion with List III, it should be noted that Hc. in sūtra 325 explains how, in CP[1], all medials are converted to tenues. After giving examples, such as *nakaraṃ* (= *nagaraṃ*) 10 and *makkanō* (= *mārgaṇaḥ*), he goes on to say that this change also sometimes takes place when the medial is a secondary consonant. He gives two examples of this. The first is the Sanskrit *pratimā*, which becomes in Prakrit *paḍimā*, and this *paḍimā* becomes *paṭimā* in CP. Here Hc. apparently makes a slip. The Prakrit 15 *paḍimā* is formed in accordance with sūtra I, 206, but, according to IV, 324, this sūtra is not to be used for deriving Paiśācī words from Sanskrit. If we take the Sanskrit *pratimā*, its Paiśācī form must be *patimā*, not *paṭimā* (cf. *patibiṃbaṃ*, IV, 326). As, however, Hc. gives us *paṭimā* as a CP word, we must accept the fact that 20 it was used in CP, and the explanation of the apparent contradiction must be that Hc. meant that *paḍimā* is a secondary word foreign to P, and that this *paḍimā*, without any consideration of its connexion with the Sanskrit *pratimā*, has been borrowed as a foreign word by speakers of CP and mispronounced by them. In 25 other words, these speakers borrowed words from other Prakrits, and therefore other Prakrits were in existence, and current, at a time when CP was either a spoken or a literary language. This is an important point.

The other example of the hardening of secondary medials 30 given by Hc. is *ṭaṭhā*, for Pr. *dāḍhā*, representing the Sanskrit *daṃṣṭrā*. Here we can take the line of explanation suggested by *paṭimā*. *Tāṭhā*, as borrowed by CP does not represent any Sanskrit word at all. It is simply the Prakrit word *dāḍhā* borrowed as a Prakrit word, and mispronounced. Kramadīśvara (Pischel, 139) in 35 the corresponding passage gives another example, — *cacana*, for the Prakrit *jajaṇa* which represents the Sanskrit *yajana*. But it is the Prakrit *jajaṇa*, not the Sanskrit *yajana*, which has been borrowed and mispronounced, for in Paiśācī an initial *y* does not become *j* (see above). 40

It will have been noted that Hc. says that this change of secondary consonants occurs "sometimes". It therefore does not occur always. In sūtra 325 he does not give any example of such a secondary medial not being hardened, but cases occur elsewhere. For instance, in IV, 326 we have the CP *ukkhēvēna*[1]), where, if 45

1) Pischel (Gramm. p. 139) wishes to correct the word to *ukkhēpēna*, but in my view this is not necessary.

the word really represented the Sanskrit *utkṣēpēṇa*, we ought to have had *ukkhēpēna*. But the form shows that the word is borrowed directly from the Śaurasēnī *ukkhēvēṇa*, without reference to the Sanskrit word at all. In this case the "sometimes" of Hc.
5 is justified. The Prakrit *v* has not been hardened to *p* as it has been hardened in *gōpiṃta* &c.

Again, in Hc.'s standard Paiśācī the only medial which is hardened is *d* (*tāmōtarō* for *dāmōdaraḥ*). Yet, in IV, 323, he gives *dāva* (along side of *tāva*), a plain instance of borrowing from Śaurasēnī,
10 the *d* of which is a secondary consonant and is not hardened. Other examples in Hc.'s P can be similarly explained. Thus (Hc. IV, 324; I, 245) an initial *y* does not become *j* in P; and yet we have *jassa* (not *yassa*) (K. 13), and *juttō* (if it, and not *yuttō* is the correct reading) (Hc. 306). Both of these are evidently
15 borrowed from Śaurasēnī.

Another instructive case is *rannē* (K. 10). This represents the Sanskrit *araṇyē*, and should take the form *araññē* in P (305). Hence *rannē* is not a Paiśācī formation from *araṇyē*, but is Śaurasēnī *raṇṇē* (I, 66) borrowed directly as an independent word.
20 The change from *raṇṇē* to *rannē* is quite regular.

It may be urged that in quoting these examples I am forgetting V, 2, viz. that the *prakṛti* of Paiśācī is Śaurasēnī. A very little consideration will show that this cannot mean that we are to look upon Paiśācī as a corrupt form of Śaurasēnī, or that every Paiśācī
25 word is derived from that Prakrit. I need not waste time in labouring this point as it is already completely disposed of by Lassen (Inst. 447). All that is meant is that, except for the special peculiarities of P and CP, these two languages undergo changes similar to those undergone by Śaurasēnī. This, in so many words,
30 is what is said in Hc. 323. We have seen in the above examination that the two grammarians have stated the facts correctly. With the exception of one borrowed Māgadhī form, which is possibly a wrong reading, all the changes noted, excluding those special to P and CP, can be referred to Śaurasēnī, and some can be referred
35 to no other Prakrit. When words are borrowed from other Prakrits, they are, moreover, always borrowed in their Śaurasēnī forms, and are then further altered to agree with P and CP pronunciation.

But Paiśācī did not confine its borrowings to Śaurasēnī. In the modern Indo-Aryan vernaculars the Indian part of the vocabulary
40 is divided into two main classes of words, Tadbhavas and Tatsamas. Tadbhavas are those words which have come down from the Sanskrit stage through Prakrit, such as, e. g., the Hindī *ān*, a command, derived, through the Prakrit *aṇṇā* or *āṇā*, from the Sanskrit *ājñā*. Tatsamas are, on the other hand, words directly borrowed in modern
45 times from Sanskrit, such as, e. g., *ājñā*, a command, commonly used in the modern vernaculars alongside of *ān*, especially in the literary style. Such tatsamas are often unsuited to the vocal

organs of modern times, and are liable to be mispronounced. Thus, a modern speaker of Hindī finds it difficult to utter *jñ*, and says *āgyā* instead of *ājñā*. Such words as *āgyā* are tatsamas all the same, although mispronounced. They are not tadbhavas, as they have not come into the modern language through Prakrit.

Now, Paiśācī possesses in exactly the same way a number of words borrowed directly from Sanskrit, i. e., tatsamas. The bulk of its vocabulary consists of words derived from Sanskrit, which have passed through the stages of growth peculiar to Paiśācī. Such are *agga*, *attha*, *vakkha*, and so on. These correspond to the modern tadbhavas. But there are several words which have not passed through these stages. They are tatsamas pure and simple, borrowed from Sanskrit, as literary Hindī borrows them now, and mispronounced, as literary Hindī mispronounces *ājñā*. The only difference is that, in Hindī, it is not customary to represent the mispronunciation in writing, while in Paiśācī, this is done. Paiśācī examples are *bhāriyā*, for Sanskrit *bhāryā*, a wife; *kasaṭa*, for *kaṣṭa*, trouble; *rāciñā*, for *rājñā*, by a king; *sanēha* or *sinēha*, for *snēha*, love; *sanāna* for *snāna*, bathing; *sināta*, for *snāta*, bathed; *sunusā*, for *snuṣā*, a daughter-in-law; *cēsaṭa*, for *cēṣṭa*, an effort; *kiriyā*, for *kriyā*, an action. All these are borrowed tatsamas. If they were tadbhavas, i. e., if they had passed through the usual Paiśācī stages of development, we should have *bhajjā*, *bhaccā*, or *phaccā*; *kaṭṭha*; *raññā* (a tadbhava form which is actually used alongside of *rāciñā*); *nēha*; *nhāna*; *nhāta*; *susā* or *suṇhā*; *cēṭṭha*; *kiā* (M. *kiriyā*, He. II, 104, is a tatsama. He. in the same sūtra also gives *kiā*).

We have seen that P and CP must have existed, either as spoken or literary languages, at a time when Śaurasēnī was a living language. They could not have borrowed from it otherwise. With regard to the tatsamas borrowed from Sanskrit, the case is different. In the modern Indo-Aryan languages tatsamas are borrowed for literary purposes from Sanskrit, which is a dead language. As we know that Paiśācī was used for literature, it is reasonable to assume that the same was the case here too, and that these tatsamas were borrowed for literary purposes from Sanskrit, which was at the time more or less of a dead language. We may sum up this part of the discussion by saying that the vocabulary of Paiśācī possessed three component parts. These were:

1. Paiśācī words proper, or tadbhavas,
2. Words borrowed directly from Sanskrit, or tatsamas.
3. Words borrowed from Śaurasēnī.

The following are, therefore, the principal characteristics of Paiśācī, which distinguish it from other Prakrits.

1. The retention of intervocalic single mute consonants.
2. But, nevertheless, the observance of the ordinary Prakrit rules for the treatment of compound consonants.

3. The change of original medials to tenues. The extent varies in different forms of Paiśācī. It is most prominent in He.'s CP[1]. It is less prominent in V.'s P, and in He.'s CP[2]. It is least prominent in He.'s P.

5 4. The absence of cerebral *ṇ*, and the regular employment of the dental. (He. 306).

5. On the other hand, the preference for the cerebral *ḷ* over the dental *l*. (He. 308).

6. The possession of only one sibilant, — the dental *s*. (He. 309).

10 7. A weak sense of the difference between cerebral *ṭ* and dental *t*.

8. A weak sense of the difference between *b* and *v*.

9. Optional change of *r* to *l*. (He. 326)[1]).

10. The borrowing of loan-words from Śaurasēnī.

15 11. The borrowing of loan-words from Sanskrit, and the use of what are, in the modern vernaculars, called tatsamas.

It will be seen that in the foregoing pages I have covered much the same ground as that taken up by Professor Konow in his article on *The Home of Paiśācī* in ZDMG. 64, 104 ff., but in 20 greater detail. When we touch upon the same points we generally agree, but in two cases he has come to conclusions different from mine. In the first, he considers the examples (*kuṭumba*, *taṭṭhūna*, *naṭṭhūna*) insufficient to prove the weak sense of the distinction in sound between *ṭ* and *t*. He even goes so far, in referring to 25 *kuṭumba*, as to suggest that Hēmacandra may have based his statement on a single occurrence of the form, which might be due to an oversight of the copiest of the manuscript from which he took it. Here, I would represent that, if we accept Hēmacandra as our guide, we have no right to charge him with being misled 30 by a copiest's blunder, without any proof whatever, when his statements runs counter to what we want to prove. Hēmacandra makes a certain definite statement, and we are bound by it, unless we can show that he is wrong. The statement is that in the case of two words, and in the case of the syllable *ṭu*, we may have 35 either *ṭ* or *t*. If that is true, it does show that, according to Hēmacandra, Paiśācī had a weak sense of the difference between the two sounds. Other examples of the interchange between cerebrals and dentals which Konow has omitted to notice in this connexion, are the change of *ṇ* to *n*, and the change of *l* to *ḷ*.

1) We find the same change recorded as occurring in the speech of the Asuras. According to Patañjali I, I, 1, they said *hē 'layō hē 'layaḥ* for *hē arayō hē arayaḥ*. The reading of the Śatapatha Brāhmaṇa III, II, I, 23 is *hē 'lavō hē 'lavaḥ*, with the same change of *r* to *l*, but with *v* instead of *y*. It is hence unnecessary to refer the expression to Māgadhī Prakrit, or to locate the Asuras in Eastern India, as is usually done. The change of *y* to *v* is also paralleled by the Paiśācī *hitapaka*, for *hidavaka*, for *hṛdayaka* (Pischel, Gramm. p. 177).

He makes considerable use of the change of ṇ to n in another part of his paper, and, to quote a homely proverb, he cannot both eat his cake and have it. He cannot ignore the change in one place and utilize it in another.

The second case in which Konow and I do not look at the facts in the same light has reference to those words which I class as "tatsamas", *bhāriyā*, *kasaṭa*, *rāciñā*, *sanēha* or *sinēha*, and so forth. These he looks upon as forming part of what I here call "tadbhava" Paiśācī. He says that the usual Prakrit rules for compound consonants are observed, — here we agree —, and adds that, as in other Prakrit dialects, there are some few exceptions. He quotes *bhāriyā* as an example of the latter, and, further on, the others given above, with the exception of *rāciñā*.

Here, I must admit that it is a matter of subjective assertion. He looks upon these and similar words as Prakrit, while to me they are all, in whatever Prakrit dialect they occur, tatsamas. Other Prakrits borrowed tatsamas and mispronounced them just as Paiśācī did. Ardha-Māgadhī has *siṇāṇa*, just as Paiśācī has *sināta*, and just as Hindī has at the present day *sinān* alongside of *nhān*, the tadbhava form. No one would venture to call *sinān* anything else than a tatsama, and to me the same reason is convincing for Paiśācī and Ardha-Māgadhī[1]).

2. Who were the Piśācas?

The question now arises as to who were the original speakers of Paiśācī. The word means the language of the Piśācas, or, as they are also called in Sanskrit, Piśitāśins, and in Prakrit, Pisājas (Hc. I, 177), Pisāas or Pisallas (Hc. I, 193)[2]). According to writers of later classical Sanskrit the Piśācas were demons who ate human flesh, or *bhūtas* (Lacôte 49, 51). The name occurs occasionally in Vedic literature, and here they are uniformly spoken of as malignant demons. But we must not necessarily conclude that therefore they were to the Vedic Aryans merely beings of the other world. They may well have been, like the Rākṣasas and Asuras with whom they are associated[3]), human beings obnoxious to the authors of the passages in which their names occur. Most people admit that behind the mythical Rākṣasas and Asuras, there

1) It is an interesting fact that, in borrowing English words, *svarabhakti* is more and more common in the modern Indian languages the further west we go. For instance, in the Ganges valley the English word "station" is pronounced *isṭēsan* or *ṭēsan*, while in the Panjāb it is *siṭēsan*.

2) The only person who, so far as I am aware, has disputed this meaning is M. Lacôte in his *Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*. On p. 49 he maintains that the Prakrit had no name of its own, and that it was simply called "Paiśācī" because Piśācas play a prominent part in the Bṛhatkathā.

3) e. g. TS., II, IV, 1.

were memories of, or allusions to, very real personalities [1]. In the Mahābhārata the word is over and over again used in the sense of a cannibal demon, but it is also employed to indicate a group of human beings inhabiting North-Western India. Lacôte, knowing only one reference in the MBh. to such a group (p. 47), looks upon the occurrence of the name as a piece of imaginary geography. They are, however, referred to as human beings of an obnoxious kind, but now and then given to piety [2], in several other places. Their marriage customs are condemned (I, 2965; XIII, 2412), and they have a special form of battle-array (VI, 5009). In I, 8293, they are mentioned as inhabiting the Khāṇḍava forest in the Eastern Panjāb, and a song sung by a Piśāca woman in the same vicinity is mentioned in III, 10520. In VI, 2083, they are drawn up in the wings of the Pāṇḍava army, being named immediately before the Dāradas. In VII, 398, Mountaineers, Daśērakas, Kāśmīrakas, Aurasikas (the inhabitants of modern Hazara on the North-west Frontier), Piśācas, (Sa)mudgalas and others are vanquished by Kṛṣṇa. In VII, 4819, Duryōdhana leads a troop of Śakas, Kāmbōjas, Bāhlīkas, Yavanas, Pāradas, Kuliṅgas, Taṅgaṇas, Ambaṣṭhas, Paiśācas, Varvaras, and Mountaineers.

In VIII, 2104, Rākṣasas and Piśācas are represented as protecting Himavat [3]. In the Traveller's Guide in XIII, 1397 ff. the Himavat mountain in the North is inhabited by Paiśācas of many kinds, who are worshippers of Mahādēva. The context shows that these can hardly be intended to be mythical beings.

In IX, 2140, 2849, pious Piśācas are mentioned as living on the banks of the Sarasvatī, but they may be the demons converted into saints. In two curious passages, — XII, 655 and 9960, — they are classed with Kṣatriyas as performers of sacrifices of living creatures. In XV, 904, after the solemn review of the ghosts of the warriors who had fallen in the great battle, the various shades return to their special places. The ghosts of the Rākṣasas and Piśācas who had fought (as above mentioned) and had been killed went home, some to the Uttarakurus [4], while others accompanied the Immortals.

According to VIII, 2064, the Bāhīkas of the Western Panjāb were descended from two Piśācas who dwelt on the river Vipāśā (the modern Biās). The alleged connexion with the Bāhīkas, an Aryan tribe of extremely unorthodox conduct, is of great interest

---

1) It will be remembered that the Asuras spoke a human language, apparently akin to Paiśācī. See note on p. 66 *ante*.

2) e. g. XII, 9283 ff

3) Here the Piśāca are probably the mythological demons, but it is noteworthy that both here, and in the long account of the birth of Skanda (VII, 14310 &c.) they are represented as having their home in the Himalaya.

4) Regarding the Uttarakurus, see Pliny's remark on p. 73.

and will be enlarged upon in a future page[1]). We may here couple it with the reference to the "many kinds" of Piśācas in XIII, 1397 (cf. III, 14530). The whole context of these passages gives me the impression that the word "Piśāca" does not mean any special tribe, but is a generic, opprobrious, nickname for the unorthodox tribes, Aryan and non-Aryan, — in VII, 398, they are mentioned in the same list with Dāradas, Khasas, Śakas, and Yavanas, — of North-Western India and the neighbouring mountains. They are mentioned in lists of names. The other names certainly belong to tribes of human beings, and to exclude Piśācas from that category, simply because one has hitherto looked upon them as mythological demons, is not a reasonable course. When they are mentioned in lists of mythological beings, by all means call them mythological, but the same reasoning must be applied when they are grouped with real tribes. As mythological beings they are frequently grouped with Rākṣasas. Rākṣasas have often been identified with this or that aboriginal tribe, and no one has ever objected to this on principle. I do not see why anyone should, on principle, object to similar treatment being awarded to Piśācas. On the other hand, it is an open question whether the Piśācas were originally a human tribe, whose name was afterwards given to demons, or whether the word originally referred to cannibal demons, and was subsequently extended to tribes whose flesh-eating propensities rendered them objects of horror to the more civilized Aryan inhabitants of India.

Whatever answer may be given to the above question, I consider myself justified in maintaining that the Mahābhārata does on several occasions refer to people whom it calls "Piśācas", and that the context of the passages in which they occur, as well as the names of the tribes together with whom they are listed, invariably indicates that these Piśācas inhabited North-Western India or the Himalayan mountains immediately adjoining[2]).

In the Mahābhārata, Piśācas are often mentioned in close connexion with Yakṣas. It is unnecessary to multiply examples, and it will suffice to refer to the occurrences in the first book, 35, 6496. In the Jātakas, so far as I can ascertain, the word "Piśāca" does not occur, but Yakkhas (i. e. Yakṣas) frequently perform the part assigned in classical Sanskrit to the mythological Piśācas[3]). In Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī* I, 184, the word "Yakṣa" is treated as equivalent to "Piśāca", and, throughout the Dard country at the present day Yach is the name given to malignant demons of cannibal propensities[4]).

---

1) See p. 73.

2) For further details see my *Piśācas in the Mahābhārata* in Festschrift für Vilhelm Thomsen (1912), 138 ff.

3) See, for instance, Francis's note 1, p. 248 of Vol. V of the translation.

4) See, for instance, Leitner, *Dardistan*, Pt. III, *passim*.

Although no one suggests that legends about Piśācas or Yakṣas should be taken *au pied de la lettre*, they often give indications of origin that should not be neglected. Konow uses the Bṛhatkathā for this purpose, and I may be permitted to use other sources with a similar object. The various Puranic accounts of the origin of Piśācas and Yakṣas are conveniently summarized in Wilson-Hall's translation of the Viṣṇu Purāṇa II, 74 ff. According to these the Piśācas, Yakṣas, and Rākṣasas were all sons of Kaśyapa, who, according to another well-known tradition, was the founder of Kaśmīr. The name of the mother of the Piśācas was Krōdhā [1]), and of the mother of the Yakṣas and Rākṣasas, Khaśā. The first Piśāca was therefore a half-brother of the first Yakṣa. With Khasā we can compare the Khasa or Khaśa tribe which inhabited, and still populates, the lower face of the Himalaya from Kaśmīr to Kumaun [2]). The two Piśācas, from whom, according to the MBh. Bāhīkas were descended, dwelt on the Vipāśā in this very country. We thus have a series of legends connecting the Piśācas and Yakṣas with Kaśmīr and the adjoining Himalaya. I next turn to the *Nīlamata*. I do this with some trepidation, as Konow (p. 102) stigmatizes it as "not an old work". I do not know on what authority he says this, or what he means by "old". It is quoted as an old and authoritative work by Kalhaṇa (12th century) [3]), and according to Bühler [4]) in its present form it *may* go back to the 6th or 7th century. At any rate, it must be at least as old as Kṣēmēndra and Sōmadēva (11th century), and it could hardly have borrowed its legends from the Kāśmīrī Bṛhatkathā as Konow suggests (p. 102).

But all idea of borrowing disappears when we compare the two works. As the Nīlamata is not readily accessible in Europe, I give the following account of the Piśācas from my own copy, quoting the actual text of the crucial passage. The Nāgas, with Nīla their king, lived in the Satīsaras (97) [5]). Śiva struck the mountain with his ploughshare and drained off the water of the

---

1) According to another legend her name was Kapiśā, with which may be compared the name of the town Kāpiśā at the southern foot of the Hindū Kush. See Thomas, JRAS., 1906, p. 461. Kāpiśā was Kāfiristān (Watters on Yuan Chwang, I, 39, 123, 124, 181, 259 s.; II, 343). This would make the Piśācas inhabitants of what is now Kāfiristān. One of the most important of the Kāfir tribes is now known as "Paśai", a name which can easily by derived from "Piśāca".

2) For the ancient Khaśas, see Stein, Translation of *Rājataraṅgiṇī* Note to I, 317. For the modern Khas tribe, see Atkinson, *The Himalayan Districts of the North-Western Provinces of India*, II, 375 ff. A full account of the Khaśas is given in Vol. IX, part IV, of the Linguistic Survey of India, now in the press.

3) Rājataraṅgiṇī, I, 14.

4) Report, p. 41.

5) This is the lake which when dried up became the Valley of Kaśmīr.

lake, thus producing Kaśmīr (212). Kaśyapa, Nīla's father, then proceeded to populate Kaśmīr (230 ff.). He peopled it with gods and goddesses, as well as with the Nāgas who were the former inhabitants of the lake now dried up. He wished to introduce men, but the Nāgas objected to their company (251). Kaśyapa 5 therefore cursed the Nāgas, and commanded them henceforth to dwell with Piśācas. Nīla interceded with his father, and Kaśyapa replies as follows, —

ēvam uktaḥ sa Nīlēna ṛṣiḥ paramadhārmikaḥ |
uvāca vacanaṃ cāru Kaśyapō 'tha prajāpatiḥ || 262 || 10
vālukârṇavamadhyē tu dvīpaḥ ṣaḍyōjanâyataḥ |
tatra santi Piśācā yē Daitya-Yakṣāḥ sudāruṇāḥ ||
tēṣāṃ tu nigrahârthāya Piśācâdhipatir balī |
Nikumbhanāmā dharmâtmā Kubērēṇa tu yōjitaḥ ||
caitryāṃ yāti sadā yōddhuṃ Piśācair bahubhiḥ saha | 15
pañcakōṭyaḥ Piśācānāṃ Nikumbhasyâ 'nuyāyinām || 265 ||
gatvā Nikumbhas taiḥ sârdhaṃ ṣaṇmāsān yudhyatē sadā |
tatra kōṭyaś ca pañcai 'va Piśācānāṃ durātmanām ||
yē 'dhikāḥ kōṭidaśakān nāśam āyānti tē sadā |
pakṣayōr ubhayōr, Nīla, ṣaḍbhir māsaiḥ sadai 'va tu || 20
Nikumbhaḥ punar āyāti pañcakōṭivṛtō balī |
śuklâśvayuk pañcadaśyāṃ nityaṃ dēvaprasādataḥ ||
Himâcalē tu ṣaṇmāsān vasaty ēṣa sadā sukhī |
adyaprabhṛti ṣaṇmāsāṃs tasyê 'ha vasatir mayā ||
dattē 'ti sahitās tēna sasainyēnê 'ha vatsyatha | 25
ṣaṇmāsān mānavaiḥ sârdhaṃ Nikumbhē nirgatē sadā || 270 ||
ēvaṃ uktas tadā Nīlaḥ pitaraṃ câ 'ha dhārmikaḥ |
nityam ēva hi vatsyāmō manuṣyaiḥ sahitā vayam ||
na Piśācais tu vatsyāmō dāruṇair dāruṇapriyaiḥ |
ēvaṃ bruvati nāgêndrē Nīlaṃ Viṣṇur abhāṣata || 30

Viṣṇuḥ —

munivākyaṃ tu bhavitā Nīlai 'vaṃ tu caturyugam |
tataḥ paraṃ tu sukhinō manuṣyaiḥ saha vatsyatha ||
alpavīryāḥ Piśācāś ca bhaviṣyanti 'ha sarvadā |
vīryôpētā gamiṣyanti ṣaṇmāsān vālukârṇavam || 35
Nāgasya yasya yē sthānē nivasiṣyanti mānavāḥ |
tē taṃ sampūjayiṣyanti puṣpadhūpânulēpanaiḥ || 275 ||
naivēdyair vividhair gavyaiḥ prêkṣadānaiś ca śōbhanaiḥ |
tvayô 'ktaṃ ca sadâcāraṃ pālayiṣyanti yē janāḥ |
tatra dēśē dhānya-putra-paśu-pautra-samanvitāḥ || 40

Iti Nīlamatē Viṣṇuvaradāna-Nāgapūjāvidhāna-varṇanam. XXIII.

1) Comm. 263. *saumyadiśy atidūrē sikatāmayaḥ samudrō 'sti, yatratalē 'tivakrūrā matsyâdayaḥ sattvajātayō vasanti.* 267. *tatravāsinām ēkaḥ pakṣaḥ, Nikumbhasahavāsināṃ câ 'paraḥ. sadē 'ti prativarṣam. tatrâpi nityavāsināṃ kōṭipañcakaṃ, Nikumbhasyâ 'pi kōṭipañcakam; iti daśakō-*

The briefest glance at the above will show that, except for the occurrence of the word "Piśāca", there is not the slightest connexion between the Nīlamata and the Bṛhatkathā. The latter does not mention the story at all, nor does it record, so far as I can remember, Nikumbha as king of the Piśācas. Nor does my memory recall any mention in the Bṛhatkathā of the island in the sand-ocean to the north of Kaśmīr, which, according to the Nīlamata, was the original home of the Piśācas. The Nīlamata is an entirely independent work.

By the expression "an island in the sand-ocean" to the north of Kaśmīr, the Nīlamata can only mean an oasis in the Central-Asian desert lately explored by Dr. Stein. In the MBh., the Nāgas, also descended from Kaśyapa and half-brothers of the Piśācas [1]), are frequently mentioned together with them [2]). That these mythological Nāgas represented an actual people has never, I believe, been doubted; and here, in the Nīlamata, we see them described as the original inhabitants of Kaśmīr, and as half-conquered by Piśāca invaders from an oasis in the Central Asian desert. If we now turn to the *Sūryagarbha sūtra* of the *Mahāsaṃnipāta*, the Māhātmya of Khōtan [3]), we find the same story repeated. The Yakṣas (i. e. Piśācas) are again brought into prominence as superseding the Nāgas. The latter refuse to accept charge of the twenty holy places of Buddhism. The Yakṣas then accept the responsibility of nineteen, the twentieth, Gōśriṅga in Khōtan, being left to the Nāgas. It is hardly necessary to remind the reader that every holy spring in Kaśmīr, — and every spring is holy, — is called a "nāg." [4]).

We have another legend dealing with the strife between the Nāgas and the Yakṣas (or Piśācas), in the story of Apalāla [5]) the

---

ṭayaḥ sadā jīvanty ēva; yē punas tatrā 'dhikā bhavanti, tē hanyantē, iti. Note how the Piśāca over-lord is Kubēra, the Yakṣādhipa of the MBh. Here the term "Piśāca" seems to include Daityas and Yakṣas.

1) Viṣṇu Purāṇa, Wilson-Hall, II, 74.

2) e. g., I. 6496, 8171, 8293, 8295.

3) Sylvain Lévi, *Notes Chinoises sur l'Inde*, Vth series, p. 4.

4) What ancient tribe is meant by the Nāgas, I do not know. I am inclined to believe that they may have been the ancestors of the non-Aryan inhabitants of Hunza-Nagar, whose language, Burushaskī, has not yet been identified as belonging to any known family of speech.

These people certainly once occupied a much larger area than they do at present. Words borrowed from their language are found all over the North-West hills. For instance, the Burushaskī word for "iron", *chomar*, is used not only in the neighbouring Ṡinā of Gilgit, but even in Khōwār and the Kāfir languages. It is a curious fact that one of the few Aryan words in Burushaskī, — *phūt*, (*bhūta*), a demon, — contains a hardened medial. See Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, 94.

5) For the whole story see Watters, *On Yuan Chwang*, I, 229. See also Senart, "Vajrapāṇi dans les Sculptures du Gandhāra", in Vol. I of the *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes.* It may be noted that the guardian deity of the Śakyas was a Yakkha (Watters, II, 14).

Nāga of the source of the Ṣwāt river. He was conquered by Vajrapāṇi the chief of the Yakkhas. The Ṣwāt river is situated in the hill-country north of Pēshāwar, and it rises in the country between Chitral and Gilgit.

Here also we may conveniently quote Pliny XVI, 17, "Next the Attacori (Uttarakurus) are the nations of the Thuni and Forcari; . . . . . then come the Casiri, an Indian people who look to the Scythians and feed on human flesh"[1]. With "Casiri" we may compare the modern Kāshmīrī adjective *kāśiru*, of or belonging to *Kaśiru* or Kaśmīr. Regarding the Uttarakurus, see *ante*, p. 68.

The Yakṣas, like the Piśācas, were cannibals[2], and at the present day all over the hills of North-Western India there are legends of ancient cannibalism. I think that sufficient attention has not been paid to these as arguments. A single cannibal story is not worth much, but a number, widely distributed, count as a great deal. An ordinary legend may not carry much weight, but some of these legends are not ordinary. They deal with the foundations of a tribe or of its religion, and cannot be lightly regarded[3]. The Śīnā festival of the Winter Solstice, the great festival of the year and commemorating the freeing of the tribe from a tyrant, is based on a legend the essential fact of which is cannibalism. Similarly, the Wai Kāfir's story as to why they worship their god Trasken is founded on the same custom[4].

In the foregoing pages I have described the Piśācas, for the sake of brevity, as cannibals. The word, however, really means "an eater of raw flesh", and this well accords with the account of one of the tribes classed as of Piśāca descent, — the Bāhīkas. These are (MBh. VIII, xliv, xlv) described as people who have no distinct caste. At one time they are Brāhmaṇas, and at another time Kṣatriyas. They gorge themselves on beef and intoxicating liquor; their grossly formed women eat mutton, pork, fowls, and the flesh of asses and camels. They eat out of vessels that have been licked by dogs. They drink the milk of sheep, camels, and asses, and eat curd and other preparations made from such milk. What could be a better description of the habits of a nomadic tribe of Central Asia? That, in later days, such customs should be exaggerated into cannibalism is exactly paralleled by the English word, which originally meant a savage, and afterwards took the meaning of anthropophagist. The mythological Piśācas were certainly

1) McCrindle, p. 113.

2) Cf. Watters, *On Yuan Chwang*, I, 216; II, 178; Jātaka, 513, 537.

3) Given in full in *Piśāca* = Ὠμοφάγος, JRAS., 1905, 285, where also there are other similar legends, not mentioned here to save space.

4) In some particulars this legend resembles the story of Bakāsura (MBh. I, 6103). The position of Ēkacakra, the scene of that story, is doubtful. One authority puts it in the North-West. See Pargiter on Mārkaṇḍēya Purāṇa, LVIII, 48. We have seen above that Kāpiśī is Kāfiristān.

described as eaters of human flesh, and the unclean feeding of the human Piśācas, together with possible stray instances of actual cannibalism, may well have been exaggerated by Indo-Aryan hatred for these Aryan or non-Aryan "Outsiders", *Bāhikas*, and have given 5 rise to the legend.

At the same time, though horribly impure, these Bāhīkas were not altogether "Outside" the Aryan pale. They are mentioned in the Śatapatha Brāhmaṇa (I, vii, iii, 8) as worshippers of Agni, under the name of "Bhava". So, too, Karṇa (MBh. VIII, 2056) 10 does not describe them as non-Aryan, but as republican Aryans whose religion has been destroyed (*naṣṭadharmāḥ*).

I believe therefore that we may assume: —

1. That there were actual people, probably of Aryan origin, whom the Indians called "Piśācas", — eaters of raw flesh, ὠμοφάγοι.

15 2. That this was probably an opprobrious nickname given to a number of tribes.

3. That all the evidence shows that the Mahābhārata considered these tribes or this people as inhabiting the North-West of India and the neighbouring parts of the Himalaya.

20 4. That closely connected with them were the Khaśas, the Nāgas, and the Yakṣas, and that they and the last-named were often identified as one and the same people.

5. That the Piśācas once lived in the desert of Central Asia, two distinct legends connecting them or the Yakṣas with Khōtan 25 or some other oasis in that desert. Possibly, in later times they inhabited Kāfiristān [1]), and gave their name to one of the Kāfir tribes.

6. That the use of the term ὠμοφάγος became extended so as to include cannibalism, when national hatred had caused tradition to picture Piśācas as malignant demons, or, as an alternative, when 30 national hatred had extended the name Piśāca from meaning merely cannibal demons to mean in addition these impure tribes.

7. That traditions of these Piśācas or Yakṣas, and of their alleged cannibalism, survive to the present day in the mountain-country North-West of India.

35
3. What was meant by the term Paiśācī?

I have said that the word "Paiśācī" means "the language of the Piśācas", and if it is accepted that that language was the language of the human Piśācas described in the foregoing pages, there is nothing more to say. But this is not the case. Konow 40 sums up the varying opinions of European scholars on pp. 107 ff. of his article. Omitting the indefinite opinion expressed by Lassen, the principal theories put forward have been as follows: —

1880. Hoernle (Gauḍian Grammar, XIX) considered Paiśācī

---

1) See p. 70, note 1.

to be the low Prakrit spoken by Dravidian aborigines who fell under the domination and influence of the Aryan immigrants, and in whose mouths the Aryan vernacular was distorted into Paiśācī. Gradually, as the aboriginal population was amalgamated by the Aryan immigrants, the peculiarities of its Paiśācī speech would naturally die out, and the Aryan vernacular, incorporating whatever in the Dravidian speech was capable of assimilation, would remain the sole occupant of the field. This Aryan vernacular Hoernle identified with Apabhraṃśa.

1886. Senart (Inscriptions de Piyadasi II, 501, note) suggests that Paiśācī was merely a name of the popular language of India, and that at the time of Vararuci it was probably the same as Apabhraṃśa, or closely resembled it, the two being subsequently differentiated by later grammarians.

1900. Pischel (Grammatik der Prakrit-Sprachen, 28) considered Paiśācī to be an independent Prakrit dialect, whose home must be looked for in the North-West of India.

1906. I myself (Piśāca Languages of North-Western India) followed Pischel, while admitting (p. 190) that in later times there may have been Paiśācī-speaking colonies in other parts of India.

1908. Lacôte (Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, 58) considers the Paiśācī of Guṇāḍhya to have been based upon an Aryan language of the North-West or West, but to have been spoken by non-Aryan peoples.

1910. Konow (The Home of Paiśācī, ZDMG. LXIV, 112) agrees with Hoernle, and considers Paiśācī to be an Aryan language as spoken by Dravidians of Central India.

The earlier Prakrit Grammarians do not mention the locality in which Paiśācī was spoken. Later writers, Mārkaṇḍēya, Rāmatarkavāgīśa, and Lakṣmīdhara, give lists of such places, which are recorded at length by Konow (pp. 100 ff.). But these lists are admittedly of little value. To the writers, the Piśācas have become merely the demons of mythology, and Paiśācī is confounded with Apabhraṃśa. Moreover their lists do not agree. Konow altogether abandons them as authorities, and fixes the home of Paiśācī in or near the Vindhyā hills, a locality not mentioned by any of them. We may however conclude that these lists are based upon tradition, — Lakṣmīdhara says this in so many words, — and have been amplified in later times. They mention localities scattered all over India, — East, North, North-West, the Ganges Valley, Berar, South, and South-West. One mentions one place, and another another, and it is impossible to find any general agreement among them. We can nevertheless take the place or places as to which they are all in agreement, and can plausibly consider that we there find the oldest tradition, from which the later traditions have diverged. Now, the three writers agree in regard to one, and only one, country. They all state that Paiśācī was spoken in Kēkaya, i. e., in the extreme

North-West of India. We are therefore justified in saying that the oldest recorded tradition of the Prakrit grammarians placed Paiśācī in the North-West. The statement of another, and much older writer confirms this. We have seen that the Khasas were 5 intimately connected with the Piśācas. The *Bharata Nāṭyaśāstra* in its list of Prakrits (XVII, 48 ff.) does not mention Paiśācī, but (52) it says: —

Bāhlīkabhāṣōdīcyānāṃ Khasānāṃ ca svadēśajā.

The Bāhlīka language is the native tongue of Northerners and of 10 Khasas[1]). The Bāhlīkas inhabited the country to the North of the Hindū Kush, and possibly that to its South also. At any rate they are frequently mentioned as being in, or entering into, India proper, so that we again have the close congeners of the Piśācas referred to the extreme North-West and beyond.

15 Before going further, I wish to explain again[2]) that I by no means deny that there may have been, and, in later times, probably were, Piśācas, or that forms of Paiśācī were spoken, in parts of India widely distant from the North-West. Indeed, I quite agree with Konow that a variety of Paiśācī was probably spoken in the 20 Vindhyā hills, although I have arrived at the conclusion from a different standpoint. Konow traces resemblances between the Vindhyā languages and Paiśācī, while my argument depends upon resemblances between the Vindhyā languages and the modern languages of the North-West, which I have named "Modern Piśāca[3])". Very probably 25 forms of Paiśācī were also spoken elsewhere, — in Śūrasēna for instance. Let us even admit, for the sake of argument, that Paiśācī was spoken in all the widely separated localities mentioned by the Indian grammarians, and then, what follows? No language that existed was ever created in small pieces, and then scattered, as 30 out of a pepper-pot, over a continent, so as to appear only in isolated spots far distant from one another. If the state of the case is as admitted above, there are only two possible explanations. One is that the isolated instances of Paiśācī are survivals from a period when it covered the whole of India, and the other is that 35 Paiśācī has spread from a common nidus. No one has ever suggested, or can suggest, the former alternative, and we are therefore driven to the second, — that all except one of the localities where Paiśācī was spoken were localities to which the speakers had migrated,

---

1) I am indebted to Professor Konow for drawing my attention to this passage. I may add that Lakṣmīdhara says that two of the countries in which Paiśācī was spoken were Kēkaya and Bāhlīka.

2) See The Piśāca Languages of North-Western India, 190.

3) See Linguistic Survey of India, Vol. IX, Pt. III, pp. 2, 69, 110. In order to absolve Konow from all responsibility for the statements about "Piśāca" languages on pp. 2 and 69, I must explain that, though this part of Vol. IX was mainly written by him, these passages were additions made by me.

and that the one locality excepted must have been the common nidus from whence they spread. I maintain that that common nidus was North-Western India, and I consider that the reasons given in the foregoing pages are sufficient to prove the great probability of such an assumption. When to these reasons is added 5 the proof which I have given as to the home of the Piśācas, the probability becomes a certainty.

4. Paiśācī and the modern Indian languages.

The Indian nidus of Paiśācī was in the North-West, and it will be reasonable to conclude that the languages now spoken on 10 the North-Western Frontier of India will show traces of its former existence. Konow denies that this is the case, while I maintain that the traces are many and convincing.

These languages, which I name "Modern Piśāca", are as follows: — 15

Kāfir group:—	Baśgalī (B.).	Dard Group:—	Śinā (Ś.).
	Wai-alā (W.).		Kāśmīrī (Kś.).
	Veron (V.).		Gārwī (Gār.).
	Paśai (P.).		Maiyā (M.)[1].
	Gawar-bati (G.). 20		
	Kalāśā (K.).		
Khōwār (Kh.).			

But there are traces of the former prevalence of these languages over an area much wider than North-Western India. The Khasa languages of the Western Himalaya as far as Kumaun[2]) present many 25 peculiarities which are also found in "Modern Piśāca" forms of speech, and only in these. So also the Lahndā of the Western Panjāb, Sindhī, and Pañjābī itself. To go into this in detail would take up too much space, and one example must suffice. The word for "we" is *asē* in V., *ispa* in Kh., *asei* in Ś., and *as*ⁱ in Kś. 30 With this compare Kuḷuī (a Khasa language) *assē*, Lahndā *assī*, Sindhī and Pañjābī *asī*. This change of *sm*, through *sv* or *sb*, to *sp*, and thence to *ss*, *s*, does not occur in any other Indian language, and is typical of "Modern Piśāca"[3]).

But these "Modern Piśāca" features have spread much further 35 than the Panjāb. They have gone from Sindhī into Northern

1) Additional contractions used in this portion of the article are:—
LSI = Linguistic Survey of India.
PL = The Piśāca Languages of North-Western India.

2) Described in LSI IX, IV, under the names of Western Pahāṛī and Central Pahāṛī.

3) This particular change is not directly derived from Paiśācī, but is Eranian. Cf. Av. *asman-*, Persian (dialect) *asbūn*. The change of *b* to *p* is, on the other hand, typical of Paiśācī.

Gujarātī[1]), and thence, as already stated, into the Vindhyā country of the Bhīls. They are also traceable so far south as the Kōṅkaṇī dialect of Marāṭhī[2]).

While I maintain that these languages of the North-West Frontier 5 are connected with Paiśācī Prakrit, I do not deny other relationships. They are also related to the Eranian languages, and possess phonetic peculiarities which distinctly belong to the Eranian family. I have dealt with this point in the Modern Piśāca Languages of North-Western India[3]) at considerable length, and do not repeat what is 10 there said. While I do not suggest that Paiśācī Prakrit, as described by the grammarians, was Eranian, it is noteworthy that, here and there, we come across forms which remind us of Eranian and which are strange to India. Such are the preservation of initial *y* in *yumhātisa*, *yanti*, and similar words. With the latter, 15 we may compare the Gār. root *ya-*, come. It is easy to explain the presence of Eranian forms in the modern languages owing to the locality in which they are spoken. The languages as we have them now are certainly mixed, containing even non-Aryan (Burushaskī) words, and the only doubt is as to how far back we can put the 20 introduction of this Eranian element. Some of it certainly belongs to a time when Eranian had not yet developed all its typical peculiarities, such as the change of *sm* to *hm*[4]).

If these proto-Eranian forms were employed in the Piśāca country when Paiśācī Prakrit was a spoken language, we can still 25 explain their absence from the latter by remembering that the country was a border land, containing both Indian and Eranian peoples who were in process of fusion, and that some may have spoken a proto-Eranian language, while others spoke a language more akin to Indo-Aryan. This is what has occurred in regard 30 to Indo-Aryan languages themselves. Later Aryan immigrants to the land of the Five Rivers could not understand the speech of the earlier comers, and the tribes, all Aryan as they were, stigmatized each other as unintelligible *mlēcchas*. Nevertheless these varying tongues have fused into the homogeneous modern Indo-Aryan ver- 35 naculars.

In comparing, therefore, the "Modern Piśāca" languages with Paiśācī Prakrit, we must look for the points in which they agree, and not for those in which they disagree. The principal typical features of Paiśācī Prakrit have been summarized on pp. 65 ff. *ante*, 40 and need not be repeated. We shall now proceed to compare them one by one with "Modern Piśāca".

1) LSI, Vol. IX, Pt. II, p. 330.

2) LSI, Vol. VII, pp. 168, 169.

3) See, for instance, p. 3, 46, and 130 (No. 290).

4) PL, 46.

1. *Retention of intervocalic single mutes.*

Although these were retained in Paiśācī Prakrit, this is no reason for their retention in the modern languages. In the course of centuries all Indo-Aryan languages have passed through the same process. Intervocalic mutes, if they are tenues, are first softened to medials, and are then dropped. If they are medials they are dropped straight away. As an example, we may take the Sanskrit word *kṛtaḥ*. The first stage is the softening of the *t*, and we get the Śaurasēnī *kadō*. The next is elision of the *d*, and we get the Māhārāṣṭrī *kaō*. Similarly *nagaraṃ* becomes *naaraṃ*. Some Prakrit dialects were more conservative than others, and, so to speak, put a brake upon the rate of change, though they did not succeed in stopping it. Thus Apabhraṃśa (Hc. IV, 396) preferred to retain the intervocalic medial rather than to elide it. Śaurasēnī preserved only an intervocalic *d* and the cerebrals, while Māhārāṣṭrī elided all except the cerebrals. Even those which generally elided occasionally preserved an intervocalic letter for some particular cause, especially when confusion would have been the result of elision. Thus the Sanskrit *kākaḥ*, a crow, becomes in the first stage *kāgō*, and the existence of the Hindī *kāg* shows that in the country where Hindī grew up, the evolution of the word must have stopped at that stage, as *kāō*, of the third stage with the *g* elided, might represent not only an original *kākaḥ*, but also *kācaḥ* and *kāyaḥ*.

Now, in this respect, Paiśācī must be looked upon as we look upon other Prakrits. If we take as an example Hc.'s CP¹, we have a language with no medials, only tenues. But these tenues could not last for ever, and as generations passed on, when intervocalic, they must have undergone the fate of Sanskrit intervocalic tenues in other Prakrits, first becoming medials, and then disappearing. Only a few sporadic instances of the preservation of tenues would survive to the modern languages, just as the Prakrit *kāg* has survived in Hindī. If this is true for CP¹, it is *a fortiori* true for the other forms of Paiśācī, and it is true not only for original tenues, but also for the secondary tenues derived from medials dealt with below. Such survivals of intervocalic tenues do occur in the modern languages. Let us first take examples of tenues being preserved without change.

k Kiũṭhalī (Khasa) *sũkrō* or *sũgrō* = Skr. *śūkaraka-*, a hog. The pleonastic suffix *ka*, as in V. *ware-k*, a house, *mase-k*, the moon. Kś. *ak-*, Skr. *ēka-*, Pahlavī *ēv-ak-*, one. B. *kakak*[1]), V. *kakokū*. K. *kakawak*, a fowl = Skr. *kṛkavāku-*, a cock.

1) Konow (p. 113) maintains that this is a nursery word, and is not derived from *kṛkavāku*. This might be true if *kakak* were the only word, but the existence of different forms in different languages shows that there must have been a common original, and why that common original cannot be *kṛkavāku-*, I do not see.

kh B. *miok*, K. *mōkh* = Skr. *mukha-*, a face.

c, ts Kś. *kāts-* = Skr. *kāca-*, glass; Kś. *atsar-* = Skr. *acala-*, immoveable (the change of *l* to *r* shows that this is not a tatsama); Kś. *s^ats-* = Skr. *sūcika-*, a tailor.

5 *ch, tsh* There are, of course, no possible examples of a single Sanskrit intervocalic uncompounded *ch*. Cf. Kś. *lach-*, a hundred thousand = Skr. *lakṣa-*, and *ach^i* an eye = *akṣi-*, and many similar words, in which *cch* is represented by *ch* preceded by a short vowel. (Cf. *anujhāyantō* not *anujjh°* in Paiśācī List II.)

10 *ṭ* V. *buṭ-*, W. *maṭ-*, M. *baṭ-*, divide = Skr. *vaṭ-*; Kś. *zaṭ-*, loose hair, a rag, = Skr. *jaṭā*.

ṭh No example noted.

t Often preserved in past participles. Cf. Pañjābī, Lahndā, and Sindhī *pītā*, drunk; *sītā*, sewn; *kītā*, done; Dōḍī Sirājī (Khasa) 15 *butō*, he was; Kś. *kit^u*, for = Skr. *kṛta-*; Kś. *tāt-*, gleet = Skr. *dhātu-*. I do not do more than mention *tōt*, a father, and *χata-n*, a house, as Konow (p. 113) objects to them. There are, however, many other examples. E. g. Kś. *chēt-*, white = Skr. *śvēta-*; *gat-*, a revolution = Skr. *gata-*; *hat-*, a hundred = Skr. *śata-*, and so on.

20 *th* No example noted.

p Kś. *rōp-*, silver = Skr. *rūpa-*; Kś. *dīp-*, a lamp = Skr. *dīpa-*; Kś *bād^arapēt-* = Skr. *bhādrapada-*; Kś. *hāpat-*, a bear = Skr. *śvāpada*.

ph Kś. *kaph-*, phlegm = Skr. *kapha-*.

25 We shall now take instances of original tenues which have passed into the second stage of development and have become medials. As "Modern Piśāca" possesses no aspirated medials, there can be no examples of these.

k > *g* Kś. *pragāś-*, moonshine = Skr. *prakāśa-*; Jaunsārī 30 (Khasa) *agāś*, heaven = Skr. *akāśa-*; V. *att-ege*, one = Skr. *ēka-*. The *ka* suffix often becomes *ga* &c., as in M. *ḍā* or *ḍā-g*, the back; V. *buṭo-g*, share. Especially in participles, as in B. *vīna-n* or *vina-ga-n*, striking; V. *pēsumtio-go*, Ś. *śidē-gō*, M. *kuṭa-g-il*, struck.

c > *j* No example. *c* is nearly always preserved as *c* or *ts*.

35 *ṭ* > *ḍ* or *ṛ* G. *kukuṛ*, cock = Skr. *kukkuṭa-*; W. *guṛ*, a horse = Skr. *ghōṭaka-*; B. *baṛ-este*, a share, cf. Skr. *vaṭ*.

t > *d* G. *puda-mi*, before = Skr. *pravat-*.

p > *b* or *v* (*w*). B. *kapā* or *kabā*, angry (= *χafā*); Kś. *bēh-*, sit = Skr. *upaviś-*; K. *rūwā*, silver = Skr. *rūpaka-*.

40 2. *Observation of the ordinary Prakrit rules for compound consonants.*

These are, on the whole, observed also in "Modern Piśāca", but there are cases of independent development. Thus, instead of *pakka-* or *pikka-* for *pakva-*, we have the Kś. *pap^u*, ripe; and 45 instead of *amhē* for *asmān*, we have Kś. *asē*, and other similar words for "us". Cf. PL. 46. The same change of *sm* to *s* occurs in Shāhbāzgaṛhī. Sometimes Eranian rules are followed. Cf. PL. 3, 23.

3. *Hardening of Medials to Tenues.*

As explained under head No. 1, we cannot expect many examples of this in the modern languages, but I can give the following instances. It is important to note that many of them are borrowed words, which shows that when a new word is encountered the genius of the language still persists. But the list is by no means confined to these, as suggested by Konow (p. 108). When an aspirated medial is hardened, it usually becomes an unaspirated tenuis, following the law that in the modern languages aspirated medials become unaspirated as is the Kś. *bōv-*, be = Skr. *bhava-*.

g, gh > *k* Kś. *lakam*, a bridle = Persian *lagām*; Kś. *kākaz*, paper = Persian *kāγaδ*. Cf. Shāhbāzgaṛhi *maka*.

j, jh > *c, ts* Kś. *khōts-*, fear = Skr. *kṣudya-*, Pr. *khujja-*; Kiūṭhalī (Khasa) *lēkhā-cōkhā*, calculation = Hindī *lēkhā-jōkhā*; Dialectic Lahndā *marīc-*, for *marīj-*, passive base of *mār-*, strike.

ḍ, ḍh > *ṭ* Kumaunī (Khasa) *jhanṭī*, a flag = Hindī *jhanḍī*; Dialectic Lahndā (Hazārā, near Swāt) *ṭēḍ*, Standard *ḍhiḍh*, belly.

d, dh > *t* Kumaunī (Khasa) *sarēd* or *sarēt*, a bargain; *pōdīnō* or *pōtīn*, mint; Kś. *bādᵃrapēt-* = Skr. *bhādrapada-*; Kś. *hāpat-*, a bear = Skr. *śvāpada-*; Jaunsārī (Khasa) *umtō* = Arabic *'umda*; Ḍoḍī Sirājī (Khasa) *tō*, postposition of the genitive, as compared with the Pañjābī *dā*; Kūmaunī (Khasa) *kāgat* = Persian *kāγaδ*; Kumaunī (Khasa) *aukhat*, Jaunsārī (Khasa) *ōkatī* = Skr. *auṣadha-*; Kumaunī *sūt*, interest = Persian *sūd*; Kś. *tāt-*, gleet = Skr. *dhātu-*; Ś. *tha-* or *ta-*, do = Skr. *dhā-*; Gujurī of Kaśmīr *tī*, a daughter = Pr. *dhīā*; Ś. *dūt*, milk = Skr. *dugdha-*, Pr. *duddha-*; V. *tār-ekh*, a house, cf. Skr. *dvār-*.

b, bh, v > *p* Kś. *hap-*, a corpse = Skr. *śava-*; B. *ba* or *pa*, in; V. *pseh*, what? = Avesta *cvant-* (PL. 78); Kś. *papᵘ*, ripe = Skr. *pakvaka-*, through **pavvaka-*; B. *aspāp*, property = Arabic *asbāb*; B. *tapīp*, a doctor = Arabic *ṭabīb*; W. *jīp*, a tongue = Skr. *jihvā*; B. *ev*, one, V. *ip-in*, one; Kh. *ispa*, we, for Skr. *asma-*, through *asva-*; W. *vī*, Kh. *pi-sa*, you; Ś. *aśpō*, a horse = Skr. *aśva-*, Avesta *aspa-*; Kh. *ispusār*, sister = Skr. *svasār-*; V. *cipū*, four = Avesta *caϑvārō*, through **cavvārō* (cf. Wakhī *tsābūr*). Cf. Shāhbāzgaṛhī *paḍhaṁ*, *spasunaṃ*.

We shall now give a few examples of original medials which have passed through the stage of hardening into tenues, and again have developed into secondary medials.

g > *k* > *g* Kś. *bāgᵘ*, a share = Skr. *bhāgakaḥ*; Kś. *bag*, vulva = Skr. *bhaga-*; Kś. *mēg*, a cloud = Skr. *mēgha-*.

j > *c* > *j* Kś. *ajwēnd-*, carum copticum = Skr. *ajavinda-*; Kś. *bājᵘ*, a partner = Skr. *bhājakaḥ*.

ḍ > *ṭ* > *ḍ* No example noted.

d > *t* > *d* Kś. *harad-*, autumn = Skr. *śarad-*; Kś. *āradan*, worship = Skr. *ārādhanā* (not a tatsama); Kś. *būd*, wisdom = Skr. *bōdha-*.

b > *p* > *b* Kś. *abǫ̆d*[u], unwise = Skr. *abudhaka-*.

Some may maintain that I have no right to assume the intermediate hardening of these medials. Admitting this for the sake of argument, we must then accept them as original intervocalic medials which have been retained. In that case the examples fall under head No. 1.

4. *The exclusive use of the dental* n.

Konow (p. 117) lays great stress on this. He points out that a cerebral *ṇ* is common in B., and argues that therefore the "Modern Piśāca" languages cannot be descended from Paiśācī. He has, however, been misled by not comparing B. with the other members of the family. As a matter of fact, only those members of the family have a cerebral *ṇ* which are brought into close contact with Pashtō, a language in which that letter plays a very prominent rôle. These are the Kāfir languages. They are all strongly influenced by Pashtō, and borrow much of their vocabulary from that language. Politically most of the speakers are subject to Afghānistān. B. has the cerebral *ṇ*, and so has P., the two languages of the Kāfir group which are best known and which are in immediate contact with Pashtō. So perhaps have W. and K., but the fact is not definitely established. For the Kāfir Veron I know of no instance of the occurrence of *ṇ*, but as we have only a limited acquaintance with this language I do not press the point, although it happens to be the member of the group which has least contact with Pashtō, and whose borrowings are rather from Ghalchah than from the speech of the Afghāns. But Kh. and also all the languages of the Šīnā group, including Kś. have only the dental *n*, and these are the languages which are least subject to the influence of Pashtō. Konow's argument therefore falls entirely to the ground.

5. *The occurrence of cerebral* ḷ *in Paiśācī Prakrit.*

Konow (p. 116) lays great stress on the fact that "Modern Piśāca" has not this letter. Here again I must differ from him. The letter is there all right, but under the form of the cerebral consonant *ṛ* or, principally in those languages which like Kś. do not possess a cerebral *ṛ*, under the form of *r*. A few examples will suffice. Skr. *aṅguli-*; Paiśācī **aṅguḷi-*; W. *āgur*, K. *anguṛya-k*, Gār. *angir*, a finger. Skr. *biḍāla-*, Paiśācī **biṭāḷa-*; Kś. *brǫr*[u], a cat. Similarly, Skr. *acala-*, Kś. *atsar*; Skr. *vēlā*, Kś. *bēra*, a boundary; Skr. *nālikā*, Kś. *nǫr*[ü], a waterchannel, and many other similar cases in Kś. In Lahndā, Pañjābī and the Khasa languages, the *ḷ* is preserved without change. It is unnecessary to give examples.

6. *The possession of only one sibilant, the dental* s.

Here I admit that "Modern Piśāca" has not followed Paiśācī Prakrit. Eranian influence has come into force, and the letter *ś*

or *ś* is very common[1]). There are, however, even now a few instances in which *ś* or *ṣ* has become *s*. Such are, for instance, G. *khēs*, hair = Skr. *kēśa-*, and K. *nis-*, sit, cf. Av. *nišīδaiti*, Skr. *niṣīdati*.

7. *A weak sense of the difference between cerebral* ṭ *and dental* t.

In nearly all the "Modern Piśāca" languages there seems to be only one *t*, a semi-cerebral. We see this most plainly in Kh. and Ś. It is true that in some specimens of Kāfir languages and of Śīnā we find instances of the cerebral letter, but this is due to the fact that the persons who took them down in writing were natives of India. In the Kāfir languages the influence of Pashtō, in which *ṭ* is a common character, is also to be borne in mind. Indian scribes seem to be unable to decide whether the sound they hear is cerebral or dental. I have specimens of Śīnā in which the same word, written twice on the same piece of paper by the same scribe, is written once with a cerebral and once with a dental *t*. See PL. 17 for further particulars. A few examples of the interchangeability of cerebral and dental letters, taken from widely distant localities, may be given in illustration of the foregoing remarks. Ś. *gōt* or *gōṭ*, a house; B. V. *ośt-*, G. *uśt-*, Kś. *wōth-*, but Hindī *ūṭh-*, arise; Kś. *dal* or *ḍal*, a leaf; Gār. *aṭh*, Ś. *ath* eight; Kumaunī (Khasa), *tāṛā* or *ṭāṛā*, distant; Jaunsārī (Khasa), *dōtiyā* or *ḍōtiyā*, tomorrow. In the Thaḷī dialect of Lahndā *d* regularly becomes *ḍ*. Thus, Thaḷī, *ḍē-*, give, but standard Lahndā *dē-*; Thaḷī *iḍḍē*, but Standard *iddē*, here. In Kś. poetry *th* often rhymes with *ṭh*.

8. *A weak sense of the difference between* b *and* v.

Under head 3 we have seen several examples of the change in "Modern Piśāca" of *v* being hardened to *p*, of course through *b*. Compare Vararuci's *gōpiṃta*, *kēsapa*.

9. *The optional change of* r *to* l.

Cf. B. *brōh*, Kh. *brār*, G. *bliaia*, P. *lāī*, a brother. B. *grom*, Gār. *lām*, a village; M. *lām*, a fort. We may here note that while in "Modern Piśāca" intervocalic *r* is frequently elided, in the Khasa languages intervocalic *l* or *ḷ* very often undergoes the same fate. Thus: —

"Modern Piśāca"—P. *kar-am* or *ka-m*, I do; B. *zare*, W. *zō*, the heart; Skr. *dāru-*, B. *dāo*, wood, and many others.

Kumaunī (Khasa) — *kālo* or *kāwo*, black; *nālā* or *nāwā*, a brook; *bādaḷ* or *bādaw*, a cloud; *gaḷūṇo* or *gaūṇo*, to melt. The *w* in these words is simply inserted to aid the pronunciation, like the *ya-śruti* of Prakrit.

10. *Borrowing of loan-words from Śaurasēnī, and, when borrowed, treating them according to Paiśācī phonetic rules.*

1) See PL. 127.

When "Modern Piśāca" borrows from foreign languages, it almost always hardens intervocalic medials, as in *lākam*, *kākaz*, &c., noted above.

11. *The borrowing of words from Sanskrit.*

5 This of course is common in the literary forms of all modern Indo-Aryan vernaculars. Curiously enough, the Paiśācī *bhāriyā* appears in Kś. as *bāriā*, and similarly the Sanskrit *sūrya* is represented by the Tatsama *sūri* in Ś. and K., while Paiśācī Prakrit had the tadbhava *sujjō* (Hc. IV, 314). Another tatsama is Kś. 10 *sinān*, bathing, which we may compare with the Paiśācī *sināta*.

A few minor points may be mentioned, which Konow (p. 105) notes as peculiarities of Paiśācī Prakrit. These are: —

The Māhārāṣṭrī change of *ṛ* to *a* in *kata-*. This can hardly be of importance, — though we may compare the B. *kara*, he 15 made, and other connected "Modern Piśāca" forms (PL. 69), — for in other cases Paiśācī changes *ṛ* to *i*, as *ētisa-* for *idṛsa-*, *hitapaka-* for *hṛdaya-*. Another example of the change of *ṛ* to *a* is Paiśācī *acchati* for *ṛcchati*. According to Pischel (p. 49) it is doubtful whether *kada*, as well as *kida*, was not also Śaurasēnī.

20 The use of the Māhārāṣṭrī *tiē*, by her, instead of *tāē*. Compare Kś. *ti(h)*, that; *ti-hand*[u], of them; P. *tī*, to him or her; *tis*, of him or her. There are also forms with *a*, as K. *tas*; W. *taśō*; K. *tāsē*, of him or her. In these "Modern Piśāca" languages there is no distinction for gender in the base of this pronoun, and *ta-* or *ti-* 25 may be masculine or feminine.

The gerund in *ūṇā*. This Māhārāṣṭrī form appears only sporadically in Paiśācī, which usually has the Śaurasēnī *dūṇā*. Considering the origin of *dūṇā* (Pischel, pp. 395, 396) the *ūnā* comes quite naturally in the few words in which it occurs (those 30 which, in Skr. ended in *ṣṭvā*, as compared with those in *itvā*, Hc. IV, 312, 313), and it is altogether unnecessary to refer it to Māhārāṣṭrī. So far as I am aware, this termination has not survived in any Modern Indo-Aryan vernacular, nor can it be shown to have survived in "Modern Piśāca", though one or two gerunds in *ū* 35 could be quoted, which it would be possible to refer to it. Most of the "Modern Piśāca" gerunds end in *i*, corresponding to the Śaurasēnī *ia* (Hc. IV, 271), or in *ti* &c., corresponding to *tya*. Thus, (*ia*) Kh. *kari*, Kś. *kạr*[i], having done; (*tya*) B. *k-ti*, Kś. *kariti(h)*, having done; Kh. *bī-ti*, having become.

40 The change of *jñ*, *ṇy*, and *ny* to *ññ*, as in Māgadhī. The same change occurs in "Modern Piśāca", which no one can connect with Māgadhī. In "Modern Piśāca", all double consonants are simplified. So that we have, for instanse: —

Sanskrit *rājñī*, a queen; Paiśācī **raññī*; Kś. *rạñ*[ü]; but Prakrit 45 **raṇṇī*; Hindī *rānī*.

Sanskrit *dhānyam*; Paiśācī **dhaññaṁ*; Kś. *daña*; but Prakrit *dhaṇṇaṁ*; Hindī *dhān*.

In Kś. it is a general phonetic rule that when in the process of declension or conjugation an *n* is followed by *y*, the two together become *ñ*. Thus, *ran-*, cook, but *raña* (for *ran* + *ya*), they (fem.) were cooked.

Passives formed as in *giyyatē*, *diyyatē*. These are peculiar 5 to Paiśācī, Śaurasēnī and Māgadhī having *ia*, and other Prakrits *ijja* (Pischel, p. 370). In Lahndā and Pañjābī the passive is formed by adding *ī*, which, as it does not occur farther East, must be taken as a relic of Paiśācī. Thus, Pañjābī *mārī-ē*, Lahndā *marī-ē*, he may be struck. Sindhī has *j*, as in *mār-ji-ē*. I have not noted 10 any Passive formations in "Modern Piśāca" except in Šīnā. In this, in the present and imperfect tenses alone, a suffix *-ij-* is used, as in *šid-ij-umus*, I am being struck.

Prothesis of *y*, as in *yyēva* and *yēva*, for *ēva*. It is the regular rule in Kś., and probably in all "Modern Piśāca" languages, 15 that *y* is prefixed to every word beginning with *ē*. Thus *ēr* or *yēr*, wool, always pronounced *yēr*; *ērun* or *yērun*, pronounced *yērun*, to arrange thread for weaving.

It will thus be seen that, except in regard to the change of *ś* and *ṣ* to *s* (which can be explained), and one or two other very 20 minor points, the "Modern Piśāca" languages show traces of every feature peculiar to Paiśācī.

I have shown that the home in India of the Piśācas was in the North-West of India where these languages are spoken, and that so far as any trustworthy tradition can be found in the works 25 of native grammarians, the nidus of Paiśācī Prakrit was also in North-West. Taking the facts now stated in an addition to these, I consider that I have proved that the "Modern Piśāca" languages are rightly named, as the modern speech of the descendants of those outcaste Aryan peoples, whom the authors of the Mahābhārata 30 styled "Piśācas", or "eaters of unclean food".

A word or two may be said in conclusion regarding the theories put forward that Paiśācī Prakrit was not a real vernacular but represented an Aryan language as mispronounced by aborigines, Dravidian (Hoernle and Konow), or North-Western (Lacôte). A 35 little consideration will, I think, show the impossibility of this being true.

If Paiśācī was a mispronounced Aryan language, that Aryan language must have been contemporary Sanskrit, or contemporary Pāli, or contemporary Prakrit (say Śaurasēnī). The aborigines 40 could only have attempted to imitate the actual speech used at the time by their Aryan neighbours. If that language was Sanskrit or Pāli, the aborigines would have spoken bad Sanskrit or bad Pāli respectively, and could not possibly also have spoken bad Śaurasēnī which did not come into existence till some centuries 45 later. But Paiśācī, as we have seen, did employ borrowed Śaurasēnī forms. Hence it cannot have been Sanskrit or Pāli that the

aborigines tried to imitate. But the case is just as absurd if we assume that they were trying to speak Prakrit. No amount of bad pronunciation would have enabled the aborigines to restore intervocalic consonants that had ceased to exist in the Prakrit 5 stage. No amount of mispronunciation would have enabled an aborigine to say *lōka-*, when the surrounding Aryans said *lōa-*, or to say *gakana-*, when they said *gayaṇa-*. It may be said that the aborigines tried to imitate Apabhraṃśa, in which medial consonants are retained. But this will not help. There is no phonetic 10 process in existence, no psychological impulse in the being of mankind, that would induce anyone, civilized or uncivilized, to mispronounce *bhajjā* as *bhāriyā*, *kaṭṭha-* as *kasaṭa-*, *raṇṇā* as *rāciñā*, *nhāta-* as *sinātа-*, or *susā* or *suṇhā* as *sunusā*. Nor can such words be in such circumstances tatsamas. Aborigines when 15 trying to speak a living language do not interlard their sentences with words borrowed from a dead one, any more than a modern Chinaman borrows from Anglo-Saxon or Latin when he is conversing in Pigeon English. Paiśācī therefore cannot be a mispronunciation of Śaurasēnī just as it cannot be a mispronunciation 20 of Sanskrit or Pāli. If our authorities give a correct account of it, it was an independent language, — a vernacular, — not a mongrel form of speech used by savages brought into contact with Aryan civilization, and having another tongue of their own.

Zur semitischen Verbalbildung.

Von

H. Torczyner.

In seinem Artikel „Neuere Stammbildungstheorien im semitischen Sprachgebiete“ (ZDMG. 65, 709—728) hat E. König auch zu meinen Darlegungen über die Geschichte des semitischen Verbums (innerhalb meines Artikels „Zur Bedeutung von Akzent und Vokal im Semitischen“, ZDMG. 64, 269—311) Stellung genommen. Insofern K. sich gegen dieselben ausspricht, sind seine Äußerungen durchwegs reserviert gehalten und zur Widerlegung könnte ich mich mit dem bloßen Verweis auf meinen der Besprechung zugrunde liegenden Aufsatz begnügen, wo alle von K. vorgebrachten Argumente durch vielfache Gründe bereits zurückgewiesen sind. Aber K.'s Artikel erweckt beim Leser — zum Teil auch deshalb, weil K. über drei einander schnurstracks zuwiderlaufende Arbeiten dort ein gemeinsames Urteil fällen will — den Eindruck, als zwinge auch meine Auffassung zur Annahme von „absoluten Differenzen zwischen den Hauptästen des semitischen Sprachstammes“ (65, 728) und meine „von der historischen Erklärung . . . abgehen zu müssen“ (S. 716). Meine Absicht aber war eben gewesen, — m. E. zum ersten Male — eine wirklich historische Erklärung der gesamten semitischen Verbalbildung in ihren Zusammenhängen zu versuchen. Und darum muß ich König's Ausstellungen Wort für Wort entgegentreten.

Nachdem König zunächst im allgemeinen erklärt, daß ich in der Trennung der hebräischen und der arabischen Verbalstämme zu weit gehe (weil ich, wo Nichtzusammengehöriges verknüpft war, getrennt, dagegen aber weit mehr Zusammengehöriges, das bisher getrennt wurde, an richtiger Stelle verknüpft habe), sagt König (S. 715): „Wenigstens in den westsemitischen Sprachen brauchen die Vokalisationen des nächstliegenden Intensivstammes (Piʿʿel) nicht als absolut getrennte Größen angesehen zu werden“. Schon die ersten Worte „wenigstens in den westsemitischen Sprachen“ schließen das wichtige Eingeständnis in sich, daß auf dem bisher begangenen Wege der kritiklosen Gleichsetzung resp. Gleichmachung scheinbar entsprechender Verbalformen das Assyrisch-Babylonische dem Untersuchenden ein warnendes Halt entgegenruft. Babylonisches *quṭṭul* als = arab. *qaṭṭal(a)* zu erklären wäre unnützer Aufwand grammatischer Erklärungskunst, da das Perm. *quṭṭul* offenbar von der im Präsens

gebrauchten Vokalisation *qaṭṭal* verschieden sein muß. Und K. tut das, was er von mir behauptet: er nimmt „absolute Differenzen zwischen den Hauptästen des semitischen Sprachstammes“ — dem Ost- und dem Westsemitischen — an.

Das Hebräische und das Aramäische aber, die dieses Präsens [*j*]*uqaṭṭal* in vorliterarischer Zeit verloren haben, müssen es sich gefallen lassen, daß man nicht aus der Sprache schließt und Gleiches gleichsetzt, sondern ihre Formen nach verschiedenen und wie ich gezeigt habe organisch fremden arabischen Bildungen zurechtstutzt: „Aus *qattala* mit dem Impf. *juqattilu* können das hebräische *qiṭṭēl* und das aramäische *qaṭṭel* auf organische Weise durch den Einfluß auch sonst wirkender Faktoren des Sprachprozesses entstanden sein“. Räumen wir einen Augenblick ein, daß solche Sprachfaktoren hätten wirken können, so dürfen sie nicht angenommen werden, weil wir keine Spur eines früheren, andersartigen Zustands finden, die uns berechtigen würde, an der Ursprünglichkeit der existierenden Formen zu zweifeln. Ferner kann man sich von der Wirkung solcher Faktoren dadurch überzeugen, daß man dieselbe Form unter Bedingungen vergleicht, wo diese Faktoren nicht wirken konnten. Mit ihnen müßte ihre Wirkung fallen, und tatsächlich ist dies bei dem analogen, von mir ZDMG. 64, 283 und 305, 14 ff. besprochenen *niqṭal* (aber: *nāqôm, nāsab*) und dem Impf. *jiqṭōl* (aber: *jaqûm, jasōb*) der Fall. In den uns hier beschäftigenden Stämmen *qiṭṭēl* und *hiqṭil* aber nicht! Das habe ich S. 283 gezeigt und ebendort S. 283—289 den ausführlichen Nachweis dafür erbracht, daß die hebräischen und die aramäischen Formen aus den arabischen nicht erklärt werden dürfen. Auch spricht K. selbst vorsichtig nur von *qiṭṭēl* und *hiqṭil*, nicht aber z. B. vom *niqṭal*: offenbar weil auch er nicht zeigen könnte, wie aus arab. *inqatala* (nach hebr. Lautgesetz *hiqqāṭal*) hätte n^{i}_{a}*qṭal* werden können[1]). Wenn aber in *niqṭal* das hebr. Perfekt aus dem Arabischen nicht entstanden ist, dann entspricht eben das hebr. Perfekt der vermehrten Stämme überhaupt nicht ohne weiteres dem arabischen Perfekt! Oder will K. der Gleichsetzung des hebr. und arab. Perfekts zuliebe auf die Entsprechung des hebr. Perfekts in sich verzichten?

Aber auch in bezug auf *qiṭṭēl* und *hiqṭil* erwidert K. auf die von mir erbrachten Gründe nichts, sondern wiederholt nochmals einige bereits widerlegte Vermutungen: „Denn erstens k a n n (von mir gesperrt) eine Vereinerleiung der Tempusstämme sich vollzogen und dabei der bei mehr Formen (mindestens auch beim Imperativ) fungierende Imperfektstamm gesiegt haben ... Zweitens k o n n t e (von mir gesperrt) auch das *a* in der tonlos werdenden Paenultima von *qattil* sich zu *i* erhöhen und erleichtern“. Ich will gar nicht so unbescheiden sein, Herrn Prof. König daran zu erinnern, daß man für eine Hypothese, sei sie noch so alt und

1) Was er ja auch Lehrgebände I, S. 8 Anm. ausdrücklich zugestanden hat.

allgemein giltig, nicht nur eine Auswahl aufeinander selbst gestützter Möglichkeiten, sondern auch den Versuch eines Beweises verlangen dürfte, zumal wenn es sich darum handelt, auf Grund des Arabischen allein und gegen das Zeugnis des Hebräischen, Aramäischen und des gewaltsam zum Schweigen gebrachten Assyrisch-Babylonischen zu entscheiden. — Aber darf da von Vereinerleiung die Rede sein, wo die Verschiedenheit im Resultat — Perf. *qiṭṭal* (so nach der herrschenden Auffassung die bessere Form) zu *qaṭṭil* — größer ist als im angeblichen Ausgangspunkt: *qattal* : *qattil*?! Und daß *qiṭṭēl* niemals *qaṭṭil* gelautet hat, habe ich außer durch andere Momente auch dadurch bewiesen, daß ich gezeigt habe (286 f.), daß das alte passive Partizip des *qiṭṭel*, das ebenfalls so lautet, einfach die adjektivisch gebrauchte Verbalvokalisation des Perfekts *qiṭṭēl* ist. Von diesem Partizip habe ich weiter nachgewiesen, daß es genau gleich dem entsprechenden babylon. Partizip pass. *quṭṭul* ist, daß somit die mit diesen Partizipien identischen Verbalformen, das babylonische Permansiv *quṭṭul* (Imptv. *quṭṭil*) und das hebr. Perfekt *qiṭṭēl* einander genau entsprechen müssen. Diese Gleichung fordert auch die Vokalisation des babylonischen Lehnworts im Hebräischen כִּסֵּא = bab. *kussû* (290, 9). Die Vokalisation des Partizips *qiṭṭēl* hat auch das Aramäische unverändert erhalten, obgleich sie im Verbum stets eine andere Vokalisation verwendet.

Daß das Hebräische und Aramäische überhaupt vielfach dort *i* setzen, wo Assyrisch und Arabisch (wohl älteres) *u* bieten, ist m. W. noch unbeachtet geblieben (vgl. Brock., Grundr. I, § 52). Man vgl. nur arab. *qataltu*, *mutaqattilun*, den Plural auf *ūna*, die Pronomina أَنْتُمْ, هُمْ, كُمْ, ass. *qatlâku*, *muqtaṭṭilu*, Plural auf *-û(m)*, *anaku*, *attûnu*, *-kun(u)* etc. etc. mit hebr.-aram. *qaṭaltī*, *qiṭlēt*; *mitqaṭṭēl*, *metqaṭṭal*; Plural auf *îm*, *în*, den Pronominibus *ānōkī*, *attem*, *-kem* etc. und bes. ar. أُولَاءِ, هُنَّ = hebr. אֵלֶּה, הֵנָּה. Das Arabische hat diese Ausspracheerleichterung erst in modernen Dialekten durchgeführt, bes. im Syrisch-Arabischen, wo stets *mitqattil*, Plural auf *î* z. B. *musilmîn* = مُسْلِمُون (oder auch *misilmîn*!), für *juqtilu* stets *jiqtil* gesagt wird, und wo die فُعْلٌ-formen fast sämtlich wie فِعْلٌ gehört werden, etc.

Danach war für hebr. *qiṭṭel* im Babylonischen *quṭṭ$^{u}_{i}$l* zu erwarten, und ebenso muß die entsprechende arabische Form lauten, die aber nach dem Babylonischen, Aramäischen und dem hebräischen Partizip *qiṭṭēl* passive Bedeutung haben muß. Darum habe ich zum hebr. Pi"el das arabische Passiv *quttila* gestellt (S. 306; s. dort auch über *qutila*). Das Arabische selbst bezeugt also die Ursprünglichkeit der hebräischen Vokalisation *qiṭṭēl*.

Aber K. sagt: „Man braucht also nicht sich zu der Annahme

zu flüchten, daß dem hebräischen *qiṭṭēl* von vornherein ein ganz anderer vokalischer Typus, der nach Torczyner in beiden Silben ein *i* besessen hätte zugrunde liege". Ich schäme mich dieser Flucht durchaus nicht; denn es ist unsere Pflicht, wissenschaftlichen Tatsachen gegenüber nachzugeben. Und wenn K. sagt: „Wenn man diese Annahme aber nicht braucht, dann darf man sie nach meiner Überzeugung auch nicht machen", so möchte ich dem den Satz gegenüberstellen, daß man auch eine Annahme, die man braucht, nicht machen darf, wenn sie den Tatsachen widerspricht. Nach K. sieht es aus, als ob **ich** eine unnötige Annahme mache, aber in Wirklichkeit konstatiere ich nur, daß der hebr. Intensivstamm im Perfekt eben *qiṭṭēl* lautet, wie wir ihn in den Texten stets vokalisiert finden. Und Herr Prof. K. und die herrschende Grammatik nehmen ohne Grund und gegen das Tatsachenmaterial an, daß *qiṭṭēl* nicht *qiṭṭēl*, sondern *qaṭṭal* sei. Ist Herr Prof. König wirklich so rigoros, daß er stets die Notwendigkeit einer Annahme fordert, so habe ich gezeigt, daß man seine Annahme nicht braucht, und bitte ihn, sie nicht zu machen.

Weiter sagt K. (716): „Denn das erste Urteil ist in der historischen Spracherklärung immer dies, daß die Formen ebendesselben Sprachstammes organisch untereinander zusammenhängen". Gewiß, auch das ist ein Urteil — vielleicht das erste, aber doch nicht das letzte; denn dieses muß sich immer erst aus genauer Prüfung der Tatsachen ergeben, — und dann jedenfalls auch kein Urteil gegen mich, sondern gegen König! Denn K. konnte nur einige (vgl. das Zugeständnis in bezug auf mehrere durch mich erklärte Tatsachen Lehrgbde. I, S. 8 Anm.) lautlich und organisch (s. S. 7) grundverschiedene Formen des westsemitischen Verbums allein verknüpfen, während ich weit mehr, lautlich und organisch entsprechende Bildungen (eine Widerlegung meiner Zusammenstellungen hat K. gar nicht versucht) verbinden konnte — und dies ohne jede Annahme nichtnachweisbarer Wirkung von Sprachfaktoren.

Das hebr. *hiqṭīl* wird von K. durch den Hinweis auf die Deutung von *qiṭṭēl* erklärt (S. 716). Auch ich verweise dazu auf die obige Widerlegung. Meine Auffassung von *hiqṭīl* als einfach = *hiqṭil* wird ohne Begründung als „nicht im Vorteil" bezeichnet. Gelehrt ist sie freilich nicht. Aber *i* in beiden Silben bedarf gar keiner Erklärung, weil diese Vokalisation durch bab. *šuqt*$^{i}_{i}$*l*, aram. *šiqṭēl* oder *šiqṭūl* (z. B. שִׁעְמֵם = שִׁעְמוּם) und arab. *uqtila* gesichert ist. Und um die Form *hiqṭīl* aus der Welt zu schaffen, müßte man alle Bibeln umschreiben.

Zum Beweise für seine Gleichung *i* = *a* führt König zwei einander widersprechende Hypothesen an, deren Unsicherheit er selbst Lehrgbde. I, S. 8 Anm. erklärt hat. Er sagt nämlich: „Mag man bei der Erklärung dieses *ī* in der Ultima von *hiqṭīl* eine hinreichende Parallele in der Verwandtschaft des geschlossenen *é* (woher

dieses? Der Verf.) mit *i* sehen, oder die Analogie der Hiphîlformen wie *hēqîm* (selbst unerklärlich! Der Verf.) konkurrieren lassen müssen, das ist für die uns hier beschäftigende Frage gleichgiltig". Sonderbar genug, wenn man weiß, daß in dem besprochenen Aufsatze beide Möglichkeiten als unstatthaft zurückgewiesen wurden (S. 285)! 5

König führt gegen mich seine Erfahrung an, „daß man dem Sprachprozeß die Gründe für alle Vokalisationen nicht abfragen kann". Damit will K. doch nicht alles Weiterforschen verbieten? Manches werden wir immerhin noch finden können. Und da mich zufällig ohne jedes Verdienst meinerseits, mein Gedankengang auf 10 neue Kriterien in diesen Fragen geführt hat, habe ich manches historisch zu erklären vermocht, was bisher unerklärt war: nach König wäre ich daher darin sogar zu weit gegangen. Trotzdem legt mir König auf derselben Seite die Meinung in den Mund, „von der historischen Erklärung differenzierender Formen des Semitischen 15 abgehen zu müssen". Ich habe jedoch nur anders erklärt, und es ist doch wohl kein Vorzug einer Hypothese, wenn sie gerade differenzierende Größen einander gleichsetzen muß!

Aber bei meiner Beweisführung „wirken Entscheidungsgründe mit, die nur eine fragliche Sicherheit besitzen". Zur Mitwirkung 20 müssen meines Erachtens womöglich alle, daher auch unsichere Momente mit in Rechnung gezogen werden. Und daß ich nicht auch andere sichere Gründe erbracht habe, behauptet ja auch K. nicht. Nun besitzen aber die von K. zitierten Entscheidungsgründe durchaus nicht fragliche Sicherheit, für das, wofür ich sie heran- 25 ziehe! Ich sage wirklich: „Wie kommt es, daß dasselbe *qaṭil* vor dem Pronomen stets intransitiv oder passiv, nach demselben stets aktiv, und gerade umgekehrt: *qaṭal* vor dem Pronomen stets aktiv, nach demselben stets passivischen Wertes ist"? (279, 40). Ich stelle diese Frage, aber ich schließe durchaus nichts Positives daraus, 30 und wenn König letzteres behauptet, ist er mir und sich die Antwort schuldig, wo er dergleichen in meiner Abhandlung gefunden. Ich stelle dieses Problem, und glaube, daß das Aufwerfen einer solchen Frage auch dann von Wert gewesen wäre, wenn ich nicht auch die Lösung dazu gegeben hätte. Das ist mir aber gelungen, 35 und wenn K. die Erklärung nicht gefunden hat, so bitte ich ihn S. 296 nachzusehen, wo gezeigt wird, wie dasselbe *qaṭil* nur nach dem Pronomen aktiv, und vor ihm stets passiv ist; dasselbe *quṭul* vor dem Pronomen stets passiv, nach ihm ausschließlich aktiv ist; wie es ausgeschlossen ist, daß in der Vokalisation irgendwie der 40 Unterschied von Aktiv und Passiv ausgedrückt wäre und wie er nur in dem einzigen Formunterschied liegen kann und muß, der zwischen aktiven und passiven Formen im Assyrischen besteht, der Differenz von Vor- oder Nachsetzung der Pronomina. Dieses Problem ist absolut eindeutig bestimmt, es gibt keine andere Möglichkeit, 45 und man wird mir glauben, daß ich selbst von vornherein an eine so einfache Wurzel aller Schwierigkeiten der semitischen Verbal-

bildung auch nicht im entferntesten gedacht habe[1])". Und daß *qaṭil* (Perfekt-Permansiv) durchaus identisch ist mit dem geschärften *qaṭil* in *uqaṭṭil*, habe ich S. 295, 15 ff. durch folgende einfache Erwägung bewiesen: „Dem Intensiv- und Kausativstamm liegen im West- und Ostsemitischen drei Vokalisationen zugrunde, *qaṭal*, *qaṭ*$^{i}_{u}$*l* und *q*$^{i}_{u}$*ṭ*$^{i}_{u}$*l*. Nun sind aber diese Grundformen nichts anderes als eben die Formen jenes Stammes, aus welchem durch Schärfung von Konsonanten etc. die anderen gebildet wurden, d. h. sie stellen uns die älteste erreichbare Form des Grundstammes, des Qal, dar!"

Warum also sind einzelne Verbalformen aktiv oder passiv? Niemals hat die Vokalisation darauf Einfluß gehabt, sondern immer muß bei gemeinsemitischen Formen die Bedeutung historisch erklärt werden! Und kann es Zufall sein, daß ich da (S. 297—310) im einzelnen zeigen konnte 1. daß es keine „intransitive" oder passive Verbalform gibt, die nicht ursprünglich auch die passive Stellung von Verbum + Pronomen aufwies, 2. daß es keine Verbalform gibt, die nicht entweder ursprünglich passive Form und passive Bedeutung hatte wie hebr. *qiṭṭēl* (vgl. das Partizip), oder aber mit ursprünglicher aktiver Bedeutung auch die aktive präfigierende Form des Imperfekts besessen hätte?

Ich will hier nicht im einzelnen wiederholen, wie sich nach meiner Auffassung das semitische Verbum entwickelt hat. Man kann das in meinem Aufsatze mitsamt der Begründung finden. Dann wird man auch darüber urteilen können, wieviel an Königs weiterer Behauptung richtig ist, daß ich das Urteil, das arabische Perfekt *qattala* sei einst eine Präfixform gewesen, mit Erwägungen begründe wie z. B., daß man es bisher „nicht erklären konnte, warum vom Unterschied „transitiver" und „intransitiver" Verba in den vermehrten Stämmen nichts zu merken ist". Gewiß halte ich auch diese Frage aufrecht, und daß sich mir S. 297, 12 ff. ihre wunderbar einfache Erklärung von selbst ergab, ist wieder ein starker Beweis für die Richtigkeit meiner Verbaltheorie; und wenn K. (S. 717) sagt, er wenigstens habe immer gedacht, dieser Unterschied müsse in den vermehrten Stämmen nicht unbedingt ausgeprägt gewesen sein, so zeigt das nur, daß selbst ein Forscher wie K. über diese Frage sich keine Gedanken gemacht hatte, deren Wichtigkeit und Schwierigkeit ich S. 288 ja nachgewiesen habe, indem ich auch zeigte, daß die Frage „transitiver" oder „intransitiver" Vokalisation die ganze Verballehre beherrschte, da man danach verschiedene Verbalstämme statuierte, und an ihr den angeblichen „charakteristischen Vokal" entdeckte, der dann auch zum Kriterium für die Nominalbildung ward.

Die Behauptung aber, das arabische Perfekt sei ursprünglich

---

1) K. S. 723 Anm. 3 bestreitet, daß *-ku* in *qaṭlāku* das Pronomen „ich" sein kann. Wie erklärt er dann *ana-ku, an-ta* etc.?

Präfixform gewesen, ergibt sich mir, wie dies S. 291 ff. eingehend begründet ist, aus folgendem:

1. Die Vokalisation *qatala*, *qattala* ist die einer babylonischen Präfixform (S. 291).

2. Das arabische Perfekt trägt noch Spuren der ehemaligen Präfigierung (S. 292.)

3. Das postulierte arab. Imperfekt der Vokalisation *qatal* ist in zwei Formen noch erhalten (S. 293 f.).

Zu Ende dieser Verteidigung, will ich noch bemerken, daß, nachdem die Verbalbildung des Assyrischen längst erkannt war, man — wie ich das im ersten Satze meines Aufsatzes (S. 269) andeutete — auch auf einem kürzeren Wege längst hätte zu denselben Schlüssen kommen können, wie ich, wenn man sich einfach vom Assyrischen aus etwa gesagt hätte: das Assyrische hat im Grundstamm und in den vermehrten Stämmen 3 Zeiten und 3 Vokalisationen *qaṭal*, *qaṭ*$^{i}_{u}$*l* und *quṭ*$^{u}_{i}$*l*. Das Aramäische hat in den vermehrten Stämmen nur eine Vokalisation ausgebildet *qaṭil*. Das Arabische *qaṭal* und *qaṭil*. Das Hebräische bietet *qaṭil* und *qiṭil*, welch letzteres sicherlich = *quṭul* ist. Denn der Grundstamm bietet in allen Sprachen alle 3 Vokaltypen *qaṭal*, *qaṭil* und *quṭul* (Imperfekt = ass. Präteritum), für welch letzteres auch *qiṭil* stehen darf (Verba der Form يِفْعِلُ). Selbst wenn daher gezeigt werden könnte, daß *qiṭṭēl* ursp. *qaṭṭal* gewesen sein kann, würde das Babylonische dagegen entscheiden[1]).

Auf Grund der hier dargelegten Erwägungen, kann ich K. auch in seinen a. a. O. vorgebrachten positiven Aufstellungen durchaus nicht zustimmen. K. wie die von ihm Besprochenen, Ahrens und Bauer, bauen alle auf morschem Grunde. Trotzdem sollen meine Ausführungen durchaus nicht gegen den Gelehrten gerichtet sein, der sie hervorgerufen und dem ich für die ernste Behandlung der aufgeworfenen Fragen zu Dank verpflichtet bin, sondern gegen die Sache, die er vertritt.

---

1) Daß K. die Arbeit, die er beurteilt, nicht allwegs sehr eingehend durchgelesen hat, zeigt die Behauptung S. 723 Anm. 3, auch ich „teile die jetzt herrschende Ansicht, wonach mit dem Perfekt der sonstigen semitischen Sprachen keine Verbalformen des Assyrischen organisch zusammenhängen sollen, indem auch nach mir (nach wem sonst? Der Verf.) „das arabische Perfekt einst ein Imperfekt war“ (S. 292, 17 f.)“! Ich schließe aber nur 3 Zeilen vor der zitierten Stelle u. a. eben daraus, daß das arab. Perfekt mit einem assyrischen Imperfekt identisch ist (was übrigens schon Barth 1887 gesehen hatte), die von König gegen ihren Sinn zitierte Behauptung, daß auch das arabische Perfekt einst die Form des Imperfekts hatte! Ebendort spricht K. noch immer davon, die Vokalisation charakterisiere das intransitive Verbum. Ist dann etwa der größte Teil der aktiven Verbalformen, ist jedes semitische aktive Imperfekt, sind alle aktiven Partizipien und ist das ganze aktive aramäische Verbum der vermehrten Stämme intransitiv?

Zur Flexion der semitischen Zahlwörter.

Von

J. Barth.

Über diese Frage handelt in dieser Zeitschrift (Bd. 55, S. 550—559) H. Reckendorf im Anschluß an meine Abhandlung „Sprachwissenschaftliche Untersuchungen [= SU.], Teil II, S. 1—17. Er macht gegen die von mir gewonnenen Resultate hinsichtlich der Flexion der Zahlen von 3—10 und gegen meine Verwerfung seiner, wie aller anderen, früheren Aufstellungen über sie Argumente geltend, die ich in allen Hauptsachen ablehnen muß. Dies zu begründen, sei mir im Folgenden gestattet Diejenigen Ergebnisse, zu denen wir von ganz verschiedenen Grundlagen aus gemeinsam gekommen sind, hat R. selbst schon S. 550 zusammengefaßt. Es handelt sich also im Folgenden um die von mir bekämpften früheren Erklärungen der Endungen *at*, *t*, *tū* der männlichen Zahlwörter von 3—10 als weiblicher Substantivendungen.

Reckendorf hat sie, wie alle Früheren, ungeprüft als Femininendungen aufgefaßt und die alte crux, daß feminine Zahlwörter neben den gezählten Maskulinen stünden, aus einem mehrstufigen Prozeß erklären wollen, nach welchem die *t*-Endung der maskulinen Einer aus derjenigen der zweiten Zehnerdekade ثَلَاثَةَ عَشَرَ usw. und diese wieder erst aus falscher Analogie nach dem femininen ثَلَاثَ عَشْرَةَ entstanden sein sollte.

Für diese komplizierte Ableitung bieten die Erscheinungen der Sprache nicht den mindesten Anhalt. Sie war nur möglich, wenn man als selbstverständlich annahm, daß die *t*-Endung auch hier ein Feminin, ihr maskuliner Gebrauch also auf einem Umwege zustande gekommen sei. Diese Voraussetzung hat auch Reckendorf ohne Weiteres zugrunde gelegt; er hat nicht beachtet, daß die parallelgehende Endung *tū* der äthiopischen Einer- und Zehnerzahlen keine Feminin-, sondern eine ausgesprochene Maskulinendung ist[1]), die wir

1) In „Die syntaktischen Verhältnisse . . .“ 270, Anm. 1 hält er auch die äthiopischen Endungen *tū* der zweiten Dekade für feminine, deren Verbindung mit maskulinen Substantiven eine Inkongruenz darstelle.

vom ursemitischen Pronomen her sehr wohl kennen. Sonst hätte er mit dieser äthiopischen maskulinen *tū*-Endung sich auseinandergesetzt, bevor er nicht nur für das Arabische [1]), sondern auch für das Äthiopische mit dessen *tū* [2]) „weibliche Form, wenn Männliches gezählt wird“ behauptet hätte.

Nachdem ich jetzt darauf hingewiesen habe, daß der maskuline Gebrauch der *t*-Zahlen sich durch die maskulinen *tū*-Formen des Äthiopischen als ganz natürlich erklärt, will Reckendorf das unbequeme *tū* dieser Zahlen in zwei Teile zerlegen: das *t* soll immer noch ein ursprüngliches Feminin und auf dem Umwege von oben her von der zweiten in die erste Dekade gelangt sein; das *ū* aber soll von unten her, von *'aḥad-du* „eins“, durch Analogie in die Zahlen von (2), 3—10 aufgenommen worden sein; in die Zahl „1“ (etwa auch 2) solle allein dies *tu* vom Pronomen her eingedrungen sein wegen ihres vertretenden „pro“nominalen Charakters.

Für all das liegt nicht der geringste positive Anhalt vor. Es sind Behauptungen, die in der Luft schweben, daß das äthiopische *tū* in ein feminines *t* und ein analogisches *ū* aus dem *dū* der „Eins“ zu zerlegen sei, weiter, daß im Semitischen die „Eins“ eher von den Pronomina her deren maskulines *tū* habe übernehmen können, als die 3—10. Das semitische *aḥad* „eins“ hat in Bau und Etymologie nichts, was dem Pronomen näher steht, als die anderen Einerzahlen [3]). Es ergäbe sich aus dieser unbeweisbaren Kombination auch die höchst merkwürdige Erscheinung, daß in *'aḥad-dū, kel'ē-tū* „1, 2“ die Endung ein maskulines *tū*, die gleiche Endung in *šalas-tū* „3“ usw. aber eine Zusammenschweißung aus einem analogischen *t* der zweiten Dekade und einem indifferenten *ū* aus der Eins sei; sie sollten gleichwohl aber aus ganz verschiedenen Ursachen in dem maskulinen Gebrauch zusammengetroffen sein, die „1. (2)“ wegen des pronominalen *tū*, die ganz gleichgebildeten „3—10“ wegen der Analogie mit der sekundären maskulinen 13 usw.

Dieses ist der springende Punkt in der ganzen Frage, dem gegenüber alles Andere zurücktritt. Meine frühere Charakteristik dieser Aufstellungen, sie seien „bloße Konstruktionen und ohne tatsächlichen Anhalt in den vorliegenden Erscheinungen“ sagt nicht zu viel, im Hinblick auf die jetzt erst behauptete Zerspaltung des äthiopischen maskulinen *tū* der 3—10 in ein *t* + *ū* eher zu wenig.

Denn die Sprache bietet nirgends einen Anhalt dafür, daß das maskuline *tū* des Äthiopischen in *šalas-tū* usw. ein anderes sei als das in *we'e-tū* „er“, *zen-tū* „dieser“, daß das in *aḥad-dū, kel'ē-tū* eine ursprüngliche Analogiebildung nach dem pronominalen *tū*, dasjenige in *šalas-tū* aber etwas anderes, eine Komposition von *t* + *ū* bilde, keinen Anhalt dafür, daß das *tū* in *šalas-tū* etwas

1) Syntaktische Verhältnisse, S. 265.

2) Siehe S. 94 Anm.

3) Kein Pronomen hat im Semitischen irgendwelche etymologische noch inhaltliche Beziehung zu *aḥad* „eins“.

anderes als das *t* in שְׁלֹשֶׁ־ת sei[1]). Alle diese künstlichen Konstruktionen gehen aus dem Streben hervor, die frühere, ohne Berücksichtigung des Äthiopischen gemachte Annahme, daß diese Zahlwörter weibliche Substantive seien, auch jetzt noch gegenüber den damit unvereinbaren äthiopischen Zahlwörtern festzuhalten. Die äthiopischen maskulinen Zahlen sind keine weiblichen Substantive, daher auch nicht die entsprechenden Zahlen der anderen Sprachen.

Das Obige gilt auch davon, wie sich Reckendorf mit all den Erscheinungen determinierter Zahlformen mit *t* im Aramäischen abfindet, die ich geltend gemacht und aus demonstrativem Ursprung des *tū*, *tī* erklärt habe. Er greift aus allen die zwei Fälle ארבעתי אבניא „die 4 Steine", ܐܪܒܥܬܝܗܘܢ ܪܘܚܐ „die 4 Winde" heraus[2]) und hält diese für Analogiebildungen nach תלתיהין, obgleich doch selbst hier die Suffixverbindung bei diesen und die Genitivverbindung bei jenen nicht sehr wie eine Nachahmung des ersteren nach dem zweiten aussehen. Alle die andern Fälle aber bleiben ganz unberücksichtigt. Sollen etwa ܥܣܪ̈ܬܝ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ἡ δεκάπολις, ܫܒܥܬ ܡܓ̈ܕܠܐ „die 7-türmige", ܐܪܒܥܬܝܗܘܢ ܪܘܚܐ „die 4 Winde", ܬܪ̈ܬܥܣܪܬܐ „die 12" auch Analogiebildungen nach תלתיהין sein? „Alle diese determinierten Verwendungen des *t*-Affixes müssen in ihrer Einheitlichkeit und Zusammenstimmung gewürdigt werden", hatte ich gesagt (S. 9). Daß dem von Reckendorf auch Rechnung getragen wäre, kann man gerade nicht behaupten.

Wenn Reckendorf gegen meine These, daß hier das *tī*-Affix (ebenso bei ثلثَ عشرةَ ein *tū* oder *tī*) determinierende Wirkung ausgeübt hat, behauptet, es gäbe nirgends eine Spur davon, daß *tū* (oder auch *t*) als Determinationszeichen verwendet werde, so verweise ich einfach auf das תי נפש מראלקיש „dies ist das Denkmal des Maralqais" der Inschrift von Nemāra Z. 1, auf das *tī-ka* „jene" des Arabischen und alles Ähnliche. Daß ein solches demonstratives *tī* und sein Maskulinum *tū*, wenn sie affigiert werden, eine determinierende Kraft üben, braucht nicht erst bewiesen zu werden, weil es selbstverständlich ist. Das ursemitische Demonstrativ *ze-n*, *de-n* „dieser" ist im Aramäischen durch präfigiertes *hā* zu *hā-de-n* [vgl. arab. *hā-ḏā*, hebr. *ha-zze*], im Äthiopischen aber durch affigiertes *tū* zu *ze-n-tū* erweitert worden; jenes *hā* und dieses *tū* haben die gleiche Bedeutung. Wo *tū* affigiert wird, steht nie *hā* vorn; ebenso

1) Zum Schwund des Endvokals vergleiche hebr. זֹאת mit äthiop. ዝ-ቲ.

2) Daß die geschlechtliche Eigenart von תי hier verdunkelt ist, habe ich selbst S. 8 M. gesagt. — Daß sie zu einer Zeit übertragen sind, in der es noch ein weibliches Demonstrativ auf *tī* gegeben hat (was Reckendorf mit einem ? versieht), wird gesichert durch das gleichfalls aram. חיורתי „alba", זעור־תי „parva", אחריתי „alia" u. a. m. im babylonischen Talmud und Mandäischen.

umgekehrt, weil sie bedeutungsgleich sind. Alle semitischen Artikel sind ursprüngliche Demonstrative: hebr. *hā*, arab. *al*, das sab. *n*, das südarab. *m*. Wird also ein solches Demonstrativ *tī*, *tā* affigiert, so hat es selbstverständlich determinierende Wirkung. Diese ist bei der Übertragung von den komponierten Pronomina auf die mit *t* komponierten Zahlen für gewöhnlich bei diesen nicht mehr fühlbar, weil sie es auch bei jenen nicht mehr war[1]). In den aramäischen Fällen wie ארבעתי רוחיא und allen dazu gehörigen und in dem Zahlabstrakt in عشرة (ثلث), أربعة ضعف ثمانية hat sie sich aber erhalten.

Reckendorf behauptet, daß diese Zahlwörter auch nach meiner Auffassung „alle Kennzeichen des Substantivs" hätten (S. 557, Z. 10 f.). Sehr mit Unrecht. Sie hätten, sagt er, nach mir Kasusflexion, „z. B. die Zahl 10 in der zweiten Dekade". Sie haben vielmehr die Kasusflexion *tū* : *ta* des Pronomens, von welchen das *ta* beim Zahlwort der Kasus obliquus (Genitiv-Akkusativ) ist (vgl. ZDMG. 46, 686). Sie bilden gerade keine substantivische Kasusflexion[2]). — Sie hätten, sagt er weiter, nach mir Singular, Dual und Plural. — Bekanntlich hat auch das Pronomen demonstrativum dieselben drei Numeri, ohne doch Substantiv zu sein. — „Sie haben", wendet er weiter ein, „eine natürliche Determination und Indetermination und können einen Genitiv regieren [in ثلث عَشْرَة], der, wenn er determiniert ist, determinierend auf das regierende Zahlwort wirkt". — Natürliche Determination hat auch die „2", die doch sicher kein Substantiv ist, in תַּרְתֵּיהוֹן, תְּרֵיהוֹן, die dann sogar das Vorbild für die „3" abgegeben haben. — Abgesehen vom Arabischen, welches sie in die Nominalflexion einbezogen hat, haben sie keine natürliche Determination und Indetermination. Denn 1. sie regieren nicht den Genitiv des Gezählten[3]), weder in der hebräo-aramäischen

1) Vgl. SU. II, 3 unten f. — Auch in den auf S. 96 Anm. 2 genannten Adjektiven ist sie verloren gegangen.

2) Daß dagegen عشرةُ „die Zehn" die diptotische Flexion als weiblicher Eigenname haben sollte, was die arabischen Grammatiker und, ihnen folgend, Reckendorf behauptet, ist eine von jenen Grammatikern nur für ihre unhaltbare Zwei-Ursachen-Theorie der Diptosie erfundene Annahme. Feminine Zahlabstrakta auf *t* wie عَشَرَة „Zehnheit" wären ebensowenig Diptota, wie alle anderen Abstrakta auf *t*, z. B. حِكْمَة „Weisheit", كِبْرَة „Alter", نَقِمَة „Rache" usw. — Die Diptosie beim absoluten Gebrauch der Zahl erklärt sich vielmehr aus dem identischen äthiop. *ʿašar-tū*. Da bei konkretem Gebrauch wegen folgenden Genitivs Triptosie eintreten mußte, so geschah dies auch bei Voranstellung des Gezählten, رجالٌ ثلاثة, und bei dessen Subintelligierung كانوا ثلاثةً.

3) Nur in Komposition mit einer folgenden Zahl steht der Status „con-

Sprachgemeinschaft, noch im Äthiopischen. Im Hebräo-Aramäischen lautet das allein ihnen gemeinsame Maskulinum vor Nomina ܚܰܡܫܳܐ, חֲמִשָּׁה usw., das keine Stat. constr.-Form ist (Formen wie שִׁבְעַת kommen nur im Hebräischen vor). Der Beweis, daß dies das im Hebräischen Ursprüngliche ist, liegt darin klar vor, daß

2. in den Femininen fast ausschließlich nur die Form des Status absolutus erscheint שָׁלוֹשׁ רְגָלִים, שָׁלֹשׁ פְּעָמִים usw., — חָמֵשׁ אַמּוֹת, חָמֵשׁ שָׁנִים, חָמֵשׁ יָדוֹת und so überall, mit einziger Ausnahme von חֲמֵשׁ הַיְרִיעֹת Ex. 35, 10 u. s., — שֶׁבַע פָּרוֹת, שֶׁבַע בָּנוֹת, שֶׁבַע פְּעָמִים usw., niemals שְׁבַע, desgleichen תֵּשַׁע אַמּוֹת, תֵּשַׁע הַיָּדוֹת usw., niemals תְּשַׁע. Hieraus folgt, daß bei den maskulinen Zahlwörtern die Verbindung im Status absolutus שִׁבְעָה בָנִים usw. die ursprüngliche ist, wie sie im Aramäischen die alleinige geblieben, und daß Formen wie שִׁבְעַת auf falscher Analogie nach dem femininen Nomen beruhen. Im Aram. ist im Femin. die Form des Stat. constr. von der des Absolutus nicht unterscheidbar; daß aber hier ebenfalls der Absolutus vorliegt, ist zweifellos, da die maskulinen Zahlwörter ja die Endung א—ָ des Absolutus haben;

3. das Aram. bildet von diesen Zahlen vor dem Gezählten keinen Status emphat., selbst bei ausgesprochener Determination; z. B. für hebr. שְׁלֹשֶׁת הַשָּׂרִגִים Gen. 40, 12., Targ. Onk. תְּלָתָא שִׁבְשִׁין, Pesch. ܬܠܳܬܳܐ ܫܒܶܫܝܢ, — für לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה 2 Kön. 3, 10 das Targ. Jon. לתלתא מלכיא האלין, Pesch. ܠܬܠܳܬܳܐ ܡܰܠܟ̈ܝܢ ܗܳܠܶܝܢ; vgl. ferner ܗܳܠܶܝܢ ܐܰܪܒܥܳܐ ܝܰܪ̈ܚܝܢ „diese 4 Monate“, ܠܬܠܳܬܳܐ ܬܰܠܡܺܝ̈ܕܰܘܗܝ „seinen 3 Schülern“, ܠܬܫܰܥ ܫܳܥ̈ܝܢ ἕως ὥρας ἐνάτης, nicht ܠܬܫܰܥܬܳܐ[1];

4. ebenso regieren die äthiopischen Zahlwörter keinen Genitiv;

---

structus, wie z. B. תְּשַׁע מֵאוֹת, חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה und so immer in Zahlkompositionen; hier herrschen eigene Gesetze, wie der singularische Genitiv in ثَلَثُمِائَةٍ usw. beweist, der gegen alle sonstigen Gesetze verstößt. Dahin gehört auch der Genitiv in ثَلٰثَ عَشْرَةَ. Die Verbindung ist hier nach Analogie derjenigen des Substantivs erfolgt; denn die zahlwörtliche Art der Verbindung ohne den Genitiv würde bedeutet haben „3 Zehne“, d. h. 30. Mit der Verbindung der Zahl mit dem Gezählten hat dies nichts zu tun.

1) Siehe Nöldeke, Syr. Gramm. § 202 D; 238. — Im alten Syrisch ist bekanntlich die Norm (die freilich nachher oft durchbrochen wird), daß das Gezählte nach der Zahl im Status absolutus steht. Dies beruht m. E. auf formaler Angleichung des Gezählten an die Zahl, nachdem deren ehemalige determinierende Endung *tū* in *ā* übergegangen und dadurch unkenntlich geworden war. Nun nahm auch das Nomen, der Zahl folgend, keine Determination an.

denn das *tū* der Maskuline ist bekanntlich keine Status constructus-Endung; ebensowenig haben die Feminine die *ā*-Endung vor dem Gezählten (**šalās-a* usw.), wie es bei nominaler Genitivverbindung unerläßlich wäre.

Das südsemitische Äthiopisch stimmt also mit der hebräo-aramäischen Sprachgemeinschaft darin überein, daß die Einer-Zahlwörter von 3—10 keine Substantive waren. Reckendorf's Behauptung, daß sie „alle Kennzeichen der Substantive hatten" fällt vor den obigen klaren Tatsachen zusammen. — Ebensowenig sind sie aber Adjektive, da sie zumeist v o r dem Gezählten stehen. Sie sind im Ursemitischen eine Wortgattung sui generis. Sie haben den Plural des Gezählten nach sich, nicht aber den Genitiv des Plurals; darin stimmen das Hebräo-Aramäische und das Äthiopische zusammen.

In der einzelsprachlichen Entwickelung hat das A r a b i s c h e das Genitivverhältnis zum Gezählten durchgeführt, das H e b r ä i s c h e nur zum Teil bei den Maskulinen, die auf uraltes *tū*, späteres ָה endigten (שִׁבְעַת usw. neben dem Nicht-Stat.-constr. שִׁבְעָה usw.), in beiden Sprachen durch Analogisierung des ursemitischen *tū* nach dem femininen *t*, *at*, ָה. Die endungslosen [femininen] Zahlwörter regieren aber auch weiter im Hebräischen keinen Genitiv des Gezählten. Der substantivische Gebrauch hat hier die femininen Zahlwörter nicht erfaßt (außer bei den Zahlkompositionen), die maskulinen *t*-Formen nur zur Hälfte, ist also gewiß nicht uralt.

Reckendorf's Versuch, die gemeinsamen Maskulinformen ָה des Hebräischen und Aramäischen (שִׁבְעָה בָּנִים, ܫܒܥܐ ܒܢܝܢ) als etwas Sekundäres zu erklären, worin „der attributive Gebrauch der Zahlwörter die Oberhand gewonnen" habe (S. 553), scheitert daran, daß, wie wir gesehen, auch das Äthiop. das koordinierte Verhältnis der Zahl und des Gezählten aufweist, dies also das Ursprüngliche ist. Er ist aber auch ohnedies mit den Tatsachen nicht vereinbar. Denn bei attributivem Verhältnis sind als Regel beide Glieder in gleicher Weise determiniert (wie أخوه زيد, הַמִּזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת, הַנָּהָר פְּרָת) oder beide indeterminiert (wie in صنم ذهب, יָמִים מִסְפָּר)[1]. Wenn dagegen das Zahlwort häufige Verbindungen des Gegenteils aufweist, wie שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבוֹת, — שֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרַקּוֹת, — שֶׁבַע שְׁנֵי הַשָּׂבָע Gen. 41, 26 f., שִׁבְעָה הַכֹּהֲנִים Jos. 6, 8, שְׁלוֹשָׁה בְּנֵי הָעֲנָק Jos. 15, 14, שְׁלוֹשָׁה הַגְּדֹלִים 1 Sam. 17, 14 usw. mit indeterminierter Zahl und determiniertem Gezählten[2]), so ist erwiesen, daß kein Attributivverhältnis vorliegt[3]). Dasselbe ergibt sich aus dem Aramäischen

1) Das Hebräische hat dies freilich nicht so streng durchgeführt, wie das Arabische.

2) Die keine Genitivverbindungen sein können.

3) Was ferner Reckendorf mit der Bemerkung sagen will „wegen des

des Targum, in welchem die Determinationskraft des Emphaticus noch lebendig ist; auch hier steht z. B. in שִׁבְעָא כָהֲנַיָּא „die 7 Priester" Jos. 6, 8, תְּלָתָא רַבְרְבַיָּא „die 3 Großen" 1 Sam. 17, 14, תְּלָתָא בְּנֵי גִבָּרַיָּא „die 3 Helden" usw. der Status absol. des Zahlworts neben Stat. emphat. des Gezählten. Es liegt also kein Attributivverhältnis vor. — Dagegen erklärt sich auch diese Erscheinung ohne weiteres daraus, daß die jetzige Endung ה–ָ, aram. א–ָ das ehemalige demonstrative *tū* repräsentiert, neben welchem eine weitere zweite Determination im Hebräo-Aramäischen nicht aufkam.

In den Fällen wie الثلثةُ الرجالِ, die ebenfalls aller substantivischen Rektion zuwider sind, sieht sich Reckendorf „zu der Lösung gedrängt", daß das Nomen bereits ein Adjektiv geworden ist und findet dann die Verbindung im Hinblick auf الحَسَنُ الوَجْهِ, القاتلُ زيدٍ einwandsfrei. — So muß er das Zahlwort zuerst ein Substantiv das den Genitiv regiert habe, sein lassen, dann ein Substantiv als Attribut, dann wieder ein Adjektiv. Die letztgenannte Zusammenstellung mit der uneigentlichen Genitivverbindung nach dem Adjektiv ist aber gleichfalls unhaltbar. Denn diese tritt im Arabischen nur ein als Stellvertretung eines Akkusativs entweder der Spezialisierung (Tamjīz), wie الحَسَنُ الوجهِ [= hebr. חֲכַם חֲרָשִׁים, רַךְ הַלֵּבָב, יְפוֹת הַמַּרְאֶה] usw., oder des Akkusativs des Objekts beim präsentischen transitiven Partizip, wie in القاتلُ زيدٍ, sehr selten in Poesie für eine Präposition mit Nomen, nur da also, wo ein wirklicher Genitiv ausgeschlossen ist, wo der Genitiv vertretungsweise für ein anderes, fast stets akkusativisches Verhältnis steht. Niemals aber kann eine solche Verbindung ihren Ausgangspunkt von einem epexegetischen Genitiv wie شَهْرُ رَمَضانَ haben, der ein gewöhnliches Genitivverhältnis darstellt. Da Reckendorf die ursprüngliche Konstruktion der Zahlwörter als solchen eigentlichen Genitiv ansieht, konnte aus ihr sich nicht über ein Adjektiv hinweg später ein uneigentlicher Genitiv entwickeln.

Bei der anderen Konstruktion الثلثةُ رجالٍ, die mit einem substantivischen Charakter der Zahlwörter unvereinbar ist, sucht

---

Genuswechsels könnte noch auf أُخْتُهُ فاطمةُ verwiesen werden" (S. 556 unt.), verstehe ich nicht, denn bei dem letzteren findet kein Genuswechsel statt.

Reckendorf nach einem anderen Auskunftsmittel. Hier soll die unerhörte Verbindung des Artikelnomens mit einem indeterminierten Genitiv nach Analogie von العِشْرُونَ رَجُلًا, einer normalen Verbindung mit dem Akkusativ, bewirkt sein. Wenn man sich zu Analogieannahmen bei so radikal verschiedenen Verbindungen entschließt, läßt sich schließlich alles machen[1]); denn irgend ein anderes Zahlwort mit dem Artikel gibt es natürlich immer; wenn dieses auch einen anderen Kasus regiert, also eine ganz andere Konstruktion hat!

Es zeigt sich vielmehr aus der *tū*-Endung des Äthiopischen, der gemeinsamen ־ָת-Endung des Hebräo-Aramäischen vor dem Gezählten, den regelmäßigen Status-absolutus-Formen שָׁלֹשׁ, חָמֵשׁ usw. des Hebräischen, dem Fehlen des Stat. emphat. bei der Zahl im Aram. (S. 100) vor dem Gezählten[2]) in Übereinstimmung untereinander und mit den ebengenannten zwei arabischen abnormen Determinierungen, daß das Zahlwort im Ursemitischen kein Substantiv ist, daß es in den anderen Sprachen, außer dem Arabischen und teilweise sekundär im Hebräischen, auch nicht an dessen Flexion angeglichen worden ist. — Wie sich vielmehr alle diese Erscheinungen aus der Herkunft der *t*-Endung vom pronominalen *tū* einheitlich erklären, wiederhole ich hier nicht, da ich es in meiner obengenannten Abhandlung schon ausgeführt habe[3]). Ob das, was ich dort vorgebracht,

---

1) Vgl. das S. 96, Z. 11 ff. zu ארבעתי אבניא Bemerkte.

2) Im substantivischen Gebrauch, beim Zählen von Monatsdaten, hat das Syr. ܚܡܫܬܐ, ܐܪܒܥܬܐ in determinierter maskuliner Verwendung (Nöldeke Syr. Gramm., § 150). Hier hat sich das maskuline determinierte *tū* erhalten, dessen feminines Gegenstück in dem determinierten formal femininen ־תי ich SU. II, S. 8 besprochen habe. — Als weiblicher Abstrakta wäre der Gebrauch jener Formen unerklärlich.

3) Von Einzelheiten, die an der Grundfrage nichts ändern, bemerke ich hier noch: *a*) Daß man Formen wie שְׁלֹשָׁה an sich als Feminine ansehen könnte (Reckendorf, S. 552 unten—553), habe ich natürlich nirgends bestritten, vielmehr gesagt: nachdem wir aus dem äthiop. *kel'ē-tū*, *šalas-tū* usw. wissen, daß die Endung kein Feminin ist, erweist sich das hebr. konsonantische ת als älter, als das schon zum Feminin gewordene ־ָה (S. 4). *b*) Das Kuššāj in ܘܐܪܒܥܬܗܘܢ؛ ist — darin hat Reckendorf S. 552 Recht — kein Beweis für ursprünglich konsonantisch beginnendes *ta*. — Auch das Kuššāj in ܬܠܬܝܗܘܢ, תְּלָתֵיהוֹן würde sich lautlich aus **telat*ᵉ*taihōn* erklären lassen (Reckendorf, a. a. O.). Daß es aber tatsächlich nicht so entstanden ist, das beweist die Übereinstimmung des hebr. שְׁלָשְׁתְּכֶם, שְׁלָשְׁתָּם mit dem äth. ሠለስቲሆሙ, „sie drei“ (Dillmann² § 158). Ich sehe in diesem äthiop. *tī* dasselbe demonstrative Element wie in ארבעתי אבניא „die 4 Steine usw.“, wenn auch

„den Tatsachen nicht stand hält und meine Einwendungen gegen Reckendorf's Zahlworterklärungen sich als unbegründet erwiesen haben", wie Reckendorf S. 559 versichert, darüber werden andere das letzte Wort sprechen.

---

dort vor dem Suffix *hōmū* usw. seine determinierende Bedeutung unnötig, also erschlafft war. Die Annahme eines *t* + abnormen pluralischen Bindeelements *ī* statt des singularischen *a* wegen der pluralischen Bedeutung der Zahlwörter (Dillmann) wäre an sich denkbar, ist aber wegen dieser aramäischen Parallelbildungen mißlich. — Sehr bedauere ich übersehen zu haben, daß H. Grimme die Erklärung von *šibʿīm, tišʿīm* schon vor mir gegeben hat; ihm kommt darin die Priorität zu.

Mitteilungen zur semitischen Grammatik.

Von

Hans Bauer.

I. Das Pluralpräfix *'a* im Südsemitischen.

Daß die gebrochenen Pluralformen *'aqtāl*, *'aqtāl* (äthiop.), *'aqtul*, *'aqtilat* nur die entsprechenden Weiterbildungen von *qitāl*, *qutāl*, *qutul*, *qatilat* (*qitlat*) sind, liegt klar zu Tage (vgl. Barth, Nominalbildung zu den einzelnen Formen und Brockelmann S. 431 ff.). Um so rätselhafter ist die Entstehung dieses *'a*-Präfixes. Eine andere merkwürdige Erscheinung ist die, daß im Arabischen die sogenannten Wenigkeits-Plurale (für eine Anzahl bis zu 10) mit den *'a*-Formen nahezu zusammenfallen[1]. Das ist schwerlich ein bloßer Zufall. Wenn aber ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen beiden besteht, so kann er nur so gedacht werden, daß jene Pluralformen überhaupt erst in der Verbindung mit den Zahlwörtern 3—10 entstanden sind. Damit wären beide Erscheinungen mit einem Schlage erklärt. Ist aber jene Voraussetzung richtig, dann kann das *'a*-Präfix nichts anderes sein als der angewachsene Akkusativauslaut des vorangehenden Zahlwortes.

Ein solcher Hergang wird leicht verständlich, wenn wir bedenken, daß gezählte Dinge für gewöhnlich das Objekt der Handlung bilden, also regelmäßig im Akkusativ stehen. Weiterhin lag es nahe, daß Verbindungen wie *ḫamsa qitāl* oder *ḫamsata qutul* im Fluß der Rede zu *ḫamsaqtāl* und *ḫamsataqtul* zusammengezogen wurden. Aus letzteren konnten aber leicht, wie man sieht, durch falsche Wortabteilung die neuen Plurale *'aqtāl* und *'aqtul* abstrahiert werden. Ähnlich liegen die Verhältnisse im Äthiopischen. Da wir auch hier die subordinierte Verbindung des Gezähltem mit dem Zahlwort wohl als das Ursprüngliche anzusetzen haben und überdies der stat. constr. stets auf *a* ausgeht, so dürfen wir an-

---

1) Es sind das bekanntlich أفعال, أفعُل, أفعِلة. Das vierte (فعلة) könnte durch seine Verwandtschaft mit أفعلة in diesen Kreis geraten sein; vielleicht darf man hier aber an eine Analogiebildung nach عِدّة denken, das ja gewöhnlich eine kleine Anzahl bezeichnet.

nehmen, daß beispielsweise *ḫamesta qutūl* zu *ḫamestaqtūl* zusammengezogen und daraus der Plural *'aqtūl* entnommen worden sei. Derartige falsche Wortabteilungen sind ja in keiner Sprache etwas Seltenes. Man vergleiche für das Semitische die Belege bei Brockelmann S. 290, ganz besonders den völlig analogen Vorgang im Neuarabischen, wo die Femininendung der Zahlwörter als Präfix des Gezählten empfunden wird, z. B. maltesisch *'ašar titfāl* „zehn Kinder".

Es ist wohl überflüssig, zu bemerken, daß weder im Arabischen noch im Äthiopischen jeder einzelne *'a*-Plural direkt aus der Verbindung mit dem Zahlwort zu stammen braucht. Einige wenige derartiger Muster konnten genügen, um nach gewohnter Weise Kategorie zu machen, sobald die Sprache das Bewußtsein von ihrer Entstehung verloren hatte. Der Grad dieses Verlustes ist aber in beiden Sprachen verschieden. Während im Äthiopischen den betreffenden Formen uneingeschränkte Pluralbedeutung zukommt, haben dieselben im Arabischen sozusagen die Eierschalen, die ihnen aus der Verbindung mit den Zahlwörtern 3—10 anhaften, noch nicht völlig abgestreift[1]). Vielleicht hängt das damit zusammen, daß im Arabischen der Plural (nicht auch der Singular wie im Äthiopischen) von „Finger", also der Urtypus des Wenigkeitspluralis überhaupt, äußerlich das *'a*-Präfix aufweist (أَصابِع). Natürlich ist das reiner Zufall. Aber dieser Zufall könnte dazu beigetragen haben, das Bewußtsein in der Sprache rege zu erhalten, daß der *'a*-Plural ursprünglich und von Rechts wegen nur einer kleineren Anzahl, „die man an den Fingern abzählen kann", zukommt.

II. Die Herkunft der Reflexivformen im Gemeinsemitischen.

Bei der Analyse der semitischen Reflexivformen ergeben sich die Präfixe *ta* und *na* als die ursprünglichen Bildungselemente. Wir wollen hier nicht die unter dem Einfluß des Aorist erfolgte Umbildung dieser Elemente zu *it*, *hit*, *in* usw. verfolgen (Brockelmann S. 528 ff.), sondern den Ursprung jener Präfixe selbst zu ergründen suchen. Es liegt dabei in der Natur solcher prähistorischer Untersuchungen, daß sie für ihre Ergebnisse nicht mehr als den Wert einer Hypothese beanspruchen.

Wie sind also die semitischen Reflexiva entstanden? Wenn wir deduktiv vorgehen wollen, so ist ohne Zweifel der nächstliegende Gedanke der, daß man das Reflexivum durch Doppelsetzung des Personalpronomens bildete, wie etwa in den deutschen Sätzen: „Du irrst dich, wir freuen uns". Selbstverständlich braucht hierbei der Akkusativ oder der oblique Kasus überhaupt nicht vom Nominativ formell verschieden zu sein. Machen wir nun die Anwendung aufs

---

1) Nur bei أفعلاء ist es wirklich der Fall.

Semitische, so erhebt sich zunächst die Frage: Wo haben wir die mutmaßlich ursprünglichste Gestalt des Pronomens zu suchen? Offenbar nirgends mit größerer Wahrscheinlichkeit als dort, wo dasselbe seit uralten Zeiten mit dem Verbum verschmolzen ist d. h. in den Präfixen und Suffixen der Verbalformen. Gewiß sind auch diese nicht ganz frei von Umbildungen geblieben[1]), aber die Tatsache, daß wenigstens zwei von ihnen im Aorist und Perfekt als völlig identisch sich herausheben, darf doch wohl als Kriterium ihrer Ursprünglichkeit gelten. Es sind dies die 2. Pers. sing. masc. *ta* (*taqtul*, *qatalta*) und die 1. Pers. plur. *na* (*naqtul*, *qatalna*).

Sind somit die Elemente *ta* „du“, *na* „wir“ als die wirklichen Urformen semitischer Pronomina gesichert, so lautete unserer Voraussetzung gemäß bei ihnen das Reflexivum: **ta-qatal-ta* „du tötest dich“, **na-qatal-na* „wir töten uns“. Nun können wir uns aber den weiteren Verlauf der Entwicklung so denken, daß zu **taqataltā* auch ein **taqatalti*, **taqataltumū* usw. gebildet wurde, desgleichen zu **naqatalnā* auch ein **naqataltumū*, **naqatalū* usw. So wären denn die Pronomina *ta* und *na* ihrer ursprünglichen Bedeutung verlustig gegangen und als Zeichen des Reflexivums überhaupt empfunden worden.

Derartige Funktionsverschiebungen sind in der Sprachgeschichte nichts Seltenes, und wir brauchen gar nicht weit zu gehen, um ziemlich genaue Parallelen dafür zu finden. „Im Altnordischen hat sich mit Hilfe des Reflexivs ein Medium und Passivum herausgebildet. Dabei ist das auf *sik* zurückgehende *-sk*, jünger *z*, welches ursprünglich nur der 3. Person zukommen konnte, zuerst auf die zweite, dann auch auf die erste übertragen, z. B. *búkomz* statt älterem *búkomk* (= *búko-mik*); das *z* wurde nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung, sondern als Zeichen des Mediums und Passivums gefaßt. In sehr vielen nord- und mitteldeutschen Mundarten wird sich auch als Reflexivum für die 1. Plur. gebraucht, hie und da auch für die 2. Person[2])“. Derselbe Vorgang hat sich, natürlich ganz unabhängig, im Slavischen vollzogen, weshalb man bei deutschsprechenden Slaven nicht selten Ausdrücke hören kann wie „ich wundere sich, wir freuen sich“ usw.[3])

In die gleiche Kategorie gehört im Grunde auch das syrische Adverb ܒܪ ܫܥܬܗ „auf der Stelle“, eigentlich „Sohn seiner Stunde“; von Haus aus nur für die 3. Sing. masc. berechtigt, wird es, obwohl etymologisch noch ganz durchsichtig, doch unterschiedslos für alle Personen und Genera gebraucht.

---

1) Auch von Anfang an werden sie einander schon deshalb nicht überall entsprochen haben, weil m. E. das sog. Perfekt (ursemitisches Präsens) erheblich jünger ist als der Aorist.

2) H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte[4], S. 237.

3) Das lateinische *amor* geht (worauf mich Prof. Stumme aufmerksam macht) nach Ansicht vieler Indogermanisten auf *amo se* zurück.

III. Das Problem der schwachen Verba im Gemeinsemitischen.

Der alte Streit über das Wesen der sogenannten schwachen Verba, der vornehmlich auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik sich abspielte, ist immer noch nicht geschlichtet. Wenn wir die Geschichte anderer wissenschaftlicher Probleme verfolgen, so machen wir fast überall die Wahrnehmung, daß im Laufe der Zeit die mannigfaltigen Richtungen immer mehr gegen einen bestimmten Punkt konvergieren, der endgültig des Rätsels Lösung birgt. In unserer Frage scheint das nicht der Fall zu sein. Im Gegenteil, fast sieht es so aus, als seien wir heute von einer einheitlichen Lösung weiter entfernt denn je. Wie nämlich aus der bei Brockelmann (S. 605 ff.) skizzierten Geschichte des Problems zu ersehen ist, sind der traditionellen Anschauung von der Ursprünglichkeit der drei Radikale, die eine Zeit lang durch die Zweiradikaltheorie abgelöst und überwunden zu sein schien, gerade in den letzten Jahren wieder zahlreiche Verteidiger erstanden, als der entschiedenste bekanntlich Brockelmann selbst[1]).

Nun sind in der Tat die Schwierigkeiten, welche der Zweiradikaltheorie, so wie sie bisher vertreten worden ist, anhaften, sehr gewichtige. Abgesehen von der Frage, woher die ursprüngliche Scheidung der *u*- und *i*- (und *a*-)Aoriste stamme, bleibt unbegreiflich, warum bei lautlich ganz gleichen Verhältnissen die Sprache einmal die Dehnung, einmal die Verdoppelung gewählt habe (Brockelmann 632), warum bald der erste, bald der zweite Vokal gedehnt worden sei, um das Verbum auf die Stufe der Dreilautigkeit zu bringen. Andererseits erheben sich aber auch gegen die alte Ansicht von der durchgängigen Ursprünglichkeit der drei Radikale schwere Bedenken. Als der schwerste, der aber, soweit ich sehe, noch niemals geltend gemacht wurde, muß die Häufigkeit dieser „schwachen" Wurzeln erscheinen. Man bedenke: während nämlich sonst die Halbvokale *u̯* und *i̯*, auch wo sie als Wortanfang ziemlich häufig vorkommen, im Wortinnern doch verhältnismäßig selten sind oder fast ganz fehlen (man vergleiche das Englische!), hätte im Semitischen (nach einer oberflächlichen Schätzung des Hebräischen) ein starkes Drittel, ja nahezu die Hälfte aller Verbalwurzeln an zweiter oder dritter Stelle einen solchen Halbvokal stehen gehabt. Ein derartiges Verhältnis ist, schon rein arithmetisch betrachtet, von vornherein durchaus unwahrscheinlich.

Somit scheinen beide Parteien ebenso sehr Recht wie Unrecht zu haben und die Untersuchung auf ein totes Geleise geraten zu sein. Sollen wir daher nicht lieber alle weiteren Bemühungen

---

1) Die jüngste Behandlung unserer Frage von K. Ahrens (Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen in ZDMG. 64, 161 ff.) ist wieder im Geiste der Müller-Stadeschen Theorie gehalten. Sie zeichnet sich aus durch eine sorgfältige Verwertung des hebräischen Materials. Dagegen wieder E. König, ZDMG. 65, 709 ff.

aufgeben und die Frage als unlösbar zur Seite schieben? Oder sollte etwa die Unlösbarkeit darin ihren Grund haben, daß man nur mit falschen Fragestellungen an das Problem herangetreten, daß man Tatsachen zu erklären gesucht, die einer Erklärung weder bedürftig noch fähig sind, daß also — kurz gesagt — alle Schwierigkeiten nicht sachliche, sondern selbstgemachte wären?

Die Frage erscheint mit einem Schlage in ganz anderem Lichte, wenn wir nicht das sog. Perfekt, sondern den Aorist-Imperativ zum Ausgangspunkt der Betrachtung nehmen. Wie ich anderswo[1]) nachzuweisen versucht, stellt dieser Stamm die Urgestalt des protosemitischen[2]) Verbums dar. Wenn es nun ein richtiges methodisches Prinzip ist, daß nicht das Schema und die Schablone, sondern die Mannigfaltigkeit der Sprachformen als das Ursprüngliche anzusetzen ist, so werden wir es nicht für wahrscheinlich halten, daß im Protosemitischen jedes Verbum ausgerechnet aus drei Konsonanten mit zwei kurzen Zwischenvokalen bestanden habe (**piqid*, **qutul*, **šamaʿ*). Wie vielmehr im Englischen Verba vorliegen von der Form *keep*, *loose*, *kiss*, *pull*, *shall* oder im Malayischen von der Form *buka* „öffnen", *mati* „sterben", *buru* „jagen" usw., so dürfen wir eine ähnliche Verschiedenheit von vornherein auch im Protosemitischen vermuten. Diese Erwartung wird in der Tat nicht getäuscht. Wenn wir nämlich unserer obigen Voraussetzung gemäß den Aorist-Imperativ-Stamm zugrunde legen, so ergeben sich ohne

1) Die Tempora im Semitischen. Ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. BA. VIII, 1. Leipzig 1910. Die in dieser Schrift niedergelegten Anschauungen bilden die Grundlage für die vorstehenden Ausführungen, so daß ich, um mich nicht selbst zu wiederholen, öfters genötigt bin, auf dieselbe zu verweisen. — Hier auch ein Wort über die von mir im Folgenden angewandte Terminologie. Warum mir für das bis jetzt Imperfekt genannte Tempus die in Frankreich und England eingebürgerte Bezeichnung Aorist zweckdienlicher erscheint, habe ich dort (S. 24 Anm. 1) gesagt. Was die Benennung Verbalformen *qatala*, *qatile*, *qatula* anlangt, so mag für die westsem. Sprachen der Name Perfekt, wenn er auch nicht überall zutrifft, beibehalten bleiben, weil er die spezifisch westsemitische Funktion jener Formen ausdrückt. Für das Babylonisch-Assyrische (*ikašad*) wäre die Bezeichnung Präsens, insofern damit die Zeitsphäre eines Partizipium präs. gemeint ist, angebracht. Für die zahlreichen Fälle, wo *qatal* auch in den westsemitischen Sprachen seine ursemitische präsentische Bedeutung beibehalten hat, möchte ich die Benennung „Ur-Präsens", für das sog. Perfectum consecutivum im Hebräischen die Benennung „Waw-Präsens" vorschlagen (Tempora 35 ff.). Mit einer solchen Terminologie wäre indes nur den Einzelsprachen gedient, für die sprachvergleichende Betrachtung wären alle genannten termini gleich unbrauchbar. Sie bedarf vielmehr einer Bezeichnung, die von jeder einzelsprachigen Differenzierung abstrahiert und doch dem eigentümlichen Wesen der in Rede stehenden Verbalformen gerecht wird. Da nun deren Wesen gerade darin besteht, daß sie aus dem Nomen (Nomen agentis und Adjektivum) hervorgegangen sind (Tempora S. 12 ff.), so gebrauche ich im Folgenden die Bezeichnung Nominal und zwar *a*-Nominal für *qatala*, *i*-Nominal für *qatila*, *u*-Nominal für *qatula*.

2) Mit „protosemitisch" bezeichne ich jene sprach-geschichtlichtliche Epoche, die der Entstehung des Nominals und der Ausbildung des Verbalsystems vorausliegt. (Tempora S. 2 und 5 ff.)

weiteres protosemitische Verba wie **qūm* „aufstehen", **bīn* „unterscheiden", **ḫāf*[1]) „fürchten", **rudd* „zurückwenden", **firr* „fliehen", **u̯add* „lieben", **rimī* „werfen", **gulu* „aufdecken", **šatai* „trinken", **raḍau* „gern haben". Ähnlich den oben angeführten englischen und malayischen fungieren diese Verba zugleich als Imperativ und Infinitiv, ein Zustand, der am reinsten im Hebräischen (vgl. die Verba II u̯/i̯ und med. gem.) sich erhalten hat. In Verbindung mit dem Pronominalpräfix ergeben sich die Formen: *taqūmu*[2]), *tabīnu taḫāfu, taruddu, tafirru, tau̯addu, tarmī* (aus **tarmi-u*), *taglū, *taštai, *tarḍau.* Es liegt auf der Hand, daß die in der Einleitung aufgeworfenen Fragen: Woher die Unterscheidung zwischen *u*- und *i*-„Imperfekt"? Warum einmal die Dehnung, ein anderes Mal die Verdoppelung? von diesem Standpunkte aus, wenigstens soweit der Aorist-Imperativ-Stamm in Betracht kommt, überhaupt keinen Sinn mehr haben, weil sie von vornherein erledigt sind.

Als nun an die Sprache die Forderung herantrat, zu jenen Aoristen ein Nomen agentis bz. eine Verbalform nach dem Muster von *qatal* zu bilden (Tempora S. 12), mußten zur Gewinnung des dritten Radikals verschiedene Wege eingeschlagen werden[3]). So entstanden mehrere Klassen von schwachen Verben, die wir nunmehr im Einzelnen zu betrachten haben.

I. Verba med. gem.

Am einfachsten liegen die Verhältnisse bei den Verben mit Verdoppelung des zweiten Radikals, die jedenfalls in den Pluralformen wie *firrū, tafirrū, ruddū, jaruddū* usw. immer deutlich hervortreten mußte. Hier sind also in der Tat drei Radikale gegeben, so daß die Bildung der *a*-Nominale **farara, *radada* eine ganz regelrechte ist. Zu *a*-Aoristen wie *jau̯addu* mußte ein *i*-Nominal, also **u̯adida*, gebildet werden[4]) (Tempora S. 12 u. 14). Was das

1) Wenn ich zur Exemplifizierung aus praktischen Gründen die arabischen Paradigmata wähle, so ist es dabei natürlich nicht meine Meinung, als ob gerade sie in der Urzeit schon alle vorhanden gewesen wären. Sie haben vielmehr nur typische Bedeutung.

2) Eine Vermutung über die Entstehung des *u*-Auslautes siehe Tempora S. 11.

3) Das ist der Punkt, von welchem aus das Rätsel der Dreilautigkeit der semitischen Wurzeln überhaupt zu begreifen ist. Ich gedenke, dieses Thema demnächst eingehender zu behandeln.

4) Die Unterscheidung von transitiven (aktiven) und intransitiven (neutrischen) Verben erweist sich für eine geschichtliche Betrachtungsweise als völlig unbrauchbar, ja geradezu irreführend, worauf im Folgenden noch öfters hinzuweisen sein wird. Ein formeller Unterschied zwischen den beiden Klassen existierte in der ältesten Sprache ebensowenig wie im Indogermanischen. Wenn jene Unterscheidung für die jüngere Sprachstufe eine teilweise Berechtigung besitzt, so beruht das auf

weitere Schicksal dieser Formen in den Einzelsprachen anlangt, so möchte ich nicht mit Brockelmann (S. 633) annehmen, daß die Kontraktion (Haplalogie) *farara* > *farra* durchweg schon im Ursemitischen erfolgt und später teilweise wieder aufgehoben worden sei (z. B. im hebr. סָבַב). Ich halte es für wahrscheinlicher, daß jene Kontraktion erst in den Einzelsprachen vollzogen wurde, und daß sie im Hebräischen eben erst in der 3. Plur. (סַבּוּ) einzusetzen beginnt (vgl. die sorgfältigen Angaben von Ahrens, ZDMG. 64, 176). Die merkwürdige Erscheinung, daß die „intransitiven“ Verba wie קַל, חַם, רַב usw. im Gegensatz zu den „transitiven“ fast durchweg kontrahiert sind, erklärt sich wohl am einfachsten daraus, daß sie gar keine Verba im ursprünglichen Sinne sind, sondern daß ihnen die einsilbigen Adjektiva *qall*, *rabb* usw. zugrunde liegen, an welche die Verbalsuffixe unmittelbar angefügt wurden (Tempora S. 13). Somit haben wir keinen Grund, Urformen wie **qalila*, **rabiba* anzusetzen. Das Gleiche gilt für das assyrische *dan* „mächtig sein“. Formen wie قليل sind natürlich Neubildungen nach dem Schema فعيل.

Zu **farara* ist mehrfach nach dem Muster des starken Verbums ein neuer Aorist und Imperativ gebildet worden, der im Arabischen (افرر ,يفرر) neben der alten Form verwendet wird, im Äthiopischen und Babylonisch-Assyrischen (*išlul*, *šulul*) aber nahezu alleinherrschend geworden ist.

Weitere sekundäre Umbildungen und Analogiewirkungen haben für uns an dieser Stelle kein Interesse.

II. Verba tert. ṷ und ị.

Bei Urformen wie **rimi* und **gulu* brauchte man nur die Endvokale *i* und *u* halbvokalisch auszugestalten, um den zur Bildung

der Tatsache, daß die *u*-Nominale durchweg und die *i*-Nominale großenteils nichts weiter sind als verbalisierte Adjektiva, die naturgemäß intransitive oder neutrische Bedeutung haben, während der *a*-Nominal dem ursprünglichen Tatwort entstammt und daher größtenteils transitiv oder aktiv ist. So entsteht, vom sog. Perfekt aus gesehen, der täuschende Schein, als habe die Sprache von Anfang an die „aktiven“ Verba in die *a*-Form, die „neutrischen“ in die *i*- und *u*-Form gegossen oder zu gießen beabsichtigt. Jedermann weiß, daß diese Regel ebenso zahlreiche wie unbequeme Ausnahmen hat, die auch durch die gewaltsamsten Umdeutungen sich nicht zurechtsetzen lassen. Das Sprachgefühl, welches auf dem Gesamteindruck beruht, brauchte von jenen Ausnahmen nicht berührt zu werden und konnte schlechtweg den *a*-Nominal als transitiv, den *i*- und *u*-Nominal als intransitiv empfinden. So steht z. B. im Arabischen in der Tat vielfach ein aktives *qatala* neben einem neutrischen *qatila* und *qatula* von derselben Wurzel. Das ist aber nichts Ursprüngliches, sondern erst auf arabischem Boden gewachsen, ungefähr so wie im Althochdeutschen aus jedem Adjektiv zwei schwache Verba abgeleitet werden konnten, ein intransitives auf *-ōn* und ein transitives auf *-en*. Im Ursemitischen scheinen die *i*- und *u*-Nominale nur wenig zahlreich gewesen zu sein im Verhältnis zu den *a*-Nominalen. Existiert doch, soviel ich sehe, kein einziges gemeinsemitisches Exemplar der Spezies *qatula*.

qatala fehlenden dritten Radikal zu gewinnen. So ergeben sich die Nominale **ramaia* und **galaya*, die der weiteren Entwicklung zugrunde liegen. Zu „intransitiven" Verben wie **našai* „vergessen", **raḍau* „gern haben" gesellt sich wie überall ein *i*-Nominal, also 5 **našiia, raḍiia* (aus **raḍiya*). In der einzelsprachigen Entwicklung wurden bekanntlich diese verschiedenen Klassen mehr oder weniger untereinander ausgeglichen, so daß von manchen nur das eine oder andere Exemplar sich gerettet hat.

Wenn im Hebräischen beim Nominal die „aktive" Form (*ramaita*) 10 fast durchweg durch die „neutrische" (גָּלִיתָ) verdrängt ist, (Brockelmann 627), so haben dabei wahrscheinlich die sog. „neutrischen", in Wirklichkeit aber gut aktiven und sogar transitiven Verba **šatiia* „trinken", **našiia* „vergessen", **ra'iia* „sehen" als Muster gewirkt. Da die genannten Verba in der Rede und Gegenrede des täglichen 15 Lebens, also vor allem in der ersten und zweiten Person, unendlich oft vorkommen mußten, so konnten die bei ihnen regelrechten Bildungen wie רָאִיתָ, נָשִׁיתָ, שָׁתִיתִי usw. leicht auf die ganze Klasse übertragen werden. In der 3. masc. sing. ist dagegen bekanntlich die „aktive" Form d. h. der *a*-Nominal alleinherrschend geworden.

20 Beachtenswert ist, daß das Syrische allein unter allen semitischen Sprachen die Urformen **šatai* (ܫܬܝ) und *imai* und zwar charakteristischer Weise im Imperativ erhalten hat (vgl. Tempora S. 7).

Zusatz: Vielleicht dürfen wir neben **rimi* und **gulu* auch noch eine Urform **ḫaṭa* ansetzen, bei welcher der *i*-Nominal mit 25 Hilfe von א als drittem Radikal gebildet worden wäre: *ḫaṭi'a*.

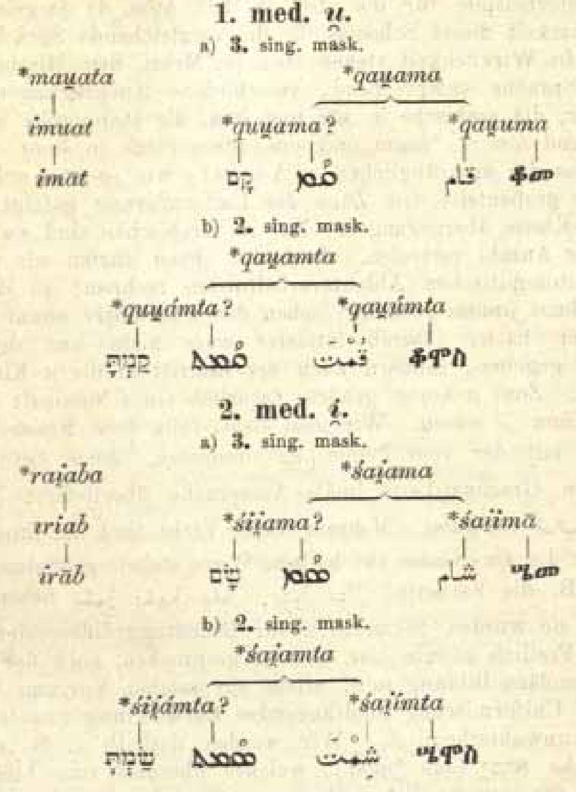
III. Verba med. *u̯* und *i̯*.

Bei protosemitischen Verben der Form *qūm* und *bīn* war es möglich, den langen Zwischenvokal zum Halbvokal auszugestalten, so daß sich die Nominale **qau̯ama* und **bai̯ana* ergaben. Es lag 30 dies um so näher, als verschiedene Anzeichen darauf hinweisen, daß schon im Protosemitischen gewisse Ablautverhältnisse existierten, wo langer Vokal und Diphthong in einer Wurzel nebeneinanderstanden, also etwa *ṣūm* „fasten" und *bīn* „unterscheiden" neben *ṣaum* „Fasten" und *bain* „Zwischenraum[1])". Die letzteren konnten 35 nun als *qatl*-Formen angesehen werden, wo *u̯* und *i̯* als zweiter Radikal fungierten; in Wirklichkeit waren sie das natürlich nur in einem äußerlichen und materiellen Sinne, ähnlich den deutschen *qatl*-Formen Haus oder Hain.

Was die weitere Entwicklung von **qau̯ama* und **bai̯ana* be- 40 trifft, so nimmt Brockelmann (S. 607) an, daß die Kontraktion zu *qāma* und *bāna* schon im Ursemitischen erfolgt sei. Er ist daher genötigt, in äthiop. Formen wie *ṣōra* „trug", *šēṭa* „verkaufte"

1) Das ist zweifelos der Fall bei *maut* „Tod" und *mūt* „sterben". Vergleiche unten S. 113 Anm. 1.

Neubildungen zu sehen, desgleichen in den babylonisch-assyrischen Formen *imuat* „stirbt“, *iriab* „vergilt“, sowie auch in den Infinitiven *ḫiāru*, *tuāru* usw. Ich sehe für die Verdoppelung eines solchen Prozesses keinen zwingenden Grund und möchte daher die betreffenden Bildungen für ursprünglich halten. Wenn die nordsemitische Entwicklung von der südsemitischen sich verschieden gestaltet hat, so hat das vielleicht darin seinen Grund, daß dort **qaᶙama* geblieben oder zu **quᶙama* geworden ist (regressive Assimalition), hier dagegen zu **qaᶙuma*[1]) (progressive Assimilation). Unter dieser Voraussetzung ergäbe sich für die Formen der Einzelsprachen folgender Stammbaum:



Hierzu sei bemerkt, daß vermutlich im Urarabischen die Aussprache von قام und شام noch nicht zusammenfiel, sondern *qåma* und *šāma* gelautet hat. Spuren davon liegen wohl noch vor in

1) Dieser Prozeß hat sich, einer freundlichen Mitteilung von Prof. Stumme zufolge, in ähnlicher Weise im modernen Tunisisch wiederholt: *dāᶙwur* „er drehte“, *dāᶙwūrt* „ich drehte“ usw.

der von den Grammatikern überlieferten regelwidrigen Imāla-Aussprache gewisser med. *i* wie خاب, طاب[1]). Später sind bekanntlich beide Klassen völlig zusammengefallen und die Vokalfärbung hängt lediglich von den umgebenden Konsonanten ab.

Die eigenartige Ausgestaltung unserer Klasse im Mehri wird von Brockelmann (S. 611) so aufgefaßt, als habe dieses den Unterschied zwischen aktiver Bildung (*ṣār* „stand", *kān* „war") und neutrischer Bildung (*lōm* „tadelte", *zōl* „hörte auf", *šauq* „verbrannte") noch bewahrt. Da nun aber „stehen" und „sein" neutrische, „tadeln" und „verbrennen" hingegen aktive Verba sind, so sollte man doch eher das umgekehrte Verhältnis erwarten. Wir haben hier ein Musterbeispiel für die oben (S. 108 Anm. 4) dargelegte Unbrauchbarkeit dieses Schemas für die vergleichende Sprachbetrachtung. In Wirklichkeit stehen eben im Mehri, dem Mischcharakter dieser Sprache entsprechend, verschiedene Ausprägungen nebeneinander, die arabische in *ṣār* und *kān*, die äthiopische in *zōl* < **zaul* und *lōm* < **laum* und eine ältere Stufe in *šauq*.

Was die ursprünglichen *a*-Aoriste wie *ja-nām* anlangt, so sind sie großenteils dem Zuge der Uniformierung gefolgt und in die *ī/ū*-Klasse übergegangen. Nur im Arabischen sind sie noch in größerer Anzahl vertreten. Auch bei ihnen dürfen wir vielleicht mit protosemitischen Ablautsverhältnissen rechnen, so daß etwa ein Verbum *janām* „schläft" neben dem Substantiv *naum* „Schlaf" gestanden hätte. Durch letzteres wäre nicht nur der dritte Radikal gegeben, sondern auch der Eintritt in die *u*-Klasse vorbereitet. Zum *a*-Aorist gehörte natürlich ein *i*-Nominal: **naụima* > **naịima* > *nāma*. Wie man sieht, fällt diese Klasse im Arabischen mit der vom Typus بين zusammen. Auch bei ihr wird von den Grammatikern Imāla-Aussprache überliefert: خاف = *ḫāfa*, هاب = *hāba*. Mehrere dieser Verba sind bei ihrem Übergang in die *i/u*-Klasse auf halbem Wege stehen geblieben, so daß wir z. B. die Varianten ينول ينيل ينال, يزول يزال nebeneinander haben; sie wurden bekanntlich zur Bedeutungsdifferenzierung benutzt. Freilich könnte hier, absolut gesprochen, auch der *a*-Aorist die sekundäre Bildung sein, allein ein solcher Vorgang ist, weil der auf Uniformierung hindrängenden Entwicklung zuwiderlaufend, höchst unwahrscheinlich. Wir werden deshalb z. B. auch das hebräische יָבוֹא (aus **jabā*), welches überdies zum Äthiopischen stimmt, für ursprünglich halten gegenüber dem arabischen يبوء.

Noch einige Einzelheiten:

a) Die Wurzel מות darf nicht nach dem Schema der einzelsprachigen Grammatik beurteilt werden, sondern es stehen allem Anschein nach schon im Protosemitischen nebeneinander:

---

1) Vgl. **Nöldeke**, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, S. 46.

1. ein Verb. *mūt* „sterben",
2. ein Subst. *maut* „Tod"[1]),
3. ein Adj. (*mait?*) „tot", das im Hebräischen als מֵת, im Aramäischen und Assyrischen (im Permansiv) als *mīt* (*mīti*) vorliegt.

Was man als Perfekt bezeichnet, ist sonach identisch mit dem genannten Adjektiv. Das Assyrische dagegen hat einen regelrechten *a*-Nominal **mayata* gebildet, der noch als *imuat* überliefert wird.

b) Das hebräische „Perfekt" טוֹב „schön sein" ist natürlich keine *qatul*-Form (**ṭayub*) oder eine sonstige Kontraktion einer dreiradikaligen Wurzel, sondern nichts anderes als das Uradjektivum *ṭāb* „gut", wie es auch im Aramäischen und Assyrischen erhalten ist[2]). Trilit. יטב u. טיב, wie arab. طَيِّب sind Neubildungen.

c) Ähnlich wie טוֹב ist auch אוֹר zu beurteilen. Es fungiert, etwa wie das englische *light*, zugleich als Substantiv („Licht"), Adjektiv („hell") und Verbum („leuchten").

d) In einigen anderen Fällen, z. B. beim hebr. בּוֹשׁ, erlauben m. E. die sprachlichen Tatsachen noch keine ganz eindeutige Lösung, so daß wir uns mit einem non liquet begnügen müssen.

IV. Verba prim. *ṷ* und *ị*.

Zu dieser Klasse ist wenig zu bemerken. Ob wir *ṷilid* und *ịanaq* oder *ulid* und *inaq* (mit leisem Einsatz) als Urformen anzusetzen haben, ist nicht zu entscheiden, da die Entwicklung hier wie dort den gleichen Verlauf nehmen mußte. Der Nominal lautete in beiden Fällen *ṷalada* und *ịaniqa*. —

So spiegelt sich denn — das haben unsere bisherigen Untersuchungen gezeigt — in den sog. schwachen Verben eine Mannigfaltigkeit der protosemitischen Verbalformen wieder, wie sie vielgestaltiger auch in einer anderen Sprache kaum zu finden ist. Nur einer Form sind wir noch nicht begegnet, die wir von vornherein

---

1) Wie diese Differenzierung vor sich gegangen und welcher Laut ursprünglich ist, können wir natürlich nicht mit Bestimmtheit wissen. Es ließe sich denken, daß beim Substantiv der lange Vokal zum Diphtong gesteigert sei (wie bei *Haus* gegenüber altdeutschem *hūs*), während beim Verbum unter dem Einfluß der Endungen (*tamūtū*) dieser Vorgang gehemmt worden wäre. In anderen Fällen ist sicherlich das Substantiv das Primäre, so bei قَيْظ „Sommer" gegenüber يُقَيِّظ „bringt den Sommer zu", möglicherweise auch bei *ṣaid* „Wild" gegenüber *jaṣīdu* „jagt". Jedenfalls müssen wir uns der Kompliziertheit dieser Verhältnisse stets bewußt bleiben und uns hüten, an die urzeitlichen Sprachformen (um solche handelt es sich bei der Frage nach dem Wesen der schwachen Verba in erster Linie) das einförmige Schema der deskriptiven, unhistorischen arabischen oder hebräischen Grammatik heranzubringen.

2) Vgl. auch Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, S. 209.

ebenfalls dort erwarten müssen und die in der Tat recht häufig gewesen sein mag: ich meine einsilbige Wurzeln mit kurzem Zwischenvokal, wie sie im englischen *hit, put, can* vorliegen. Während in den oben behandelten vier Klassen, der zur Bildung des Nominals erforderliche dritte Radikal sich mühelos darbot, war das bei der letztgenannten Klasse nicht der Fall. Sie konnten ihn nur dadurch gewinnen, daß sie, wohl auf Grund von formeller oder Bedeutungs-Analogie, in eine der bestehenden Klassen eintraten. Teils werden sie also den zweiten Radikal verdoppelt (vgl. englisch *hitting, putting*), teils den Mittelvokal gedehnt haben, andere mögen den III *u/i* sich angeschlossen oder (unter Einwirkung der entsprechenden Aoristpräfixe?) durch Voransetzung von י bezw. נ ihren Stamm erweitert haben. Es ist klar, daß es bei diesem Prozeß nicht ohne vielfache Schwankungen abgegangen sein kann, die in der Sprache ihre Spuren hinterlassen haben müssen. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir die gerade bei den schwachen Verben so zahlreichen Wurzelvarianten (die „Verwandtschaft" der schwachen Verba untereinander) auf die genannte Quelle zurückführen. Doch haben vielleicht auch sonstige Vermischungen, etwa der Verba med. *u/i* und med. gem., stattgefunden. Wo der eine und wo der andere Fall vorliegt, läßt sich kaum mehr entscheiden. —

Es erledigt sich mithin, wenn unsere Ausführungen überzeugend gewirkt haben, der Streit über die schwachen Verba dahin, daß im Grunde beide Parteien recht behalten, die Anhänger der Zweiradikaltheorie für den Aoriststamm, die traditionelle Anschauung für den Nominal (Perfekt). Die Formen *qaųama, farara, ramaįa* usw. sind nicht eine leere Fiktion, sondern sie haben — wenigstens bei den der Urzeit entstammenden Tatwörtern — wirklich einmal existiert, dagegen dürfen Formen wie *jaqųumu, jahųafu* usw. vielleicht für einige wenige, nicht aber für die große Masse jener Verba als ursprünglich angesetzt werden.

Hier wie bei der Untersuchung über die Natur der semitischen Tempora war es der Gedanke der Priorität des Aoriststammes, der sich als überraschend fruchtbar erwiesen und in dem Labyrinth verwickelter Tatsachen und widersprechender Meinungen als der leitende Faden sich bewährt hat. (Auf die Einwendungen E. König's ZDMG. 65, 709 ff. mag ich nicht eingehen, — schon deshalb nicht, weil seine Anschauungen über Wesen und Entwicklung der Sprache mit den meinigen inkommensurabel sind.) Ich sehe daher in der Erscheinung der schwachen Verba die stärkste Stütze für jene Fundamentalthesis. Will man dieser nur den Wert einer Hypothese zugestehen, so vergesse man nicht, daß eine Hypothese, welche die in Betracht kommenden Erscheinungen zwanglos erklärt und mit keiner einzigen im Widerspruch steht, eben dadurch als wirkliche Tatsache sich ausweist.

Arabische Studien.

Von

O. Rescher.

I. Bemerkungen und Berichtigungen zu Freytag's „Proverbia Arabum III“.

Mit gewissen Einschränkungen darf man wohl sagen, daß der 3. Band dieser Sammlung, der eine Art Zusatz und Ergänzung zu den Band 1 und 2 füllenden Sprichwörtern und Sentenzen des Meidānī darstellt, auch heute noch recht nützliche Dienste leisten kann. Leider ist jedoch ein großer Teil der Sprichwörter, so wie sie der Sammler aufgenommen und interpretiert hat, in der gebotenen Form und Übersetzung zum Teil ganz unklar, zum Teil auch tatsächlich falsch[1]; auch ist das Buch von mancherlei Inkonsequenzen nicht ganz frei; so z. B. daß Freitag die Sprichwörter, die Meidānī und Zamaḫšarī[2]) aus einer gemeinsamen Quelle (Mufaḍḍal, Abū ʿObaida etc.) geschöpft haben, auch dem 3. Bande einverleibt hat, obwohl sie (einigemal sogar besser!) in Band 1 und 2 bereits aufgeführt sind. Entschieden störend ist es ferner, daß klassisches und vulgäres Gut ohne jede Bemerkung untereinander gemischt ist; sehr häufig hat man auch den Eindruck, daß rein klassische Zitate nur durch die grammatische Nachlässigkeit der Handschriften einen äußerlich vulgären Anstrich erhalten haben. Verschiedene Zitate (besonders aus der schlechten und unzuverlässigen Handschrift D[3]); cfr. p. XI—XII der Vorrede) scheinen mir so verderbt, daß ich mit ihnen nichts anfangen konnte; andere hingegen sind wieder ganz aus ihrem Zusammenhang herausgerissen (besonders die „Geflügelten Worte“ aus Mufaḍḍal's Sammlung), daß sie in ihrer jetzigen Isolierung überhaupt keinen Sinn

1) Wirklich grotesk ist das Mißverständnis von 1987!

2) Es ist sehr zu bedauern, daß uns von der klassischen Sammlung bis jetzt auch nicht eine einzige korrekt edierte (etwa die مستقصى الامثال) vorliegt.

3) Ihr entstammen die meisten Schwierigkeiten; ich habe die Hs. natürlich nicht gesehen.

mehr ergeben. Auch aus der Zusammenstellung von vulgärem „*bi*“ als Vorschlag des unvollendeten Aspekts mit dem klassischen I'rāb-Vokal wird doch weder aus der Praxis noch der Theorie der arabischen Sprache sich eine Berechtigung vindizieren können. —
5 Einen Hinweis auf Parallelen gebe ich im großen ganzen nur innerhalb des 3. Bandes, seltener einen solchen auf Bd. 1 und 2; auf andere Sammlungen[1]) nur dann, wo es mir aus besonderen Gründen angezeigt erschien. — Merkwürdig und tadelnswert scheint mir der Umstand, daß, nachdem zuvor schon Fleischer's „100 Sprüche
10 Alī's“ und Burckhardt's „Ägyptische Sprichwörter“ in deutscher Sprache vorlagen, der Autor doch wieder zu dem, dem arabischen Geist ganz widerstrebenden, lateinischen Idiom gegriffen hat[2]). — Ich lasse hiermit die Sprichwörter der Reihe nach folgen[3]): Nr. 2: فقار (Dr.). — Nr. 10: Lies [ما رأيتُ له] ما له أثرٌ ولا عَثيرٌ [عيثرٌ]
15 nach Lis. 6, 214, Z. 2 und 3 v. u. erklärt[4]) لا يُعْرَفُ راجلًا فيتبيّنَ أثرُهُ ولا فارسًا فيُثيرَ الغبارَ فرسُهُ = er ist spurlos verschollen. — 11: Ist aus Muf. (Cairo 1327/1909) p. 43; die Stelle steht dort im Zusammenhang mit einer langen Erzählung, ich gebe hier deshalb auch die Stelle des T. A. III, 6, 23 [im Lisān konnte ich sie
20 nicht finden] und ibid. sub أبر (مأبور) als varr. III, 3, 3 v. u. für die Bedeutung des Wortes; übersetze also: Hüte dich vor Worten, aus denen (später für dich oder andere) Unheil entstehen könnte. — 14: شَاشٌ „Turban“, weder in Dozy[5]), noch Freytag oder Lis. zu finden, vid. Steingaß (Pers.-engl. Wörterbuch p. 723[a]). — 17: Lies
25 بالمخنق, cfr. (richtig) Meid. II, 66 und Lis. 11, 381, 12; das Wort ist auch sonst nicht selten, vgl. Mutalammis' Gedicht 15, 6, Ferazdaq's Gedicht 217, 3 etc. — 23: Die Schreibung von شيء bald mit, bald ohne Hemza[6]) ist überall ganz willkürlich; letztere Schreibart findet sich z. B. 504. 518. 965. 1102. 1136. 1223. 1719.

---

1) Damit könnte man leicht ein ganzes Buch füllen.

2) So benutzt er auch des öfteren diese zwei Sammlungen und gibt ihre richtige Übersetzung verballhornt ins Lateinische übertragen wieder.

3) Abkürzungen: o. Z. = ohne Zusammenhang; in solchen Fällen habe ich für gewöhnlich auf eine Interpretation verzichtet; v. = vulgär; Dr. = (vermutlich) Druckfehler; Band 1 und 2 zitiere ich als ein fortlaufendes Ganze kapitelweise; N[a'ūm] Š[oqair] (ed. Cairo 1324); (—) — = Seite & Nr.

4) Vokalisation ungenügend!

5) Vgl. N. Š. (18) 15. — Eigentlich vulgäre Wbb. sind leider in keiner der hiesigen Bibliotheken aufzutreiben.

6) Ich nehme hier Vulgarismen أيش, بلاش etc. natürlich aus.

1766 (beides zusammen!), 2038 etc. etc., während sich die entgegengesetzte, richtige Schreibung ebenso oft findet, ohne daß man immer wüßte, warum der Autor dieser oder jener gerade den Vorzug gegeben hat. — 31: „capiens“ d. h. der Dieb [kann nur einer sein, in den Verdacht kommen aber viele (an der Missetat Unschuldige)]. — 32/33: „Die grüne Hand“ (d. h. die Wohltat) wird genauer exemplifiziert auf p. 654, wo es heißt: Der Hände (Wohltaten) sind es dreie: die weiße, das ist mit einer Wohltat selbst den Anfang machen; die grüne, das ist die Wiedervergeltung (einer empfangenen Wohltat), und die schwarze, das ist das Vorrücken (erzeigter Wohltaten) [was für den arabischen „gentleman“ als sehr „shocking“ galt und gilt[1])]. — 49 cfr. 640. 2120. 2144 = Cheneb 515. — 67: Zu der Phrase بأُبدحٍ ذُبَيْدَحٍ cfr. 161 und Meid. I, 308. — 70: Lies الشِّصّ wegen des Reims auf لِصّ; nun vokalisiert zwar Freytag in seinem Wörterbuch wie auch in den Sprichwörtern z. B. 2695 und Meid. I, 443; 24, 494 لَصّ[2]): das gewöhnliche ist doch aber zweifellos لِصّ; so sagt auch Lis. 8, 356, 3: ... und was Sībaweihi anlangt, so kennt er nur die Form mit Kesra[3]) — und damit können es wir uns auch genügen lassen. — 77: Lies أَكْل (= رأى وحصافة) = Lis. 13, 22, 9 (= عقل). — 78: Ganz falsch!, auch ist الصعيد[4]) Nom. propr. Das Sprichwort steht ja bei Burckhardt 462 (als Anspielung auf den Schmarotzer) folgendermaßen: Der Schmaus ist in Oberägypten, (ironisch:) gar nicht weit von hier. — 79: Dazu sagt Sam.: الرغوث مُرضعٌ قالته بنت الخُسّ يُضرب للمنهوم. — 82: Das „jussu“ scheint doch ganz unpassend. برطيل ist ein (Bestechungs-) Geschenk[5]), wie es in Nr. 178 wiederkehrt; der Sinn ist offenbar: 1000 Drachmen, die man einem Richter (z. B. um einen vorteilhaften Rechtsspruch zu erhalten) spendiert, können dem Menschen nicht soviel nützen, als eine (armselige) Drachme, die man um Gottes willen spendet (cfr. ʿAlī, Anhang 70). — 90: بَلدة بينى وبينك اى الفراق cfr. Lis.

1) Cfr. z. B. Meid. I, 97.

2) So gibt auch Steingass 1122^b alle drei Vokale für das Persische; Cheneb 712 vokalisiert dagegen gar nicht.

3) Die auch besser dem griechischen „listis“ entspricht.

4) So richtig in Nr. 1128.

5) Besonders für Richter: cfr. „Der vertraute Gefährte“ etc. [ed. Flügel] pag. 4.

4, 63, 6 v. u. — 103 cfr. 1389 .... wie ein Fluß ohne Wasser. — 110: v.[1]). — 118: المهابة (deutsch am besten wiederzugeben durch): „Respekt". — 122: Lies احسانٍ (Dr.) und عبد [so richtig Burckhardt 689!] cfr. 1434 und 173 = ʿAlī 9: بالبرّ يُستعبد
5 الحُرّ. — 131: Wahrscheinlich: Sie werden gesetzlich (von der Behörde, vom Steuerpächter) und ungesetzlich (von den Nomaden, Räuberbanden etc.) geschunden und ausgepreßt[2]). — 136: Lies بَوْكِ (Dr.); Brünnow gibt in seinem K. el-itbāʿ p. ١٩, 12 die Formeln: أوّل عَوْكٍ وبَوْكٍ und أوّل صَوْكٍ وعَوْكٍ; cfr. den Kommentar Nr. 476/77;
10 so auch Lis. 12, 285, Z. 6 und 7 v. u. — 143: Cfr. Meid. 21, 54 und Ibn Hišām 846 (der irrtümliche Text ist durch den Nachtrag verbessert). — 147: Bezieht sich auf ein Schaf[3]). — 151: Statt حسنات lies حساب (cfr. ʿAlī 98). — 152: Zu حُباحب vgl. auch 3120 und Meid. 21, 83. — 191/92: Enthält die Verwunderungs-
15 formel أفْعِلْ بِهِ = ما أفعَلَهُ; außerdem vergleiche zu 191 noch Meid. 19, 6. — 217: Lies (mit Artikel) النافع. — 237 = 653 ist doch kein Wunsch, sondern eine Erfahrungstatsache: Dein Auge allein ist es, das um dich (deinen Schmerz) [aufrichtig] weint etc. Also plorat — fricat. Rein äußerlich der Form nach könnte لا
20 يبكى v. auch prohibitiv sein, aber wie gesagt, es paßt nicht. — 270: „Um 40 verkauft" ist unklar; nach Chen. 621 („um 100 Fehler willen" etc.) ist der Sinn: um 40 gegen den Freund begangener Fehler willen; cfr. auch Snouck-Hurgronje, Mekkanische Spr. 66. — 274: Nach Lis. 2, 190, 11 ff. varr. (ohne Tešdīd) كالبائع الكُبَّة
25 بالهُبَّة. — 279 = 2019. — 286: Lies الغمّى (Dr.). — 294: Gibt neben Meid. 3, 154 folgendes Bild: Der kleine Esel rennt den ganzen Tag neben seiner Mutter her (die wohl Lasten tragen etc. muß): natürlich um an ihr zu trinken. Es ist also zu übersetzen: „abgehetzter, ermüdeter" (= fatigatus). — 308 cfr. Cheneb 1415
30 Anm.; äußerlich ähnlich ist استَنْوَقَ الجَمَلُ (in der Anekdote von

---

1) Das hat meistens darauf Bezug, daß die vulgären Formen, die eine Vorliebe für die konstante Triliteralität haben, auch im Imperativ, Prohibitiv etc. der mediae und tertiae *wāw* und *jā'* von einer Elision der schwachen Konsonanten Abstand nehmen.

2) Das würde z. B. auf die Armenierdörfer in Ostanatolien sehr gut passen, die zugleich der Regierung zehnten und von den räuberischen Kurdenbanden sich aussaugen lassen müssen. — 3) Cf. Ḥamāsa (Būlāq) 4, 24, 10 ff.

Ṭarafa und Mutalammis Muf. p. 104); beide Stellen zusammen bringt Lis. II, 35, 2. — 318 cfr. 3303; lies مُثْرِ nach Lis. 18, 121, 2. — 340: وأَمْرأَةً (Dr.). — 348: العِشْقِ (ebenso 2024/25). — 387: Auch bei Zam. (von ʿAlī zu ʿAmmār b. Jāsir). — 388/89: Das أَجْراً soll wohl ein Kompromiß zwischen أَجْراً und أَجْرى sein, ich 5 glaube aber, daß جراً gar nicht in Frage kommt; vgl. 405 (cfr. auch den Vers des Kommentars in der Ḥamāsa [Cairo] I, 49). — 394: Lies حربصيصة (eventuell خربصيصة), cfr. Lis. — 399: Lies vulnera ab amico etc. — 435: العَاقِل (Dr.). — 480: Zu dem Ausdruck vgl. 3264 und 3266. — 504: Was der Orientale umsonst 10 haben kann, läßt er sich — will er nicht aus der Art schlagen — nicht entgehen; besonders drastisch illustriert bei Burckhardt 268; vgl. auch die Sentenz: Was ist süßer als Honig? — Essig, den man umsonst haben kann. ابوه (wenn richtig) wäre sehr stark vulgär; jedenfalls ist umgekehrt die Einsetzung der casus obliqui 15 für den Nominativ doch bei weitem gewöhnlicher, als vice versa. — 512: Lies البَحر (mit Artikel). — 528[1]) cfr. Lis. 8, 11, 12 (nach el-Mufaḍḍal): لا مُخبأً العطر بعد عروس. — 630: Übersetze: Der ist dem Verderben am nächsten, der ohne Bildung ist; عَطَب (= هلاك Lis.) ist ein ganz gewöhnliches Wort; sollte andererseits 20 „ira" richtig sein, so müßte notwendig غَضَب gelesen werden. — 688: شرب (bibit) ist im Zusammenhang sinnlos; ist شُرب zu lesen? Ein ähnliches Sprichwort kenne ich vom (Neger-) Sklaven, das ungefähr so lautet: Hat der Sklave Hunger, so denkt er an nichts anderes, als seinen Bauch zu füllen (und macht deshalb seine Arbeit 25 schlecht und nachlässig), und ist er satt, so (wird er übermütig und) geht (er) Vergnügungen nach auf eigene Faust (läßt also seine Arbeit ganz und gar liegen). Zum Esel des Walkers siehe auch Socin 175. — 695: „Ebenso lang wie dumm"; sehr verbreitet (1856 = Cheneb 1147 = Socin 375; Socin 377; Stumme, Beduinen- 30 lieder S. 76 f.). — 697: أحمق فاقّ und فاقّ قاقّ vid. Brünnow, K. el-itbāʿ, Kommentar 479—81. — 700—712: Auch Lis. sub مطخ in der Übersetzung: Lailam (Dr.). — 751 cfr. 1232[2]). — 756: Vokalisation ضِبّ möglich: Lis. 2, 29, 1. — 760: Ist etwas merkwürdig ausgedrückt: Das Brot ist die Zehrung dessen, der nicht 35

1) N. Š. 55 (48). 2) Zu deutsch: Wer die Wahl hat, hat die Qual.

stirbt (d. h. nicht tot, sondern am Leben ist): besser wäre vielleicht folgende Einkleidung: الخبز للرجل قوتْ حتّى يموتْ. — 761 cfr. Meid. 23, 567. — 774: D. h. „zu spät", „post festum"; cfr. türk. *at alán Üsküdará geċmiš.* — 784: Vokalisiert خَرْق (cfr. dazu
5 1178 und 161 auf p. 640) خُرْق und 1068 خَرْق. Letzteres ist wohl falsch, cfr. Lis. 11, 362, 3: الخُرْقُ نقيض الرِّفْق والخَرَق مصدره[1]
—792: شَيْهَم nach ed-Demīrī (der einen Vers des A'šā zitiert) das Igelmännchen (oder hat man das Stachelschwein darunter zu verstehen?). — 803: توبْ (für تُبْ) v. — 804: Etwas prägnant ausgedrückt;
10 Geld geben muß ja der Moslem schließlich immer, auch wenn er eine Häßliche ehelicht; deshalb muß der Sinn sein: Er muß es sich ein Stück Geld kosten lassen. So sagt auch 1223: Wer ein hübsches Weib sein eigen nennen will, muß schließlich (für die Mitgift) sein Haus (verkaufen und) drangeben. — 831[2]): Eine bild-
15 liche Redensart (cfr. Lis. 6, 224, 7 v. u.): اى الحياء وهذا مَثَلٌ للشابّ المنهمك فى غيّه آلخ — ähnlich wie wir „zügellos" im Sinn von „unmoralisch, ausschweifend" gebrauchen. — 842/43: خلّى v. — 843: Lies خلّى اِصْبَعَكَ الصحيحْ لا ينذمل ولا يقيحْ — wohl im
20 Sinne von quieta non movere; zu اندمل cfr. Lis. 43, 266, 16 ff. [wie z. B. Meid. 23, 622]. — 859: Lies يقرّعك [قرّع II. — Vgl. dazu 'Alī 37 = Burckhardt 691 = Mustaṭraf I, 27, Z. 6 (Cairo 1314), Aus b. Ḥağar 36, 5 etc.]. — 960: Vokalisiere بَرَاحِ [Lis. 3, 232, 7 v. u.; das ist das gewöhnliche. Nach Abū Zaid und el-Mu-
25 faḍḍal sollen aber auch andere Formen, بَرَاحُ und بِرَاحِ, vorkommen (232 ult.—233, 1)]. — 1007 cfr. 2254. — 1015: قضيب — doch wohl „Stock, Prügel, Knüppel", cfr. Socin 199[3]). — 1043: Lies اللذات — ferner ist auch شمّ الصبيان (das Riechen an Jünglingen!) natürlich unhaltbar; da nun 1102 (Vier Dinge sind an-
30 genehm etc.: etwas Schönes zu erblicken, das Riechen an Wohl-

1) Cfr. z. B. Ḥamāsa 4, 166, 3. 2) Ibd. 3, 72, 5 v. u.
3) N. S. (10) 40.

gerüchen etc.) شمّ الطيب liest, so ist das auch hier (eventuell ein Plural) einzusetzen. — 1070: Von „caput radens" ist nicht die Rede; الحجّام ist vielmehr einer, der Schröpfköpfe[1]) ansetzt; so hat es ja Burckhardt auch schon ganz richtig erklärt (cfr. 752). — 1087: جَلاء (mit doppelter Vokalisation; eine Art „Kuḥl" — 5 Augenschminke); nicht häufig, so z. B. Huḏ., Dīwān 20, 10; cfr. Lis. 18, 163, 3 v. u. ff., wo dieser Vers auch zitiert wird. — 1088: In Ibn Hišām 845, 5 v. u.; dort steht die von Freytag in der Anmerkung gegebene Lesart, aber im Sinne einer tatsächlichen Entscheidung, nicht einer sprichwörtlichen oder sentenz- 10 artigen Wendung. — 1113: Lies الطبّاخ (Dr.). — 1124: يُرجِع (ebenso 1623). — 1125 = Meid. 23, 618; Anspielung auf einen Geizhals (nicht etwa ein Bild für einen Menschen, der mit Umsicht das Seinige fester zusammenzuhalten weiß). — 1128: Offenbar Ausdruck der Geringschätzung. — 1146: الكَلّ (mit Artikel) v., 15 cfr. 2437. — 1149 = 1446. — 1158 cfr. Meid. 24, 456. — 1163 = Meid. X, 48. — 1180: Sonst vom Narren gebraucht; „de te flebit" verstehe ich nicht; der Sinn ist: Passiert dir ein Malheur, so grinst er dich (schadenfroh) an; passiert ihm eines, so heult er dir die Ohren voll. — 1182: Vielleicht besser الهباء[2]) 20 „Sonnenstäubchen", cfr. 344. 822, und besonders 813 und 949 (أخفّ, أدقّ من الهباء). — 1206: Lies (قصطل oder) قسطل, cfr. Dozy (fontaine, conduit d'eau). — 1221: Sinn: Wer etc. ... der läßt das Ungemach, das ihm von seiten seiner Mitgläubigen zustößt, ruhig und mit Geduld über sich ergehen [einem Juden oder Christen 25 gegenüber wäre eine solche Resignation nicht Verdienst, sondern Schmach]; سكّ und صكّ vid. ZA. XXV, 214. — 1223 cfr. 804. — 1227: في خلال im Sinn der Präposition خلال (cfr. Geyer, 2 Gedichte, p. 95). — 1232 cfr. 751. — 1246 läßt sich allenfalls zu den von mir ZA. XXIV, 380 und XXV, 215 zitierten „Bauern- 30 regeln" ziehen. — 1262 cfr. 1460. — 1292 cfr. Meid. II, 17. — 1297: الجراب (für klassisch جِراب) vulgär, cfr. Lis. 1, 253, 11 v. u. — 1302: Wörtlich: Zwei Sklavinnen (Konkubinen) und (d. h. dazu) eine Herrin (rechtmäßige Gatttin) sind (wie) zwei ans Feuer gesetzte

1) An und für sich kann der Bader ja auch Barbier sein: cfr. Maqāmen, Hamadānī (Beirut) pag. 172 Z. 7 und 8.

2) Allerdings bieten die Hss. wirklich هواء.

Eier; d. h. die brennende Eifersucht der Herrin macht ihnen die Hölle heiß, wie wir zu sagen pflegen. — 1330: Lies ساعة. — 1389 cfr. 103. — 1395: عُريان heißt zweifellos zunächst bloß „nackt“, das aber für die Übersetzung nicht paßt. Ich erinnere mich, irgendwo folgendes Sprichwort gelesen zu haben: Es gibt drei (Arten von) Torheit: Den Löwen in seiner Höhle aufzusuchen, dem Feind zu trauen, auch wenn er (anscheinend) schläft, *ohne Geld auf den Markt zu gehen*. — 1397: Etwas variiert in Meid. I, 69; zitiert auch in Hommel, Säugetiere, p. 166. — 1405: Allgemein (auf jeden, der auf Gottes Wegen wandelt) oder speziell (Abraham — Ibrāhīm)? — 1423 cfr. 3146 und Meid. I, 88. Das „vigilantior“ ist unklar; es soll nicht heißen „wachsamer“, sondern „länger wachend“ d. h. später zum Schlafe kommend . . . — 1424: رفيسة ist gar nichts; in فريسة zu verbessern[1])? — 1430: سوء الظنّ (prava opinio?) = „Mißtrauen, Pessimismus, Misanthropie“ etc. — 1446 cfr. 1149. — 1460 cfr. 1262. — 1475 × 1294. — 1476: Der Sinn (aber nicht der Text) ist klar: Sie ist eine Bettlerin und heißt dabei „Herrin im Wohlstand“ (Frau „Wohlhabend“). نَعام paßt keinesfalls, da es nur „Strauße“ heißen kann[2]); die vom Editor vorgeschlagene Änderung wäre immerhin möglich, da aber die Hs. D — wie zahlreiche Stellen beweisen — *schlecht* ist, so läge eine Verbesserung in نَعَم (zu نعْمة) am nächsten (eventuell eine sonstige Ableitung von dieser Wurzel). — 1477 cfr. Meid. I, 183. — 1483: Falsch aufgefaßt; übersetze: Das Unglück kommt aus einer Schlauchöffnung, d. h. in vollen Strömen, und das Glück aus einer Nadel Öhr, d. h. sozusagen (um beim ersten Bilde zu bleiben) tröpfchenweise. Etwas einfacher findet sich diese Sentenz in 573/74: Das Unglück kommt eilend, das Glück träge, sozusagen bedächtig Schritt um Schritt. — 1490 cfr. zu قَرْف (= أديم أحمرا) Lis. 11, 186 ult.—187, 1. — 1495 cfr. 989. — 1502: Die gleiche Inkonsequenz wie in der Schreibung von شىء findet sich auch bei der von غناء und غنًى; hier in Nr. 1502 fehlt das Hamza wie auch in 2288. 2281 etc., dagegen ist die Schreibung richtig in 2049. 2291. 1585. 1802; an anderen Stellen (2381/82. 2656. 2575) ist غنًى einzusetzen. — 1509 cfr. Lis. 10, 239, 4 v. u.; nach Ibn el-Aṯīr: يُضْرَبُ للرجل الذى جرّب الأمورَ ومارسَها; andere er-

---

1) Grünert, „Der Hund“ III, Nr. 27 übersetzt das *Lateinische*.

2) Allerdings findet sich 1645 eine صاحبة النعامة.

klären das Zitat wieder etwas anders. — 1511: Lies السراج — auch in dem zitierten Vers (Lis. 3, 308, 5 v. u.) — vgl. auch das große Wörterbuch (vid. سراج), wo auch die richtige Übersetzung zu finden ist[1]); eine Form فعال von شرح (explicatio) gibt es nicht. — 1512/13 = Cheneb 1023/24. — 1515: Lies بلّغى (mit Tešdīd!) so richtig 2667; auch Lis. 10, 44, 6 v. u., er bemerkt dazu: شَرْعُكِ حَسْبُكِ ويُضرب فى التبليغ باليسير. Übersetze auch nicht „sufficit", sondern „es kann, mag dir genügen". — 1528: Ähnlich Meid. I, 412 Anm. — 1552: أَشْمسُ (zu شَمَسَ „widerspenstig sein, spröde tun" [von einer Frau etc.] parallel zu آبى (jemand, der von etwas, von jemand nichts wissen will) bei Mutalammis, Dīwān 5, 10. — 1554: بِخافُ — I'rābvokal neben dem vulgären ب zusammen ist unmöglich. — 1581: الباشى = türk. *on bašy, jüz bašy* etc.; hier wohl *bimbašy* „Oberst" gemeint. — 1601: Ein Ḥadīṯ cfr. Lis. 5, 110 ult.—111, 1 und 2: اِيّاكم ونومةَ الغداة فانّها مَبْخَرَةٌ مَجْفَرَةٌ مَجْعَرَةٌ und اِيّاكم وكلَّ مُجْفِرَةٍ مَبْخَرَةٍ (von Frauen gesagt); dazu Lis. 5, 214, 12. — 1648 cfr. 2527. — 1668: يأتيكِ (v. für يأتكِ). — 1683: Dazu Dvořák, Abū Firās (p. 21) vollständig:

[كامل] ∗ المرء ليس ببالغ فى أرضه   كالصقر ليس بصائد فى وكره ∗

— 1704 cfr. Meid. 24, 566. — 1711 cfr. Lis. 1, 199 Z. 8 v. u., sowie 2, 62, 6 und Meid. 23, 471. — 1724: إِرْضَى (für إِرْضَ) v. — 1728: Lis., ed-Demīrī etc. kennen nur دُرّاج. — 1745: الضرس (mit Artikel); übersetze: Den schadhaften Zahn riß (oder als Sentenz: reißt) die Scheidung heraus. „Der schadhafte Zahn", das ist eben hier — die Frau. — 1761: magis periens; zu deutsch einfach „wertloser" (denn man läßt es zugrunde gehen, eben weil keinen Wert hat). — 1765: زُرْتُنا (nur Ḍamma!). — 1770: opp. 3237. — 1783: Zu تُرَّهات vid. Nr. 16 und Meid. 24, 432. — 1804 cfr. 2045 und Cheneb 153 Anm. — 1829: *cupit* ist viel zu blaß und unbestimmt; طمع heißt „gierig (habsüchtig, gefräßig

[1]) Das ist sehr merkwürdig, da das Wbch. 10 Jahre vor seiner Sprichwörtersammlung erschienen ist.

— je nach dem Zusammenhang —) sein". Das Begehren (z. B. des Gewinstes im Handel) ist selbstverständlich erlaubt, es kann von ذلّ dabei keine Rede sein. — 1844 cfr. Socin 351; zu dieser Sentenz paßt auch, etwas anders gewendet, folgende: Des Hasenfußes
5 Mutter braucht sich um dessen Leben nicht abzusorgen (cfr. auch Meid. 1, 300). — 1846: Ein Wort مكمد gibt es nicht; lies كَمْد „Sorge, Kummer". — 1892: Lies للعلم und dann (wahrscheinlich): بَخَسَهُ حقّه (zu diesem Ausdruck vergleiche Lis.); d. h.: Er betrügt (die Wissenschaft) und verkürzt sie um ihr Recht. — 1910:
10 Lies (besser) الانسانِ عبد, wie es richtig bei Burckhardt 689 sich findet. — 1915: Bezieht sich offenbar auf den Hetzer und Verleumder (cfr. Cheneb 2023). — 1918: Zu der mitgeteilten Phrase vgl. T. A. 5, 181, 12 (nach Zam.'s Asās el-balāġa) mit der Erklärung: يراد مخورٌ على صحّة او من داء; zu عارض sagt der
15 Kommentar in Ḥādira (ed. Engelmann) p. ٤, ١٥: العارضة ان تُذبح الشاة والناقة من ظلع او كسرٍ او علّة لا تُذبح سليمة آلخ. — 1924: Lies أيقن (statt أتقن). — 1935: Die X. Form استخجال ist mir unbekannt, auch wohl zweifelhaft; zum wenigsten hätte der Herausgeber dazu sprechen sollen. — 1954: Der Text scheint
20 mir zweifelhaft, der Sinn dagegen klar: Greif deinen Feind hungrig, aber nicht nackt (d. h. ohne Waffen) an. Das ى ist, wie schon oft bemerkt, zweifellos der in der vulgären Form beibehaltene 3. Radikant; um ein Femininum (etwa Amazonen?) kann es sich natürlich nicht handeln, ebensowenig um عدّ oder um die un-
25 passende II. Form عدّى; so bleibt also nur عدا I übrig und diese Form stellt, wenn sie nicht gerade falsch ist, eine stark vulgäre Umbildung dar. — 1965 cfr. Meid. I, 86. — 1973: Mir unverständlich; vielleicht ein Scherz. — 1977: o. Z.; lies عمياء. — 1982: „tolerat" ist sehr nichtssagend; übersetze: Die Liebe kennt
30 nur der, dem sie in den Eingeweiden (eigtl. der Leber) sitzt (und brennt). — 1987: In diesem Zusammenhang das Bad und die Tauben miteinander zu verwechseln, ist wirklich zu arg!! — 1994 cfr. Socin 139. — 2009 cfr. Meid. I, 83. — 2022 cfr. 1355 und Cheneb 696. — 2025 cfr. 348 [عشق]. — 2028: D. h. wohl (in feindlichem Sinn): Anstatt zu warten, bis der Feind dich abends überfällt und sich dann am Gewonnenen gütlich tut, komm ihm

des morgens schon (in seinen Plänen) zuvor! Lies تغدّى (ohne أ). — 2032 cfr. Muf. (Cairo) p. 82 (auch Meid. 24, 232). — 2033 cfr. Meid. 23, 551. — 2040 cfr. Muf. p. 86. — 2041: تُعطى (für تُعْطِ) v. — 2042: Lies للخطيئة. — 2045 cfr. 1804. — 2054: Lies الوَلَقى — was عقاب betrifft, so konnte ich auch aus den Originalwörterbüchern nicht eindeutig feststellen, ob عِقاب oder عُقاب gemeint ist. T. A. gibt وَلْق auch für den Flug des عُقاب; im ersteren Fall wäre der Sinn: „Der *'uqāb* besitzt eine große Fluggeschwindigkeit" — das wäre recht trivial; im anderen Fall: Die Strafe (oder: Strafen überhaupt) treten hurtig ein. Das gäbe recht wenig Sinn (es gibt ja auch langsam eintretende Strafen); man müßte dann schon freier übersetzen: Manche Strafe fliegt herbei, ehe man sichs versieht, etwa im Sinne von: „Unverhofft kommt oft" etc. etc. — 2097: Lies (besser) أعركتين آلج[1] nach Muf. p. 9. — 2109: cfr. 2122. 2131. — 2116: Lies وشفاء. — 2144 cfr. 49 u. 2120. — 2149 cfr. Muf. p. 12. — 2155: Lies خُذْنى (Dr.). — 2169: Lies عمياء. — 2173: sepelitur (neben أُلم!); übersetze: Wenn er (schon) auch noch nicht begraben ist. — 2175: Bezieht sich auf den Eigensinnigen, der sich auf seine Ansicht auch dann noch versteift, wenn er bereits das Gegenteil vor den Augen hat, cfr. Cheneb ad 1782. — 2178: Analog 1001. — 2186: Der Text giebt so unmöglich einen vernünftigen Sinn. — 2188 cfr. 2461, wo عمياء steht; infolgedessen kann hier nur ein Zusammenhang mit أعور bestehen, zumal „pudendum" doch gar nicht hierher paßt; lies auch المُكَحَّلة wie 2641. — 2200: Die aus Burkhardt (p. 186) zitierte Stelle ist dort ganz falsch. Übersetze: Es schimpfte der Kessel den Kochlöffel; da sagte dieser: Du schwarzer Teufel[2]). Der revanchierte sich und replizierte: Du Wühler, du Stänker![3]) Durch den *saǧ'* ist der Passus sehr lakonisch geworden und hat sich — um des Reimes willen — auch noch eine Umstellung gefallen lassen müssen; vergleiche aber Ausdrücke, wie: رأيتُ زيدًا منحدرًا صاعدًا = ich sah Zaid, während ich hinabstieg, hinaufsteigen. Eine andere Übersetzung halte ich

1) Zam. hat allerdings den hier gebotenen Text.

2) Weil nämlich der Topf vom Kochen unten geschwärzt ist.

3) Weil dieser die Masse, die im Topf ist, aufrührt; übertragen ist das auf einen Hetzer oder Wühler zu verstehen.

für unmöglich; so wie Burckhardt den Passus wiedergibt, fehlt jede Pointe und Beziehung. — 2205: Zu عَيْبَة vgl. Lis. 2, 126, 10. — 2207: Des Reimes wegen lies so: لا تعيّر فى أُخيك يُعافيه الله (sic!) يُبْلِيكْ (v.). — 2212: Text falsch! Lies auch in der Anmerkung 5 من عاش[1] فى; eigentlich bezieht sich diese Sentenz (cfr. Cheneb 322) auf die Ehe und heißt: Wer eine Frau nimmt, die nicht aus seinem Geschlecht ist, der stirbt an einer Krankheit, die für ihn (als tödlich) eigentlich (von Allah) nicht bestimmt war; d. h. da die Frau eine Fremde ist, so ist ihre Liebe zu ihrem Manne lau und 10 sie vernachlässigt ihn in seiner Krankheit, so daß diese einen schlimmen Ausgang nimmt: oder, da sie, als Fremde seine Natur nicht kennt, so können ihre Bemühungen um ihn, wenn er krank ist, infolge ihrer Unkenntnis auch keinen günstigen Erfolg haben. Was Freytag übersetzt, ist ebenso falsch wie sein Text. — 2233: 15 فُرارة ist vollständig unmöglich; man erwartet ein Wort im Zusammenhang mit فِراسة [Physiognomik]. — 2237: Lies أمّ أدراص (Dr.). — 2254 cfr. 1007. — 2289: Lies الغَنِىّ (wie richtig Meid. I, 135). — 2316 cfr. Burckhardt 492. — 2333: قُمّل parallel جَراد cfr. Qorān 7, 130. — 2335 cfr. Lis. 10, 100, 8: اى كثُر ماله 20 اى أخذ فيما لا يعنيه من und Zeile 10: عليه فلم يُطِق جبايته الأُمور. — 2338 cfr. Lis. 20, 15, 3 f. — 2341: Vielleicht besser الفُضول zu vokalisieren. — 2343: Die Form ist wohl **zugleich komparatisch und exklamativ** zu fassen: Um wieviel besser (vorzüglicher) ist Verstand denn (irdisches) Gut! — 2356: Zu der 25 Redensart الأَزلم الجَذَع vgl. 2885 und Laqīṭ (Nöldeke) II, 36. — 2372: Hss. غرّد الركب (mit تطريب in Randscholien erklärt). — 2377: Die erste Hälfte bei Lis. 1, 118, 6; ähnlich Meid. 24, 215. — 2381: Lies غِنًى. — 2388: Zu Socin 405/6? — 2396: Nach Socin 363 كَرَفْس „Sellerie[2]". — 2399 cfr. Lis. 11, 226, 6 v. u. — 30 2405: تناله (für تَنَقَّله) v.; تفاوت (Hs. D!) ist gar nichts! Woher also die Übersetzung? — 2421: Ganz falsch! اذا اقبلت = Wenn

1) s عاش kenne ich nicht. 2) Cf. Meid. II, 208.

du Glück hast, so ..., cfr. Socin 407. حملت ist sicher falsch (Hs. D!), da der Gegensatz zu إقبال nur إدبار sein kann[1]). — 2424: قتلنى[2]) ist schlecht, da im Zusammenhang unbrauchbar (Hs. D!); auch ist sonst ضربنى überliefert (Burckhardt 385; Cheneb 513 Anm.; ibid. 1104). — 2436: Anm.: 'Amr ... Karib. — 2437: النكل v. 1146 — 2444: Tilge لا (richtig Burckhardt 771). — 2457: Das doppelte „quod" ist zum mindesten schwerfällig, wenn nicht falsch; übersetze: Nichts hurtiger als des Tyrannischen Niederwerfung (Demütigung durch Gott); kein sicherer treffender Pfeil als des Vergewaltigten Gebet (zu Gott) [da es sicherlich erhört wird]. — 2461 cfr. 2188. — 2467: Eine solch wörtliche Übersetzung ist direkt falsch; cfr. Freytag's Wbch. voce عصا: aperuit illi quod in animo erat. — 2527 cfr. 1648. — 2538: تكون v. (für تكن). — 2545: Trotz der Gleichheitsidee des Islam werden vom Ḥadīṯ schon ausdrücklich verschieden bewertete soziale Stufen anerkannt. — 2563: غنى v. (für غن). — 2573: Lis. 9, 12, 13 ff. — 2575: Lies غنى oder غناء. — 2581: كأس الموت — ein Bild aus der alten Poesie, cfr. Geyer, 2 Gedichte p. 181. — 2584: Erinnert etwas an das: „Es wächst der Mensch mit seinen höhern Zielen". — 2602/3 und 2611: i. e. Viele Köche verderben den Brei. — 2613 cfr. Jacob, Studien III, p. 32. — 2627: الكذب (besser) parallel zu الصدق. — 2638: Lies فكه (löst das Versprechen ein). — 2639: Der Edle (der Muslim überhaupt) darf kein Kopfhänger sein [cfr. auch Nr. 166 auf p. 641], aber andererseits aucht nicht ausgelassen, der rechte Weg soll ihm die goldene Mittelstraße[3]) sein: cfr. 2725: اعدل الأمور أوساطها = türk. *maṣlaḥatlaryn ḫairysy ortasy* (Osman. Sprichw. 427). — 2656: Lies غنى. — 2661: كفن wäre möglich, es ist aber gesucht und etwas abliegend; lies (einfacher) كفر. — 2667 = 1515. — 2670: Auch die أبانان stehen in dem Ruf der Unzertrennlichkeit (Lis. 16, 142, 9: لا يفارق واحد منهما صاحبه). — 2676: Auch türkisch

1) N. Š. (15) 174: أحملت. 2) Socin 146 allerdings ebenso.

3) Zur „aurea mediocritas" vgl. auch Meid. 23, 604; N. Š. (23) 23; (55) 32; (56) 72.

(Osman. Sprichw. 210); ähnlich Mustaṭraf (Cairo 1314) II, 34, 9 etc. — 2682 cfr. Burckhardt 545; Socin 434. — 2688 cfr. 2672 und Nr. 85, ähnlich ist 2689; lies hier نَدَّه ... صَدَّه. — 2694 cfr. 1849. — 2695: Lies (besser) اللَّصّ, cfr. meine Bemerkung zu Nr. 70. — 2706: مُوجِن (so Topkapu 2290), يَجِدّ (N. O.); man könnte aber schließlich auch an مُؤذِن denken und übersetzen (die lateinische Wiedergabe verstehe ich nicht): Jeder Gewinst aus (oder: mit der) Dummheit, bringt zuletzt doch Schaden (oder — nach Text — geht zugrunde, hat keine Dauer)[1]. — 2708 cfr. 2994. — 2713: Eine religiöse Sentenz; Sinn: Das Gute geht seinem Herrn (nach dem Tode) in den Himmel voran, um dort vor Allah zugunsten des Betreffenden Zeugnis abzulegen. — 2714: Ganz zweifelhaft! Das ف am Anfang paßt wenig; auf سوء الخُلُق kann natürlich nur ein masc. (له) folgen; جريحة fehlt Lis.[2]); nach Dozy[3]) heißt das Wort „chose étrange“; um also auf „vulnus“ zu kommen, müßten mir doch جُرح lesen, dann hätten wir folgenden Sinn: Für jede Wunde gibt es ein Heilmittel, nur nicht für einen verdorbenen Charakter (oder: die Charakterlosigkeit). Dann aber müßte man logisch die Charakterlosigkeit auch zu den Wunden zählen! Andererseits heißt aber جُرح nur Wunde, nicht aber „Übel“ oder „Mangel“ überhaupt im allgemeinen Sinn. Als Hypothese möchte ich kurz folgendes noch bemerken: Sollen wir vielleicht قريحة „Naturell“ lesen und eine vulgäre Affrikation des *q* annehmen? (cfr. z. B. *muǵriš* der Beduinen = مقرش etc.). Natürlich ist das alles fraglich; zu wundern braucht man sich nur, welch blindes Vertrauen der Editor solch schlechten Texten geschenkt hat. — 2725 cfr. 2813/14. — 2735: يوم wohl im Sinne von (religiöser) Festtag. — 2738: Lies ضربت (Dr.). — 2740: D. h. wohl: Er versteht sich jede Situation zu Nutze zu machen. — 2748: Ist zweifellos in Text und Übersetzung „verpatzt“; was ein Hund auf der Jagd mit شباق oder شباك tun soll, verstehe ich nicht, Fr. wohl ebensowenig. Der Sinn ist klar: Der Hund, den man zum

1) Ähnlich, aber auf einen andern Fall angewandt, sagt das deutsche Sprichwort: Unrecht Gut gedeiht nicht.

2) Daß D meist äußerlich vulgäres Gut enthält, macht nichts, denn ein großer Teil ist auch bei den Sprichwörtern Meidānī's zu finden.

3) Leider habe ich hier kein anderes vulgär-arabisches Wörterbuch zu meiner Verfügung.

Jagen tragen muß, fängt keine Hasen, wie wir zu sagen pflegen; also ist wahrscheinlich سياق (zu ساق „treiben, anspornen") zu lesen. Man fühlt dem Zusammenhang an, daß dem Hund die Initiative und Lust abgeht und daß der Jäger sich abplacken muß, sie ihm (künstlich) beizubringen. — 2750: الأبلق العقوق, cfr. Muf. p. 6. — 2757: رِجْز = „Strafe" (außerhalb des Qurān) selten, cfr. Lis. 7, 219, 5 u. 10. — 2768 cfr. Cheneb 1415. — 2769 cfr. Cheneb 87. — 2773 = 1642. — 2780: Statt des unpassenden دعوة lies دارة: Wem das Grab als letzte Wohnstätte bestimmt ist, der braucht (wahrhaftig) nicht viel große Worte zu machen (Aufforderung zur Demut und Selbstbescheidung), cfr. ʿAlī, Anhang 215. — 2787: Lies الشِركة (auch persisch-türkisch nur mit Kesra). — 2788: In العَجَلة wirkt der Artikel störend; zu einer Determinierung liegt kein Grund vor. — 2791: Anspielung auf einen Geizhals? — 2797: Nach der Grammatik ist bislang nur ein casus obliquus im pl. fem. üblich, also حيّات. — 2793: Anspielung auf einen Unentschlossenen. — 2808: Wird auch von der Eule gesagt, cfr. Socin 151; Burckhardt 524 Anm. — 2813/14 cfr. Meid. 23, 379. — 2847 cfr. folgende Sentenz: Wer spricht, was ihm behagt, bekommt (bald) Dinge zu hören, die ihm nicht behagen. — 2848: Schmiede das Eisen, so lange es heiß ist. — 2855 cfr. Meid. 24, 383. — 2861 = Cheneb 1333. — 2869 (korrekt): لا تغتاظ. — 2871 cfr. Lis. 12, 206, 8 v. u. — 2882 cfr. Lis. 3, 342, 8. — 2883: عن عُفْرٍ nicht eben häufig, cfr. z. B. Ḥamāsa (Cairo) I, 23, Mitte in einem anonymen Dichtervers. — 2885 cfr. 2356. — 2888: Lies شِفاء (auch pers.-türk. nur mit Kesra). — 2893: Lies يهدم (Dr.). — 2916 cfr. Meid. 23, 528. — 2918: الدَيّار (selten), cfr. z. B. ʿOmar b. abī Rabīʿa 10, 9. — 2948 cfr. Meid. 24, 323. — 2957 cfr. Cheneb 383. — 2970 cfr. Meid. I, 141. — 2975 cfr. Meid. I, 229. — 2994 cfr. 2708. — 2999: تفوت v. [cfr. Dozy]. — 3033: Dazu gibt Zamaḫšarī folgenden Vers des Usāma b. Zaid el-Huḏalī (Basīṭ):

* أَنَدُّ من قارحٍ روحٍ قوائمُهُ صُمٍّ حوافرُهُ ما يُفتأ الدلجا *

— 3071 cfr. Lis. 8, 247, 8. — 3076: Ist verständlich (das Arabische!, weniger die lateinische Wiedergabe), obwohl für unsere Begriffe etwas geschraubt: Wen man groß (und imposant) gleich

einer Kuppel sieht, möchte man auch gleich für einen Besuchsort halten (da gewöhnlich Kuppeln einen solchen zu überdecken pflegen). Besuchsort ist der Ort, wo man seine Devotion verrichtet, um Hilfe und Unterstützung (seitens des Himmels) zu erflehen; hier 5 natürlich auf den Patron angewandt, zu dessen Türe man sich flüchtet. Aber — man kann sich täuschen; wie es Kuppeln gibt, die keine Andachtsstätte überragen (so z. B. Kuppeln über den warmen Bädern etc.), so gibt es auch Scherife, bei denen man nichts zu erwarten hat, wo es also heißt: Noblesse n'oblige pas oder zu 10 deutsch: Es ist nicht alles Gold, was glänzt. — 3085 = 'Alī 41. — 3095: Es fehlt die Negation. — 3113: Das Volk ist freilich nicht präzis in seinen Ausdrücken; trotzdem dürfte (auch v.) بازى nur mit „falco" übersetzt werden können; für „vultur" gibt es andere Ausdrücke: عقاب etc. — 3120 cfr. Meid. 21, 83. — 3124 15 cfr. Nr. 169 auf p. 642. — 3136 cfr. 215. — 3142: لا تنام v. — Ebenso 3144/45. — 3146 cfr. 1423. — 3161 cfr. Meid. 20, 146. — 3174 cfr. 325 und 'Alī, Anhang 263. — 3191: حياط مياط cfr. 493 und Brünnow, K. el-itbā', Kommentar 340—42; desgl. Cheneb 454 (احياط!). — 3192: Zu موتور sagt Lis. 7, 135, 3 v. u.: 20 الذى قُتل له قتيل فلم يدرك بدمه; in der Übersetzung ist der Komparativ nicht zum Ausdruck gebracht: Wer mit einer Blutrache, die er nicht zu erfüllen vermag, belastet ist, der pflegt am offenherzigsten sein Herz auszuschütten (indem er um Hilfe, Unterstützung bettelt). — 3206 cfr. Nawābiġ el-kalim (Barbier de 25 Meynard) 275, p. 123. — 3212: Lies العارة (Dr.). — 3220: تباب v. — 3227 cfr. Lis. 20, 265, 1 und 2 (= ما به علّةٌ ولا عيبٌ). — 3228 cfr. 1571; auch Osman. Sprichw. 329. — 3237 cfr. 1770 (opp.). — 3245: توصى v. — 3251: تخاف v. — 3253 = 'Alī, Anhang 246; „Ungerechtigkeit" d. h. gegen die der Wohltat Würdigen. 30 — 3264. 3266: الخطر الرطب, cfr. 480. — 3287 cfr. Muf. p. 7. — 3301 = 'Alī 56. — 3307: Auch türkisch; بوسْها Verb und Form v.

II. Die Manuskripte des Ibn Asad.
[Leyden, Berlin, Konstantinopel.]

35 Eine Identifikation zu Ahlwardt's „Katalog der arabischen Handschriften": 6927 = Wetzst. II, 1886, 1b.

Von Herrn Dr. Kern auf die etwas abstruse und anscheinend anonyme Berliner Hs. aufmerksam gemacht, hatte ich sie längst abgeschrieben und auch, mangels einer Druckgelegenheit, fast ver-

gessen, als ich in Konstantinopel durch einen Freund in der 'Umūmīje auf die Schrift Ibn Asad's[1]) aufmerksam gemacht wurde. Hatte ich früher — in Unkenntnis des Nöldeke'schen Aufsatzes in ZDMG. 16, 742 — die Schrift eben wegen ihrer mehr als sonderbaren Interpretation der in ihr behandelten Verse schon halb und halb als satyrisch — wenn man nur den Arabern, diesen Stiefkindern des Humors, auch so etwas hätte zutrauen dürfen — auffassen wollen, so zeigte mir die umfangreiche Kopie der 'Umūmīje die Gründlichkeit, mit der der Verfasser seinen Stoff abgefaßt hatte. Leider erfüllte sich das Versprechen meines Freundes, die Schrift mit meiner Kopie des Berliner Fragments vergleichen zu wollen — ich selbst hatte dazu keine Zeit — nicht, so daß ich mich, nach Deutschland zurückgekehrt, erst durch Einsicht des mir freundlichst übersandten Leydener Kodex von der tatsächlichen Richtigkeit meiner Vermutung, daß das Berliner Fragment einen Teil von Ibn Asad's Werk bilde, überzeugen konnte. Um auf das Berliner Fragment selbst überzugehen, so beginnt es im Anschluß an den fehlenden Kopf des حرف الجيم[2]) und zwar einem Verse des Ḏūr-Rumma [Basīṭ]:

[3]) * كأنّ أُصواتَ من ايغالِهنّ بنا   أَواخرِ المَيْسِ أُصواتُ الفراريجِ *

توجيه اعرابه انّ اواخر مجرور باضافة اصوات اليه ولكنه فصل بين المضاف والمضاف اليه بقوله من ايغالهن بنا[4]) وهو جائز على ضعفه لانه حرف جرّ يجرى فى الاستعمال مجرى الظرف فحسن الفصل به قليلاً وانما قبح الفصل بين الجارّ والمجرور لان الثانى يحلّ محلّ التنوين من الاوّل فكما لا يجوز الفصل بين التنوين واخر الاسم فكذلك ما هو بمنزلته وحالّ محلّه ولو لا نيّة الاضافة لنوّن أُصواتًا وانما حذف التنوين لارادة الاضافة والتقدير كأنّ[5]) ....

Es fehlt also hier demnach der Inhalt von fol. 1—54, Mitte, des Leydener Kodex. Die erste, ziemlich durchlöcherte Seite letzterer Kopie läßt sich ihrerseits ziemlich leicht durch das Konstantinopeler Manuskript ergänzen, dessen Anfang gut erhalten ist. — Es folgt Leyden: fol. 60ᵇ *ḥā*; 67ᵇ *ḫā*; 75ᵇ *dāl*; 90 *ḏāl*; 91 *rā*; 130 *sīn*, womit die Hs. schließt (fol. 135); dazu Berlin: *ḥā* (2ᵇ); *ḫā* (4ᵇ); *dāl* (6); *ḏāl* (10); *rā* (11); dieser letztere Buchstabe wird

1) Cfr. meine Ausführungen ZDMG. 64, 497 f.).
2) Nach Leyden.
3) Sīb. 76, 10. 254, 16. 303, 9; Ibn Ja'īš 126. 399. 293. 582.
4) Leyden fol. 54.
5) Hier beginnt das Berliner Fragment.

hier auch nicht zu Ende geführt, er bricht ab (fol. 20 = Leyden 120) mit dem Verspaar von الأعور الشنّى [Mutaqārib]

* وَهَوِّنْ عليكَ فانّ الامورْ بكفّ الالٰه مقاديرها *

* فليس بآتيكَ منهيُّها ولا قاصرًا عنكَ مأمورُها[1] *

5 ohne die weitere Erklärung توجيه اعرابه انه آلخ noch zu geben. So wäre also für eine vollständige Edition — der allerdings noch manches Jahr Frist beschieden sein dürfte — nur der Konstantinopeler Kodex mit den beiden Fragmenten[2] zur Unterstützung heranzuziehen[3].

III. Was bedeutet *al-ḫawālid*?

10

Lisān 4, 113 sagt ausdrücklich: das Wort hat die Bedeutung Berg(e), Stein(e) und Fels(en), die wegen der (unverwüstlichen) Existenzdauer ihrer Beschaffenheit diese Bezeichnung erhalten haben. Freytag übersetzt in seinem Lexikon: eae montis partes, quae 15 Arabibus inserviunt tripodibus in deserto (die Bergteile [!], die den Arabern in der Wüste als Herdsteine dienen); dann fügt er noch hinzu: lapides, montes. In den von mir (in der Becker'schen Zeitschrift Der Islam, Band II, Seite 343, Note 3) zitierten Stellen war ich demzufolge solchen Interpretationen gefolgt, wie 20 sie Huart durch seine Übersetzung „rochers" und Seligsohn als „montagnes" zum Ausdruck bringt. Zuvor hatte allerdings schon Nöldeke in seiner „Mo'allaqa des Lebīd" zu Vers 10 erklärt:

---

1) 2. Vers: Ḫiz. II, 131.

2) Besonders muß noch bemerkt werden, daß, wie von Nöldeke in seinem Aufsatz auch richtig hervorgehoben, die Verse der Leydener Kopie nicht immer vollständig ausgeschrieben sind.

3) Nöldeke sagt p. 743 seines Artikels: „. . . Und eine fernere Bürgschaft für das Alter dieser Verse haben wir daran, daß er häufig die Aussprüche älterer Grammatiker von al-Ḫalīl an zitiert; auf die Arbeiten dieser Grammatiker stützt sich der bessere Teil dieses Buches . . ." Dazu möchte ich beispielsweise von den zitierten Grammatikern einige nennen: Abū Isḥāq (L. 17, 8) — Ṯa'lab (78[b], 5. 80 ult. 82, 4 v. u.) — Abū'l Ḥasan el-Aḫfaš (26, 2. 41, 2. 108[b], 6) — el-Ḫalīl (31, 3) — Ḫālaweih (99[b], 5) — Abū Zaid (82[b], 1 — Sībaweih (81[b] ult. 31, 3 etc.) — Abū 'Oṯmān el-Māzinī (70, 7. 31, 3) — Abū 'Ubaida (17, 7. 129, 4) — Abū 'Alī (sehr oft, z. B.: 60, 1. 61, 1. 74[b], Mitte. 80, 4 v. u. 81, 3. 81[b], 1. 82, 4. 82[b], 5. 107 ult. 116, 2 v. u. 130, 2 v. u.) — Abū 'Omar el-Ǧarmī (31, 5) — Abū 'Amr b. el-Alā' (31, 4) — el-Farrā' (78[b], 5. 128[b], B. 4) — el-Kisā'ī (81, 2 v. u.) — Mabramān (128[b]) — en-Naḥḥās (125, 1) — Jūnus b. Ḥabīb (17, 5. 31, 4) — 'Īsā b. 'Omar (31, 5); und von den zitierten Werken: K. el-ḥurūf (des Verfassers) 108, 5 v. u. — Die tedkire (des Abū 'Alī) L. 60, 1 — Šarḥ K. el-luma' [li Ibn Ǧinnī] (des Verfassers) L. 123[b], Mitte 131[b], 1 — K. el-qalb wa'l-ibdāl (li Ibn es-Sikkīt) L. 70[b], 2 — Die nawādir (li abī Zaid) L. 133, Mitte.

خوالد heißt hier einfach „die noch immer da sind", und dann hinzufügt: „Hier wendet sich der Dichter wahrscheinlich an die Herdsteine", was auch Lisān kurz vor der oben erwähnten Stelle ganz eindeutig sagt, indem er die Ṭarafa-Stelle dafür zitiert. Aber nicht nur wegen des Epithetons أسحم (das sich offenbar auf die dem 5 Feuer ausgesetzten und deshalb geschwärzten [Seiten der] Steine bezieht), sondern auch dem ganzen Zusammenhang nach muß es sich, wie Nöldeke in seiner Lebīd-Erklärung ganz richtig vermutet, an diesen drei Stellen notwendig um die Herdsteine handeln (denen Wind und Wetter wegen ihrer Festigkeit nichts anhaben 10 können, die — an der Stelle im Supplément zu Ṭarafa 33, 4 — kleine zwischenbefindliche Aschenhäufchen vor dem Verwehtwerden durch den Wind bewahren). Auch bei Selāma erfordert der Zusammenhang notwendig, daß es nicht etwa ganz beliebig umherliegende Feldsteine sind, die dem Dichter die Erinnerung an die 15 ferne Geliebte wecken, sondern eben solche, die mit ihr zuvor in einem Zusammenhang gestanden hatten, also eben die Herdsteine, auf denen jene ehedem wohl selbst die Speisen am Feuer zubereitet hatte. Demnach ist die Übersetzung „rochers" und „montagnes" gleich unklar, wenn nicht positiv falsch, und durch „pierres" 20 zu ersetzen.

Trotzdem ist aber der Qijās, d. h. die Übertragung dieser Bezeichnung für Berge, wie dies auch Lisān bemerkt, durchaus zulässig, nur ist dafür der Stellennachweis meiner Note unzureichend, aber es steht mir im Augenblick für diese Bedeutung ein šāhid 25 oder sonstiger Beleg leider nicht zur Verfügung.

---

al-ḫawālid.

Von **A. Fischer.**

Auf Wunsch von Herrn Dr. Rescher teile ich hier im Anschlusse an die vorstehenden Ausführungen aus seiner Feder, Nr. III, einige Bemerkungen zu لخَوالد mit.

Der Ausdruck خوالد „auf ihrer Stelle ununterbrochen Ver-
5 harrende“ (nicht: „Ewige“, Islam II, 343, A. 3) geht gewöhnlich auf die drei Herdsteine (*aṯāfī*); vgl. noch Zuhair III, 3 und Abū Nuwās, ed. Kairo 1898, ٣٣٧, 7 v. u. Gelegentlich erscheint dafür auch die Form خالدات, so Garīr I, ٧٩, 3 (نُؤْيٌ يحالف خالداتٍ رُكّدا) und Aġānī VII, ١٩٠, 20 (إلى خالداتٍ ما تَرِيمُ وهامد). Halbe Syno-
10 nyma dazu sind رواكد, ركدة, und رُكّد „Bewegungslose“; s. ʿAntara XXI, 3; Ḥassān, ed. Hirschfeld, CLXXV, 3; Kaššāf, ed. Lees, ١٣٩١, ult. (dazu Muḥibb ad-dīn, Šarḥ šawāhid al-K.); Huḏ., ed. Wellhausen, CCLI, 6; Ibn Qais ar-Ruq. XXX, 2; Garīr a. a. O.

Daneben aber stehen خوالد und خالدات, und zwar in **derselben** Bedeutung, auch von Bergen, Felsen, Felsblöcken usf. Vgl.
15 Kaʿb b. Zuhair, Diwan (Kod. Socin) III, 17:

لِلصُّلْبِ من غسّانَ فَوْقَ جَراثِمٍ * تَنْبو خوالدُها عن المِنْقارِ

(mit dem Kommentar: الجراثم أُصول الشجر يجتمع اليها التراب فتكون أَرْفَعَ ممّا حولها ضربه مَثَلًا للعزّ والشَّرف، وخوالدُها جبالُها
20 وهذا مَثَل يُريد أنّ المَعاول لا تحيك فيها ...... وهذا مَثَلٌ ضربه لعزّهم يقول مَن رامَهم امتنعوا عليه)[1]; Labīd, ed. Chalidi, ١٠٨, pu.:

---

1) Herr F. Krenkow, der eine Ausgabe des Diwans plant und in dessen Händen sich der Kodex z. Z. befindet, hatte die Freundlichkeit mir von diesem Kommentare (ich hatte mir vor Jahren nur den Vers selbst flüchtig notiert) eine Abschrift zu schicken.

فجنبى صوءر فنعاف قو * خوالد ما تحدث بالزوال

„Und den beiden Seiten von Ṣau'ar und den Anhöhen von Qauụ, auf ihrer Stelle ununterbrochen verharrenden, unter denen von keinem Weggehen die Rede ist (d. h. die nie daran denken ihren Platz zu verlassen)“ [1]), und Labīd a. a. O., ٣٢, v. 1: 5

فلست بركن من أبان وصاحة * ولا الخالدات من سواج وغرب

„Ich bin ja nicht ein Pfeiler von (den Bergen) Abān und Ṣāḥa, noch von den ununterbrochen auf ihren Plätzen verharrenden [2]) (Felsen) der (Berge) Suụāg und Ḡurrab“.

Den Vers 10

فتأتيك حذاء محمولة * يقض خوالدها الجندلا

den der Lisān s. خلد als Beleg dafür anführt, daß خوالد auch „Steine“ (حجارة) bezeichne, übersetze ich: „Und sie (die Schmähverse) werden zu dir gelangen, leichtbeschwingt [3]) und weit durch die Lande getragen, indem ihre Steine (d. h. ihre Schmähungen) [4]) 15 selbst die Felsen zerschmettern“.

Labīd a. a. O. ١٣٥, v. 2 steht خوالد von Gestirnen (ebenso Ḥamāsa ٩٧٧, ult. = ٢٨٥, 6 رواكد und ibid. ٧٩٥, 6 رُكّد).

---

1) Die Übersetzung von Huber—Brockelmann: „... den Jochen Kauws, die ewig unveränderlich sich durch Vergehn nicht verändern“ (Lebid, Nr. XVII, 2) kann ich nicht für richtig halten, denn تحدّث heißt m. W. nie „sich verändern“.

2) Huber a. a. O. IX, 8: „unvergänglichen“.

3) حذّاء als Epitheton zu قافية auch Farazdaq ٢٢٢, 11; Aḡānī XXI, ٣٨, 3; Ḥam. ٩٢٢, ult. ff.

4) Dieser Tropus (خوالد ja eig.: „beharrende“) soll wohl nicht nur die Heftigkeit der Schmähungen, sondern auch die unverwüstliche Fortdauer ihrer Wirkung ausdrücken. Vgl. Goldziher, Abhh. z. arab. Phil. I, 92.

Zu Sūre 2, Vers 191.

Von

P. Schwarz.

Eine für die Beurteilung der koranischen Ausdrucksweise

لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ

wichtige Stelle ist bei der Besprechung der Worte im vorigen Hefte nicht berücksichtigt worden. Sie ermöglicht die vom Ver-
5 fasser jener Besprechung vertretene Auffassung einer vagen Formulierung des Verses durch eine dem stark rhetorischen Charakter des Korans gerecht werdende Erklärung zu ersetzen.

Die Belegstellen meines Herrn Vorgängers entstammen ziemlich späten Zeiten der Sprachentwicklung, sie fallen in das 7.—11. Jahr-
10 hundert nach Muḥammed, abgesehen von einer Stelle aus Ibn Hišām und einer nach de Goeje mitgeteilten Stelle aus Ṭabarī. Bei allen ist eine Beeinflussung durch die Ausdrucksweise des Korans z. T. sicher, z. T. außerordentlich wahrscheinlich: sie sind deshalb wenig mehr als wiederholte Koranzitate und können wohl über die Lebens-
15 dauer der Ausdrucksweise nach Muḥammed Aufschluß geben, nicht aber über ihr Werden, ihren eigentlichen Inhalt. Zu Fleischer's Zeiten hatte man gegen diese Art der Belege keine Bedenken. Ein Schüler Fleischer's, F. P(raetorius), verlangte noch im Jahre 1893 allen Ernstes, das von allen Handschriften überlieferte تَنْبَتِرُ bei
20 'Umar ibn abī rabī'a 5, 12 sei zu ändern in تنبهر, mit Rücksicht auf das Scholion zu Mutanabbī ed. Dieterici S. 8, V. 7. Dabei ist dieses انبتر außer an der erwähnten Stelle bei demselben 'Umar Gedicht 9 V. 6, 11 V. 4, 53 V. 13 und 14 von der Frau, 41, 8 von einem einzelnen Körperteil gesagt, nachzuweisen. Es ent-
25 sprechen in älterer Zeit die Synonyma اتخزل bei A'šā Mu'allaḳa ed. Lyall V. 8, انغرف bei Ḳais ibn al-Ḫaṭīm Aġ. 2, 168, 25[1]), in späterer Zeit انقصم bei 'Arǧī Aġ. 1, 155, 30. Heute treten die

1) Ebenso von ungenanntem Verfasser Kaššāf 3, 10, 1.

Begriffe der Sprachindividualität und der Sprachentwicklung auch innerhalb des „klassischen" Arabisch etwas deutlicher zutage. Wir müssen also für das Verständnis schwieriger Stellen im Koran Zeugen zu finden suchen, die Muḥammed's Zeit nahe stehen und vom Islam möglichst nicht beeinflußt sind. Die Ḥamāsa des Abū Tammām bietet nun in einem Gedichte des Ruḳād ibn Mundir, der nach der arabischen Genealogie etwa ein bis zwei Generationen vor Muḥammed anzusetzen ist[1]), folgenden Vers[2]):

فِدًى لِفَتًى أَلْقَى إِلَيَّ بِرَأْسِهَا تِلَادِى وَأَهْلِى مِنْ صَدِيقٍ وَجَامِلِ

In den vorhergehenden Versen spricht der Dichter seine Freude über den Besitz einer jungen Stute aus. Er wünscht sich, wenn sie herangewachsen sei, einen fröhlichen Entscheidungskampf, zu dem sie ihn dann tragen soll. Der Dichter schließt mit einem Danke für den Spender jener Stute: „Gern opfere ich für den edlen Mann, der sie mir zum Geschenk gegeben, mein Erbgut, meine Leute, die Herden wie den Freund".

Die Worte أَلْقَى إِلَيَّ بِرَأْسِهَا erklärt Tibrīzī durch

وَهَبَهَا لِى وَأَمْكَنَنِى مِنْ قِيَادِهَا

„er schenkte sie mir und gab mir die Macht über ihren Zügel". Wenden wir den Begriff der Übertragung des Besitzes, des Verfügungsrechtes auf die Koranstelle an, so ergibt sich dort eine außerordentlich wirksame Steigerung des Gedankens. Der Aufforderung, für Gottes Zwecke d. h. den Glaubenskampf Aufwendungen zu machen, tritt in der Form einer Warnung zur Seite der Hinweis auf die Folgen einer Weigerung. Es bleibt dann nicht bei Vermögenseinbußen, es geht an den Leib: der Besitz, das Verfügungsrecht an den Händen geht über an das Verderben. Mußte da nicht jeder Anhänger Muḥammeds — und hing er auch noch so sehr an seinem Besitz — das kleinere Übel wählen und lieber Besitz opfern, als daß er am Leibe büßte? Daß es starker Mittel bedurfte, um die Gebefreudigkeit der Muslime anzufeuern, ist zu verstehen, wenn man auch nur Doughty's Urteil über die heutigen Araber vergleicht: „When an Arab has closed the hand upon a penny, for all his smiling and grave goodly words it comes not forth again"[3]).

Ob Muḥammed mit seinen Hörern in der „Auslieferung der Hände" nur die Ergebung in die Gefangenschaft verstanden hat, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Allerdings berichtet Wāḳidī

---

1) Wüstenfeld, Genealogische Tabellen J 20.
2) ed. Freytag 281. 23; Būlāḳ 2, 62, 26.
3) Arabia Deserta 1, 26 Mitte.

von den bei Rāǧiʿ gefangenen Gegnern Muḥammeds[1]): „sie waren mit den Sehnen ihrer Bogen gefesselt" und zwar an den Händen, denn einer, der sich selbst befreite „zog seine Hand aus der Fessel". Die Fesselung der Hände ist das Entscheidende; die nach unserer
5 Anschauung nächstliegende Entwaffnung der Gefangenen war nicht erfolgt. Der Mann kann sofort sein Schwert ergreifen und seine Hüter damit bedrohen. Möchte man den Ausdruck symbolisch deuten, so könnte man die Schilderung des Abū Rijāš von dem Ausgange des Kriegszuges gegen die Banū Fazāra unter dem
10 Chalifate des ʿAbdalmelik vergleichen. Um den Stamm vor der Vernichtung zu bewahren, opferten sich zwei angesehene Männer; sie begaben sich zu dem Statthalter des Chalifen und „legten ihre Hände in seine Hand"[2]). Sie werden dadurch zu Gefangenen und als solche vom Statthalter zum Chalifen geschickt. Aber das dem
15 Ausdrucke القى بيديه الى فلان in dem Sinne der Ergebung in Gefangenschaft synonyme اعطى يده bedeutet daneben auch: „die Hand darbieten zum Abhauen". So sagt zur Zeit des Chalifen Abū Bekr der als einer der „falschen Propheten" bekannte Ṭolaiḥa von sich[3]):

20 وَمُعْطٍ بِمَا أَحْدَثْتُ مِنْ حَدَثٍ يَدِى

„und will als Sühne meiner Untat meine Hand hingeben". Wie naheliegend die Vorstellung vom Handabhauen noch der Generation nach Muḥammed war, sieht man aus Stellen wie ʿUmar 91, 28 und 94, 4 oder Ferazdaḳ 74, 12.

---

1) Wāḳidī ed. v. Kremer 347, 21; 348, 1.
2) Ḥamāsa ed. Freytag 263, 23; Būlāḳ 2, 44, 27.
3) Ibn Wāḍiḥ, Historiae 2, 145, 15.

Tod und Andenken des Chalifen Jezīd I.

Von **Ign. Goldziher.**

I.

Das fortlaufend erscheinende ausgezeichnete Werk H. Lammens' über die Regierung des Omajjaden Jezīd I. (Mélanges Beyrouth, Bd. IV—V) bringt mir eine das Ende dieses Chalifen betreffende schī'itische Version in Erinnerung. 5

Es ist nicht auffallend, wenn Schī'iten den ihnen als Verursacher des Märtyrertodes des Ḥusejn noch mehr als die anderen Omajjaden verhaßten Jezīd nicht eines so ruhigen Todes sterben lassen wollen, wie dies in der allgemeinen historischen Überlieferung geschieht, die übrigens auch von 'alidisch gestimmten Historikern 10 rezipiert ist. Ihre Gesinnung fordert vielmehr im Sinne historischer Gerechtigkeit eine fürchterliche Ahndung des durch Jezīd begangenen Verbrechens. Er müsse des Feuertodes sterben, eine Antizipierung des Höllenfeuers, dem er doch ohne Zweifel verfallen ist. Es ist ja ihre allgemeine Anschauung von der Regierung der Omajjaden, 15 daß das „Blut der heiligen Familie" während ihrer Regierungszeit unablässig nach Rache rief. Am Morgen, der auf die Tötung des Ḥusejn folgte, fand man in Jerusalem frisches Blut unter jedem Stein, den man von der Erde aufhob. Die Herrscher der Dynastie selbst waren sich der bösen Folgen ihrer 'Alidenverfolgung bewußt. 20 Diese Überzeugung habe den 'Abdalmalik veranlaßt, dem grausamen Wüten des Ḥaǵǵāǵ b. Jūsuf Einhalt zu gebieten[1]).

---

1) Leidener Handschrift Amīn, Nr. 271, fol. 6a: قال صاحب العقد
فلم يقُم لبنى حرب بعدهم قائمة حتّى سلبهم الله ملكهم قال
وكتب عبد الملك بن مروان الى الحجّاج فقال حسبى دماء اهل
البيت فانّى رأيت بنى حرب سُلبوا ملكهم لمّا قُتل الحسين عليه
السلام، وروى الزهرى وعبد الملك بن مروان انّ الليلة التى قتل
فيها الحسين عمّ كان فى صباحها ما رُفع حجر فى بيت المقدس الّا
وُجد تحتها دم عبيط (وهو الطرىّ)،

Ein Postulat dieser Anschauung ist nun auch die im folgenden einem zejditischen Werke entnommene Fabel über den Tod Jezīd's. Der Verfasser ist der als zejditische Autorität bekannte Imām al-Mahdī li-dīn Allāh Aḥmed b. Jaḥjā (st. 840/1437); das Werk[1]) 5 hat — wie aus fol. 34ᵇ der Handschrift Leiden, Amīn Nr. 271, die das Buch enthält[2]), ersichtlich ist — den vollen Titel: يواقيت السير، فى شرح كتاب الجواهر والدرر، من سيرة خير البشر، واصحابه العشرة الغرر، وعترته المنتخبين الزهر. Hier wird fol. 3ᵇ die Todesart des Jezīd in folgender Weise erzählt. Der Chalif habe einen 10 seiner Vertrauten zu einem intimen Abendessen geladen und ihn bei dieser Gelegenheit in sehr zuvorkommender Weise bedient. Während des Mahles fragte der Gast in sehr eindringlicher Weise den fürstlichen Gastfreund, ob er böse Folgen der Tötung des Ḥusejn erfahren habe. Der Chalif verneinte; es habe ihn nicht 15 nur kein Unheil betroffen, sondern alles gehe ihm vielmehr seither nach Wunsch. Mittlerweile wollte Jezīd das niedergebrannte Ende des Lampendochtes entfernen, indem er es mit seinem kleinen Finger zerdrückte. Da ging das brennende Feuer der Lampe auf seinen Finger, und als er es ausblasen wollte, ergriff es seine Lippen 20 und zog von da durch seinen ganzen Körper. Auf der Stelle ging er durch Feuertod zu Grunde.

قلت واختلفت الروايات فى سبب موته أقربُها ما رواهُ الغزالى[3]) محمد بن محمد بن محمد وهو انّه اختصّ رجلا وفد عليه بان جعل عشاءه عنده وهو وحده وكان ذلك الرجل من خواصّه فتواضع 25 له يزيد حتّى انّه تولّى امساك المصباح فسأله ذلك الرجل وناشده بالله هل رأى من بعد ان قتل الحسين غمّ كريهةً نزلت به بسبب قتله فقال يزيد لا والله ما رأيتُ كريهةً بل من[4]) احوالى الى الآن على اتمّ ما يكون ثمّ انّه اراد إصلاح المصباح بازالة رأس الفتيلة التى قد حرقت[5]) ليُحسّن ضوءها فمسها بخنصره فعلقت النار فى 30 طرف خنصره فطلب يطفئها بفمه فاحترقت شفتاه[6]) ثم سرّت[7]) النار

1) Fehlt bei Brockelmann, Arab. Lit. II, 187; vgl. auch Strothmann, Der Islam, I, 362.

2) Vgl. Landberg, Catalogue de Manuscrits arabes provenant d'une Bibliothèque privée à El-Medina (Leide 1883) 83.

3) Cod. العرابى. 4) Wohl zu lesen أنّ. 5) Cod. حرق.

6) Cod. شفتيه. 7) سرق.

فى جسده فما قام من مقامه حتى هلك حرقًا بالنار، هكذا حدثنا
المُقرِئ الافضل ابراهيم بن علىّ المحجلى[1] انه وقف على القصّة
فى بعض مصنّفات الغزالى لكنّه التبس علينا حال التأليف اسمُ
الكتاب وقد كان سمّاهُ لنا وكانت[2] روايته فى قرية المدحج(so)[3] من
حراز فاعجبنا بروايته لكونه شافعىّ المذهب ولا يرى لعن معاوية ولا
ابنه وكذلك رواية الغزالى وهو من اوثق الرُّواة[4] عندهم، قلت وقد
رُوى فى موته غير ذلك،

Diese Version hält der Verfasser unter den verschiedenen *riwājāt* über das Ende des Chalifen für die wahrscheinlichste.

II.

Wir ersehen aus dem vorangehenden Textstück, daß — freilich mit völliger Unbestimmtheit („in einem der Werke des Ġ., dessen Titel, den unser Gewährsmann genau angab, uns während der Abfassung [dieses Buches] zweifelhaft geworden ist") — Ġazālī als Quelle der Erzählung angegeben wird. Diese grundlose Berufung ist jedoch als Moment der anderswoher bezeugten Erscheinung von Interesse, daß die Zejditen dem Ġ. Sympathien für ihre Partei nachrühmen; er sei als Zejdit gestorben (مات زيديًّا)[5]. Hingegen ist die Angabe, daß Ġ. die Verfluchung des Jezīd mißbilligte, gut begründet. Er hatte sich ja in einem besonderen Fetwā, in dem er eine hierauf bezügliche Anfrage beantwortete, in einem dem Andenken des Jezīd nicht feindseligen Sinne ausgesprochen[6]. Diese Gesinnung des Ġ. sowie die des šāfi'itischen Erzählers ist dem Aḥmed b. Jaḥjā um so auffallender, als sie ihm damit im Gegensatz zu ihrer šāfi'itischen Norm zu stehen scheinen. Wenn auch diese Annahme im allgemeinen berechtigt ist[7], so kann sie dennoch nicht als ausnahmslos gelten. Vgl. eine Auseinandersetzung darüber

---

1) So. 2) Cod. وكاتب.

3) Ich finde den Ort nicht in den zugänglichen geographischen Quellen; vielleicht ist er identisch mit dem unklaren المدحج (im Gebiete von حراز) bei Hamdānī ed. D. H. Müller, I, 106, 1.

4) Cod. الروايات.

5) Bei E. Griffini, Manoscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana I, 29, 6 v. u. (= Rivista degli Studi Orientali, 1911, 573).

6) Ibn Challikān s. v. al-Kijā al-Harrāsī (ed. Wüstenfeld V, 16), vgl. ZDMG. 53, 646.

7) ZDMG. 56, 229, 3 v. u.; vgl. zur Frage Lammens, Le califat de Yazīd 23 (Mélanges Beyrouth IV, 255).

bei Aḥmed al-Śirwānī[1]), wo der šāfi'itische Standpunkt mit den Worten gekennzeichnet wird: وبعض ائمّة مذهبنا قد جوّز اللعن تفصيلا الخ. Im Anschluß hieran kann auch darauf hingewiesen werden, daß auch im ḥanbalitischen *madhab*, in welchem im allgemeinen die Apologie der Omajjaden als der Vertreter der Sunna-Kontinuität vorherrscht[2]) und folgerichtig auch das Andenken des Jezīd geschont wird, sich Voten für die Schmähung des letzteren kundgeben. Abu-l-farag̀ ibn al-Ǵauzī ist der hervorragendste Vertreter dieser Anschauung[3]). Darüber belehrt uns auch das hier folgende Stück aus den Ṭabaḳāt al-Ḥanābila des 'Abdalraḥmān ibn Reǵeb s. v. 'Abdalmuġīṯ b. Zuhejr al-Ḥarbī (geb. ca. 500)[4]):

وقال ابن القطيعى . . . . . وجرت بينه وبين صاحب المنتظم[5] يعنى ابا الفرج بن الجوزىّ نفرة كان سببها الطعن على يزيد بن معاوية وكان عبد المغيث يمنع من سبّه وصنّف فى ذلك كتابا وأُسْمِعَه وصنّف الآخرُ كتابا سمّاهُ الرّدّ على المتعصّب العنيد المانع من ذمّ يزيد[6] وقرأته عليه ومات عبد المغيث وهما متهاجران، قلتُ هذه المسألة وقع بين عبد المغيث وابن الجوزىّ بسببها فتنة ويقال انّ عبد المغيث تبع ابا الحسن بن البنّاء فانّه قيل انّه صنّف فى منع ذمّ يزيد ولعنه وابن الجوزى صنّف فى جواز ذلك وحكى ان القاضى ابا الحسين صنّف كتابا فيمن يستحقّ اللعن فذكر فيهم يزيد وذكر كلام احمد فى ذلك وكلام احمد انّما فيه لعن الظالمين جملةً ليس فيه تصريح بجواز لعن يزيد معيّنًا وقد ذكر القاضى فى المعتمد نصوص الامام احمد فى هذه المسألة واشار الى ان فيها خلافا عنه، وقرأت بخط يحيى بن الصيرفىّ الفقيه الحرّانىّ قال حُكى لى انّه كان يوما فى زيارة قبر الامام احمد يعنى الشيخ عبد المغيث وانّ الخليفة الناصر وافاهُ فى ذلك اليوم عند قبر الامام احمد

1) Ḥadīḳat al-afrāḥ li-izāḥat al-atrāḥ (Būlāḳ 1282) 168. Der Verfasser selbst, sowie der von ihm zitierte Sa'd al-dīn al-Taftazānī lassen dem Namen Jezīd's kräftige Fluchformeln folgen.

2) Vgl. im Einzelnen ZDMG. 53, 646 Anm. 2.

3) S. die Leidener Hs. Warner 959, Katalog, 2. Aufl., II, 58.

4) Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek, Vollers, Nr. 708, fol. 79 a.

5) Vgl. JRAS. 1904, 273 (Amedroz).

6) Brockelmann I, 503, Nr. 16.

فقال له انت عبد المغيث الذى صنّفتَ مناقب يزيد فقال معاذ
الله أن اقول انّ له مناقب ولكن من مذهبى ان الذى هو خليفة
المسلمين اذا طَرِىَ عليه فِسق لا يوجِب خلعَه فقال أحسنتَ يا
حنبلىّ واستحْسَنَ منه هذا الكلام وأعجبه غاية الإعجاب، قال ابن
5 الصيرفىّ ولقد حكى لى شيخنا محبّ الدين ابو البقاء أنْ الشيخ
جمال الدين بن الجوزى كان يقول انّى لا ارجو من الله سبحانه ان
أجتمع انا وعبد المغيث فى الجنّة، قال وهذا يدلّ على انّه كان
يعلم ان الشيخ عبد المغيث من عباد الله الصالحين فرحم الله
عليهما،

Noch einmal Αἶξ τὴν μάχαιραν.

Von

Dines Andersen.

Als ich vor kurzem mit einer Untersuchung der indischen Verba $\sqrt{}$*kal* und *ut*-$\sqrt{}$*kal* (hinauswerfen, hinausschmeißen) und ihrer Derivate[1]) beschäftigt war, wurde meine Aufmerksamkeit nochmals von der interessanten Geschichte von dem Bock und dem Messer (Jātaka Nr. 481, Vol. IV, p. 281) gefesselt. Die Leser dieser Zeitschrift werden sich erinnern, daß diese Geschichte eine Reihe von gelehrten Abhandlungen hervorgerufen hat; s. besonders ZDMG. Bd. 43, 44, 46, und zuletzt 47, 86 ff. (Pischel), wo auf die obengenannte Jātaka-Erzählung zur Lösung der schwierigen Fragen hingewiesen wurde. Ich beabsichtige hier nicht auf die vielen Einzelheiten jener Abhandlungen näher einzugehen, sondern nur einen neuen Vorschlag zur Übersetzung desjenigen Mahābhārata-Verses zu geben, der damals eine Crux der Philologen war und auch später unbefriedigend erklärt geblieben ist. Wie man nun auch die grammatischen Schwierigkeiten des genannten Verses (Mhbh. II, 2193 [C] = 66, 8 [B]) erklären möge, so bleibt doch immer klar, daß sein Sinn kurz und bündig folgendermaßen ausgedrückt werden kann: Man darf sich nicht mit allzu gefährlichen Gegnern in Kampf einlassen, denn es geht einem sonst wie in der Geschichte vom Bock mit dem Messer, das er verschlingen wollte, und das ihm im Halse stecken blieb, sodaß er eine schlimme Verwundung erleiden mußte. Dieses und nichts mehr, glaube ich, ist wirklich auch durch die Worte des Textes deutlich ausgesprochen; es gilt bloß die richtige grammatische Erklärung zu finden. Ich gebe gleich hier meine Übersetzung:

> Ein Bock wollte (einmal), sagt man, ein Messer verschlingen; als (aber) das Messer mit der Spitze unten im Rachen verkehrt kam, wurde seine Kehle schrecklich zerfleischt.

---

1) Die Resultate dieser Untersuchung, die durch den Aufsatz von J. Hertel („Die angebliche Wortfamilie *utkalāpana*, etc.“, Idg. Forsch. XXIX, 215) veranlaßt wurde, werden demnächst in der Übersicht der Verhandlungen d. K. dän. Ges. d. Wiss. erscheinen.

Man braucht dem Text gar keine Gewalt anzutun, man transskribiere nur folgendermaßen:

Ajo hi śastram agilat kila‿ekaḥ
śastre vipanne śirasā‿āsyabhūmau
nikṛntanaṃ svasya kaṇṭhasya ghoraṃ, etc. 5

Nur auf diese Weise, glaube ich, wird die Schwierigkeit in *śirasāsya bhūmau* des Textes beseitigt: *āsya* ist „der Rachen", und das Kompositum *āsya-bhūmau* bedeutet „auf dem Boden [„in der Mitte", oder „unten"] des Rachens", „in der Faucal-Region", o. dgl. Man vergleiche hier eine Stelle des bekannten Bāveru-Jātaka (Pāli 10 Reader p. 18, 31), wo es heißt: *kāko . . . kākā 'ti vassanto gantvā ukkāra-bhūmiyaṃ otari* „die Krähe versteckte sich (vor Scham und Ärger) in der Mitte des Misthaufens". Die Verwendung des Lokativs von *bhūmi* ist hier ganz dieselbe wie in *āsya-bhūmau*, und bei dieser Erklärung entgeht man der nutzlosen Diskussion 15 über *-asya* (Gerund. oder Pronomen?). Man vergleiche auch Jāt. IV, p. 250, 5: *gocara-bhūmiyaṃ dvisu meṇḍesu yujjhantesu*. Es steht wohl nichts im Wege, das Wort *śirasā* mit *śastre* zu verbinden (= die Spitze des Messers), und das übrige erklärt sich von selbst. — Was den folkloristischen Inhalt des Verses be- 20 trifft, so liegt es nahe zu vermuten, daß wir es mit einer Kontamination von zwei verschiedenen Motiven zu tun haben: 1. Das Tier, das aus Unvorsichtigkeit oder Neugierde ein Messer verschlingt, RV. X, 28, 9 [Titel: „Bestrafte Unvorsichtigkeit"], und 2. das Opfertier (oder Schlachttier), das zufällig ein Messer zum Vorschein bringt 25 und dadurch selbst Ursache seines Todes wird, *ajākṛpāṇiyaṃ*, αἲξ τὴν μάχαιραν [Titel: „Der Pechvogel"]. Mit ersterem ist offenbar der Mhbh.-Vers zu verbinden, nur daß hier der Bock aus letzterem eingedrungen ist; es geht übrigens aus dem Zusammenhang nicht hervor, ob der Bock nur aus Unvorsichtigkeit oder Neugierde das Messer 30 verschlang, oder vielleicht aus Torheit, weil er meinte, daß er durch Verschlingen des Messers seinen Henker der Waffe berauben könne (vgl. Pischel, ZDMG. 47, p. 88—89).

Schließlich noch eine Frage zur Erwägung: Ist die merkwürdige Verbalform *avekkhipanti*, die im Verse der Jātaka-Erzählung 35 (Vol. IV, 251, 24) vorkommt und von Pischel ganz richtig „mit den Füßen ausschlagend" übersetzt wird, nur durch Schreibfehler entstanden, oder haben wir hier eine alte Form, aus **avaskipati* = *ava-kṣipati*, wie *purekkhāra* = *puraskāra* usw.?

Anzeigen.

Durch Armenien (Eine Wanderung) und der Zug Xenophons bis zum Schwarzen Meere. (Eine militär-geographische Studie) von E. v. Hoffmeister, Generalleutnant z. D. Mit 5 Vollbildern, 96 Abbildungen, meist nach Original-
5 aufnahmen des Verfassers, 2 Kartenskizzen im Text sowie 2 Kartenbeilagen. 1.—3. Tausend. Leipzig u. Berlin, Druck u. Verlag von B. G. Teubner, 1911. IX + 221 S. geb. Mk. 18.—.

Die Literatur über den Kaukasus weist einen erstaunlichen Reichtum auf, es würde eines hervorragenden Gelehrten bedürfen um
10 diesen Reichtum nur ein Weniges zu ergänzen. Jedoch scheint es mir, daß das vorliegende Werk Hoffmeister's vermöge seiner geschickten Darstellung und prächtigen Ausstattung einen dauernden Platz in der Literatur des Ostens behaupten wird.

Wir finden in dem Buche keine Geschlossenheit, keinen leitenden
15 Gedanken, denn der Verfasser will nur erzählen, was er gesehen hat — und zwar was ihn, den Soldaten in höherem Maße interessiert hat — klug und gemütlich; darin besteht sein einziges Bestreben. Das Buch ist voll Leben: Georaphie, Geschichte, Politik, Ethnographie und Strategie fließen zusammen in ein überaus buntes und
20 lebendiges Bild; wer aber das Land der Armenier und besonders die Armenier selbst kennen lernen will, den wird das Buch wohl öfters enttäuschen.

In dem ersten Kapitel behandelt der Verfasser Südrußland. Wenn seine Bemerkungen auch öfters recht zutreffend sind, dünkt
25 es doch etwas seltsam, daß er das betreffs seiner Kultur zweifellos fremdartige Rußland ein „rätselhaftes Land" betrachtet. (S. 4.) Er sagt, daß man in Rußland sehr selten über Politik reden höre oder Zeitungen lesen sehe. Ich habe während meiner Reise im Kaukasus im Sommer 1910 gerade das Gegenteil erfahren. Es ist
30 eine sehr bemerkenswerte Erscheinung, daß man in den größeren kaukasischen Städten auch in den Häusern der wenig aufgeklärten Tataren russische Zeitungen findet; es ist natürlich, daß politische

Ereignisse lebhaft und gern besprochen werden. — Andererseits kann man über das treffende Urteil des Verfassers über die neuen Zustände in dem osmanischen Reiche verwundert sein. (S. 109—118.) Diese Schilderung bildet vielleicht den wertvollsten Teil des Buches.

Es ist sehr zu bedauern, daß der Verfasser das Volksleben in Anatolien bzw. in der Umgebung von Trapezunt nicht eingehender studiert hat. Was er z. B. über die Lebensweise der Frauen sagt, entspricht den Tatsachen nicht. Die Auffassung ist leider allgemein, daß das Mädchen in Kleinasien, gleichwie in Konstantinopel, schon von früh auf verschleiert lebe, und ohne sein Zutun, meist durch die Vermittlung von alten Weibern, mit einem ihm oft völlig unbekannten Manne verehelicht, weiterhin aus einem Frauengemach ins andere gelange. Auch dies kommt vielleicht vor, aber man darf nicht diese Gewohnheit als eine in Anatolien allgemein übliche betrachten. Als ich, als halbes Kind, in Kleinasien war, habe ich längere Zeit in einem Harem zugebracht. Und da habe ich erfahren, daß das Liebeswesen und die Eheschließung in Anatolien ebenso, wie z. B. in Mitteleuropa vor sich gehen.

In der Beschreibung der Landschaften ist v. Hoffmeister immer gewissenhaft und sorgfältig. In solchen Teilen treten immer seine strategischen Gesichtspunkte hervor und einen großen Teil des Buches nehmen die Beschreibungen von Kämpfen ein, die 1877/8 im türkisch-russischem Kriege gefochten worden sind. In die Kritik dieser Teile kann ich mich hier nicht tiefer einlassen. Mit einer militär-geographischen Frage beschäftigt sich auch der zweite kleine Teil des Buches: der Zug Xenophons.

Bemerkenswert sind die Daten, die der Verfasser zur Geschichte der Baukunst liefert und mit guten Illustrationen veranschaulicht. Sonst kann man an seinen Illustrationen manches aussetzen; so ist z. B. der auf Seite 25 geschilderte Mann kaum ein Wasserträger, — derselbe trägt vielmehr in dem charakteristischen Ledersacke eine Art Käse. Es würde ferner die Beschreibung des Gefechts bei Kars durch einige Aufnahmen über das Gefechtsfeld viel klarer dargestellt worden sein; Illustrationen, wie z. B. „Schwarzer Stier auf dem Gefechtsfelde" (S. 50), oder „Griechinnen bei Subotan" (S. 46) können kaum diesem Zwecke dienen.

Sonst kann ein jeder Freund des Morgenlandes das neue Buch v. Hoffmeister's mit Vergnügen und Nutzen lesen.

Julius Németh.

Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Prepared for the Government of Bengal under the Supervision of E. Denison Ross, Ph. D. Vol. IV. Arabic Medical Works Prepared by Maulavī ʻAẓīmu'd-Dīn Aḥmad. Calcutta, The Bengal Secretariat Book Dépôt. 1910. VIII, 208 S.

Im Gefolge der politisch-militärischen Invasion syrischer, afghanischer, tatarischer Muhammedaner vom 8. bis zum 16. Jahrhundert hatte mit den Armee- und Hofärzten auch die arabische Heilkunde ihren Einzug in das nördliche Vorderindien gehalten. Sie trat sogleich in schärfsten Gegensatz und Wettbewerb zu der seit Alters bodenständigen, durch die Meisterwerke der alten Hellenen in ihrem innersten Wesen nur schwach beeinflußten Hindumedizin, die ihrerseits mit dem Eindringling schon wegen dessen ungescheuter Verwendung von Rindertalg bei der Salbenbereitung — man denke an die mit der gleichen Substanz eingefetteten Enfieldpatronen als dem Funken im Pulverfaß der Sipāhī-Rebellion — unmöglich paktieren konnte. Den heutigen tiefen Verfall der einst durch Caraka und Suśruta so glänzend vertretenen Disziplin, ihre traurige Verstümmelung, ihr Überwuchertsein durch abergläubisches Folklore schildert in drastischer Weise die unlängst erschienene Broschüre „*Moeurs médicales de l'Inde* von Dr. Paramananda Mariadasson, aber auch ihre hochmütige Intoleranz gegenüber der europäischen Medizin, so daß es nicht verwunderlich erscheint, wenn gerade auf diesem Spezialgebiete, ungleich denen der Geodäsie, Geographie und Philologie, bisher kein einziger Fall von Mitarbeit im Sinne abendländischer Heilkunst seitens der indischen Pandits verzeichnet werden kann.

Gesünder dagegen entwickelte sich das von altgriechischem Geiste durchdrungene muhammedanische sog. Ḥakīmī-System. Die Kurve seiner Lebensfähigkeit ging in säkularem Schwunge stetig aufwärts bis zum 18. Jahrhundert, wo ein Šarīf Ḫān und ein ʻAlawī Ḫān als berühmte Praktiker und Begründer von nur durch die Verordnung von Mineralien voneinander unterschiedenen Schulrichtungen seinen Gipfelpunkt bezeichneten. Als aber der Niedergang seiner veralteten Doktrin, von dem uns schon vor 50 Jahren ein Arzt von Calcutta, Ḥakīm Moḥammad Mīrzā (in Gaz. hebd. 1861 Nr. 18), ein Bild entworfen hat, als unabwendbar offenkundig wurde, nahm es bereitwilligst westliche Elemente (Paracelsus, Sennert) in sich auf und verschmähte es, unzweifelhaft bewogen durch die Erfolge des von den Engländern eingerichteten Indian Medical Department, durchaus nicht auch weiterhin Fühlung mit der europäischen Medizin zu suchen.

Der Sprößling einer solchen, bisher durch vier Generationen in Bihar fortgesetzten Ärztedynastie, Herr Aẓīmu'd-Dīn Aḥmad dessen oben genanntes Werk ich anzuzeigen die Freude habe, ist nun

zwar nicht, wie der Hauptredakteur behauptet, der erste — denn wir haben bereits einen Maulavī Mīrzā Ašraf ʿAlī und einen Kemâlu'd-Dīn Aḥmad mit ʿAbdū'l-Muqtadir als Verfasser der Bibliothekshandschriftenkataloge der Asiatic Society of Bengal (1898), bezw. der Calcutta Madrasa 1905) —, so doch einer der wenigen seiner einheimischen Kollegen, der die Bearbeitung eines medizinischen Handschriftenkataloges — und zwar desjenigen der Öffentlichen Bibliothek zu Bankipore, der westlichen Vorstadt von Patna (Prov. Bihar, Lieut.-Governorship Bengal, am rechten Ufer der Ganga mit über 40000 Moḥammedanern) — nach den bei uns geltenden bibliographisch-bibliothekstechnischen Grundsätzen vorgenommen hat. Mann kann mit vorwegnehmender Freude bekennen, daß das mit ernstem Eifer, umfassenden Kenntnissen und spürkräftigem Scharfsinn durchgeführte Werk ganz besonders reiche Erfolge gezeitigt hat. Ein nicht unbeträchtlicher Anteil von ihnen kommt auf Rechnung des (über den von europäischen Mediko-Historikern gewöhnlich benutzten weit hinausgehenden) biobibliograpischen Hilfsapparates, mit dem der Herausgeber gearbeitet hat. Ich kann mir nicht versagen, unter Ausschaltung der zahlreichen, abendländischen, namentlich englichen Geschichtsbücher und Enzyklopädien, zu Nutz und Frommen aller künftighin auf gleichem Acker Pflügenden eine Liste der fleißig vom Verf. eingesehenen Schriften orientalischer Herkunft aufzustellen, wobei die mit * versehenen als in Brockelmann's Literaturgeschichte und bei Fonahn fehlend hervorgehoben werden sollen:

1*. *Nāma-i-Dāniśwarān-i-Nāṣirī.*

2*. *Rampûr Catalogue.*

3*. *Čahār maqāla*, transl. by Browne.

4*. *Mir'āt-i-Āftāb-numā* von *Śāh Nawāz Ḫān.*

5*. *Haft Iqlīm.*

6*. *Maǵālis al-Mu'minīn.*

7*. *Ā'īn-i-Akbarī*, transl. by H. Blochmann.

8*. *Rauḍat uṣ-Ṣafā*, Nawāl Kishore ed.

9*. *Ḥabīb as-sijar.*

10*. *Ḥiljat al-wāṣifīn* von Ḥakīm Mahdī.

11*. *Asrār ul-ʿilāǵ* von Ḥakīm ʿAlī Šarīf von Lucknow (vgl. S. 97).

12*. *Kaśf al-ḥujub wa'l-astār ʿan aḥwāl al-kutub wa'l-asfār* von ʿIǵāz Ḥusain (s. S. 132).

13*. *Miftāḥ at-tawārīḫ.*

14*. *Ṭabaqāt al-aḥnāf* von ʿAlī al-Qārī.

15*. *Tuḥfat az-zamān fī tārīḫ-sādāt il-jamān.*

16. *Kitāb muḫtaṣar ud-duwal* von Abū 'l-Faraǵ, ed. E. Pococke, Oxon. 1663, suppl. 1672; ed. Sāliḥānī, Beyrouth 1890 (Br. I, 349 f.).

17. *Mir'āt al-ǵanān wa'ibrat al-jaqẓān fī ma'rifat ḥawādit az-zamān* usw. von ʿAbdallāh b. Asʿad al-Jāfiʿī (Br. II, 177, 13).

18. *Ṭabaqāt aš-šawāfi'* von 'Omar b. al-Mulaqqin, (Br. II, 92 f.).

19. *al-'Iqd al-muḏahhab fī ṭabaqāt ḥamalat al-maḏhab* von demselben (das.).

5 20. *Ḥusn al-muḥāḍara fī aḫbār Miṣr wa'l-Qāhira* von Ǵalāluddīn as-Sojūṭī (Br. II, 157. 279).

21. *Ṭabaqāt ul-kubrā*, Cairo ed., von Tāǵaddīn as-Subkī (Br. II, 90: ṭabaqāt aš-šāfi'īja).

22. *Ṭabaqāt aš-šāfi'īja* von Taqīaddīn b. Qāḍī Šuhba 10 (Br. II, 51).

23. *Ad-durar al-kāmina fī a'jān al-mi'a aṯ-ṯāmina* von Aḥmad b. Ḥaǵar al-'Asqalānī (Br. II, 70).

24. *At-tawārīḫ ul-qadīma*, ed. Fleischer, von Abū 'l-Fidā (Br. II, 45: muḫtaṣar tārīḫ al-bašr).

15 25. *Šaqā'iq un-nu'mānīja fī 'ulamā ad-daulat al-'oṯmānīja* von Abū'l-Ḫair Ṭāšköprüzāde (Br. II, 425).

26. *Ḫulāṣat ul-aṯar fī a'jān al-qarn al-ḥādī 'ašar* von al-Muḥibbī (Br. II, 293).

27. *'Iqd al-ǵawāhir wa'd-durar (fī aḫbār al-qarn al-ḥādī* 20 *'ašar)* von aš-Šillī (Br. II, 383).

28. *Tārīḫ al-islām* von aḏ-Ḏahabī (Br. II, 46).

29. *Dastūr al-i'lām (bi-ma'ārif al-'alām)* von Ibn 'Azam (Br. II, 173).

30. *Al-qabas al-ḥāwī lijurar aḍ-ḍau' (al-lāmi')* von as-25 Saḫāwī (Br. II, 34) oder von aš-Šammā' (Br. II, 304).

31. *Ṣadd al-izār fī ḥaṭṭ il-awzār* von Mu'īnaddīn Abū 'l-Qāsim Ǵunaid aš-Šīrāzī (Br. II, 195). —

Der Herausgeber zerlegt das Material der Bibliotheksabteilung übersichtlich in 1. Allgemeine Medizin, 2. Medizinische Wörter-30 bücher, 3. Pharmakopöen, 4. Vermischtes, 5. Tierarzneikunde, 6. Naturgeschichte.

Ordnen wir nach einem rein äußerlichen Merkmale, so entfallen von den 120 Nummern auf:

I. Werke mit Angabe von Autor und Titel:

35 77 Autoren mit 98 Schriften, neben 24 Teilschriften bezw. Dubletten u. ä. Aus ihrer Zahl fehlen bei Wüstenfeld und Brockelmann gemeinschaftlich: 31 Autoren = ca. 25 %, nämlich Nr. 26. *40. *41. *46. *48. 52. 67. 68, I. *73. *74. 75. 79, III. 81. *84. *85. 86. 87. 100. 101. 105. *107. 108, IV. 40 *108, VIII. *108, X. 108, XVI. 108, XVII. 108, XVIII. *108, XIX. 109, I. 109, V. 113, I, wobei die mit * bezeichneten Inder sind, zu denen vielleicht noch 86 und 87, sicher die gelegentlich im Text angeführten Moḥ. Sa'īd b. Moḥ. Aḥsanu'd-Dīn al-Fārūqī (s. in Nr. 102), Moḥ. b. 'Abdullāh al-Hindī (s. in Nr. 103, 45 p. 156 u.), Ḥakīmu'd-Dīn Maḥmūd Ṭabrīzī (s. in Nr. 64), Ḥakīm Luṭfullāh b. Sa'du'd-Dīn al Fārūqī († 931/1524,

s. das.), Ḥakīm Šarīf Ḫān (s. in Nr. 108, X, wahrscheinlich aber identisch mit Nr. 48) und Ḥakīm 'Alī al-Gīlānī (Nr. 35), von Geburt allerdings ein Perser, zugerechnet werden müssen, und

39 Werke = ca. 33 %, nämlich Nr. 1. 6. 7. 26+27. 40. 41. 46. 48. 52. 53. 67. 68, I. 70, II. 73. 74. 75. 79, III. 81. 84. 85. 86. 87. 100. 101. 105. 107. 108, IV. 108, VIII. 108, X. 108, XVI. 108, XVII. 108, XVIII. 108, XIX. 109, I. 109, V. 112, I. 112, III. 113, I. 113, II., hierzu kommen als zweifelhaft: Nr. 2, II. (vgl. Br. I, 206, Z. 5, op. 4 und Wüst. Nr. 69, op. 4), Nr. 33 + 34 = Teil von Nr. 44 (vgl. Br. I, 457, Z. 11 v. u.; und Wüst. Nr. 244, op. 3, wo „medicinae theoreticae et practicae principia generalia" zweifellos mit den Kullījāt zusammenfallen), Nr. 35—39 (vgl. Br. I, 457, Z. 8 v. u.), Nr. 79, II. (vgl. Br. II, 252 o. op. XI und Wüst. Nr. 293), Nr. 104 (vgl. Br. I, 489, Z. 12 und? Wüst. 196), Nr. 108, XV (vgl. Br. I, 235, op. 18.? 37.? 38.? und Wüst. Nr. 98, op. 19) und Nr. 108, XXII (vgl. Wüst. Nr. 128, op. 93).

II. Werke mit Angabe allein des Titels:

21, von denen als einziges persisch geschriebenes Nr. 108, XVI figuriert.

III. Schriften ohne Angabe von Autor oder Titel:

18, von denen Nr. 68, II und 106, II persisch geschrieben sind, während Nr. 108, VI wegen nicht medizinischen Inhaltes ausscheidet.

Zu den oben unter I zahlenmäßig erörterten, mehr von vornherein gegebenen Vorzügen des Stoffes, die zugleich für unser Wissen von der arabischen Medizin und ihren Trägern einen sehr bedeutenden Zuwachs einschließen, gesellen sich aber auch ureigenste, rein persönliche Verdienste des Verfassers. Ich kann nicht umhin, das ihm von Dr. Ross in der Vorrede wegen einiger Erfolge auf biographischem Gebiete gespendete Lob durch den Hinweis auf die hervorstechendsten anderweitigen Ergebnisse, die wir seiner großen Belesenheit und seinem eindringenden Forschersinne verdanken, zu ergänzen. Dahin gehören die geschickte und überzeugende Verteidigung des Abū 'l-Qāsim az-Zahrawī gegen seine Charakterisierung als Plagiator durch Rose's *Biographical Dictionary* (S. 30 f.); die m. E. recht glückliche Vermutung der Autorschaft eines Kommentars zu al-Qaršī's *Mūjiz* (Nr. 49) auf Grund einer Notiz bei Ḥāǵī Ḫalīfa (S. 710); die Ableitung der Autorschaft der *Asrār ul-'Ilāǵ* (Nr. 85) aus gewissen Phrasen und Randnoten von Nr. 65, die Verwendung einer Stelle aus Nr. 86 zur Identifizierung des *Talwīḥ aṭ-ṭibb* (Nr. 66) mit einem bei H. Ḫ. erwähnten Werke (S. 100); die Widerlegung des Schreibers von Nr. 75, der diesen Kommentar auf Ibn Rošd zurückführt (S. 113); die Zurückweisung der falschen Meinung des *Cairo Catalogue* und des Moḥ. Sa'īd Iṣfahānī über die Autorschaft von Nr. 76 (S. 115 f.); die Bekanntschaftsvermittlung mit dem berühmten, bei Br. aber nicht erwähnten, um 1000/1572 ge-

storbenen persischen Arzte ʿImādaddīn Maḥmūd (s. Nr. 81, vgl. Nr. 108, IV); endlich die ausführliche Lebensbeschreibung und Würdigung der im Eingang der Besprechung genannten Ḥakīme ʿAlawī Ḫān und Šarīf Ḫān (SS. 66f. 135. 161). —

Wo Licht ist, findet sich naturgemäß auch Schatten; doch wird, wenn im folgenden die Reihe der Beanstandungen lang erscheinen sollte, ihr Gewicht schon dadurch verringert, daß ein sehr großer Teil derselben lediglich dem Mangel eines Druckfehlerverzeichnisses zuzuschreiben ist. Es möge gleich hier bemerkt werden, daß die sonst ganz vortreffliche Ausstattung des Buches durch recht häufige, zuweilen sinnstörende Zerreißung arabischer Wörter verunstaltet ist. Als bei weitem bedenklicher und folgenreicher aber hat es sich herausgestellt, daß der Verfasser, wie andrerseits freilich aus den Umständen entschuldbar, so hervorragende europäische Hilfsquellen, wie Steinschneider, Simon, Fonahn, nicht herangezogen hat.

Es mögen nun die Einzelheiten des von mir als verbesserungs- oder ergänzungsbedürftig Befundenen folgen.

2, 8. مُشَجَّر bezieht sich m. E. mehr auf die ja auch hier zum Ausdruck kommende Figur des Schrifteingangs und darf nicht ohne weiteres mit *taqwīm* gleichgestellt werden, da das Bild, an welches die Vorstellung des Benenners anknüpft, im ersteren Falle zur stammbaumförmigen, im letzteren zur schachbrettfelderartigen Anordnung führt. Wahrscheinlich geht das tertium comparationis der Verästelung zunächst auf die *uṣūl wa furūʿ* der spekulativen Philosophie zurück. Wenn im übrigen die vorliegende Kopie die *taqwīm*-Form zeigen sollte, so muß dies nicht notwendig auch für das Original, bezw. seinen Eingang oder Fihrist gegolten haben. So bewahrt die Bodleyan Library unter II, 333, 3 die *Masā'il fi 'ṭ-ṭibb l'il-mutaʿllimīn* des Ḥunain b. Isḥāq „in Stammbaumform" (Br. I, 205). Sicher gehört hierher auch ar-Rāzī's *Kitāb at-taqsīm wa't-tašǵīr* (Br. I, 234, op. 5), eine Annahme, der allerdings die Wiedergabe bei Wüst. 98, 137: de medicina in tabulas adinstar compendii distributa ebenfalls wie oben entgegenzustehen scheint. — Zur Etymologie vgl. Dozy I, 730.

3, Fußn. 2. قاروس ist nicht = gr. *κάτοχος*, sondern = *κάρος* „heavy sleep, torpor".

3, Fußn. 6. Warum طرخوما nicht in طراخوما verbessern, was ausgezeichneten Sinn gibt und graphisch näher liegt als طرخوما?

3, 1 v. u. يسمى ist in تسمى zu emendieren.

4, Fußn. 4. Eine Krankheit morphosis gab es nicht, wohl aber morphaea d. h. eine Art Lepra, auf die die erklärenden Zusätze im Text recht gut passen.

4, 9 v. u. Hinter der Genitalienkrankheit غافشونا verbirgt sich vielleicht ein *φλεγμόνη* oder *ἀπόστημα*.

5, 13 v. u. l. Mesopotamia st. Arabia.

6. Nach den ausdrücklichen Feststellungen des arab. Textes ist das Buch in der Hauptsache ein Auszug aus 1. Gal. K. VI, 453—748 (De alimentorum facultatibus) und 2. Gal. K. VI, 749—815 (De probis pravisque alimentorum succis) und seine Identität mit dem bei Ibn abū Uṣaibiʿa erwähnten Werke unzweifelhaft. Es ist deshalb auf 7, 9 „probably" zu streichen.

6, Fußn. 6. Das problematische اورفى mit dem als Arzt gänzlich unbekannten Harduin zu deuten, erscheint mir wenig glücklich. Eher ist an den *θεόλογος* Orpheus (Gal. K. XIV, 144) zu denken.

6, Fußn. 7. ديوخس dürfte sich ungezwungener mit Dieuches (4. Jahrh. v. Chr.), als mit Zeuxis erklären.

6, Fußn. 11. l. 4th st. 14th.

6, Fußn. 13. كسايفراطس ist sicher nicht Theophrastos, sondern wahrscheinlich Xenokrates (1. Jahrh. n. Chr.).

6, Fußn. 14. Die Lebenszeit des Antyllos kann seit den Forschungen von V. Rose (*Anecdota graeca*, Berl. 1870, Bd. I, S. 22) und M. Wellmann, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes*, Berl. 1895, S. 86—91) genauer mit um 140 v. Chr. angesetzt werden.

10 u. Die Schlußfolgerung, daß ar-Rāzī bei den zur Bestimmung der geeignetesten Lage für einen Krankenhausneubau ausgeführten Experimenten „recognised the results of microbial infection, though its cause remained unknown" ist nicht hinreichend gestützt. Die Fäulnis wurde, wie von den arabischen Ärzten überhaupt, so auch hier, nur auf eine Verdorbenheit, eine intemperies der Luft ohne irgendwelche kausale Beziehungen zu Lebewesen zurückgeführt.

12, 10. l. pityriasis st. ptyriasis.

13 u. Bei den literarischen Notizen konnte die Druckausgabe des *Kitāb bur' us-sāʿa* von van Dyck, Beyrouth 1872, Erwähnung finden.

17, 3. الانسان ist zu الانسانى zu verbessern.

19, 14. Bei الاعلال ist der Artikel abzusetzen.

21, 5. l. 380 st. 830.

32, 7. l. تذخر st. تدخر.

32, 12. 33, 14. l. انخار st. ادخار.

34, 1 v. u. l. اوزان st. اوذان.

35, 19. l. 1709 st. 1710.

36, 9 v. u. l. 1188 st. 1190.

35, 5 v. u. l. الفاضل st. الفاصل.

36, 3 v. u. l. Kaḥḥālīn st. Kuḥḥālīn.

37, 2. l. 873 st. 837.

40, 3 v. u. 46, 4. 6 l. اقرابادين st. انقرابادين.

44, 4. l. as-Sāwaǵī st. al-Sāwaǵī.

44, 7. verbessere تستقرد zu يستقرد.

45, 13. Neben den Lesungen Ḥazm und Ḥaram bringt der ja auch zitierte Br. I, 493 eine dritte: Ḥaram, die er in der Fußnote als richtig verficht.

48, 12. l. 1311 st. 1310.

48, 19. l. اخرى st. احرى.

52. Im Gegensatz zum Verf. gibt Br. II, 195 den vollen Namen mit Sa'daddīn (st. Sadīduddīn) Moḥ. b. Mas'ūd al-Kāzārūnī und als exaktes Sterbedatum Ǵumādā II, 758 = Juni 1357 an.

54, 6. l. 1367 st. 1369.

56, 5. Es ist wohl st. 9th zu lesen 6th wegen des nachfolgenden الفن السادس.

60, 13 v. u. l. Šu'ā' st. Shujā'.

60, 11 v. u. l. 1797 st. 1787 (wie auf Z. 10).

60, 9 v. u. l. 1223 st. 1229.

61, 13 v. u. 62, 4. l. Brock. I, 485 st Brock. I, 45.

62, 5 v. u. l. Brock. I, 457 st. I, 459.

63, 6. Im Titel ist wohl ebenso wie Z. 7 v. u. في vor شرح einzuschalten.

63, 9 f. Zur Datierung 779/1377 vgl. den völlig abweichenden Br. I, 467, sowie obige Bemerkung zu S. 52.

64, 3 v. u. l. 1438 st. 1437.

65. Zu Nr. 46 vermissen wir die äußere Beschreibung des Ms.

67, 4. Die Gleichung a. h. 1231 = a. d. 1799 stimmt nicht. Ist nun 1231 = 1815/16 oder 1214 = 1799/1800 richtig?

68, 13. l. كما ينبغى st. كما ينغى.

69, 15 v. u. In diesem Zusammenhange darf اشربة nicht mit beverages, sondern muß mit sirops wiedergegeben werden. Ebenso dürfte 69, 5. 6 نقوعات besser mit infusions, als mit solutions zu übersetzen sein.

70, 1. l. eclegmas st. electuaries.

70, 14. other ist zu streichen.

72, 10 ist wohl zu lesen: في آدابه مع الاصحاب من الاشيآء „Umgangsformen des Arztes gegenüber solchen, denen die Angelegenheiten (des Kranken) anvertraut sind“.

75 f. Vergleichen wir die Angaben Ibn aṭ-Ṭaijib's (I.) mit denen von R. Fuchs (F.) im Handbuch der Geschichte der Medizin I, 373 ff., so ergeben sich folgende Abweichungen: a) Pergamon liegt S. W. von Konstantinopel. — I.: east; b) F.: geboren im J. 130 v. Chr. — I.: 131; c) F.: Pelops war Schüler des Quintus, nicht des Numisianus. — I.: a pupil of Quintus or more correctly of Numisianus; d) F.: die Pest trat auf am Ende des ersten römischen Aufenthaltes des Galenos i. J. 166. — I. verlegt sie in

den zweiten, wodurch chronologischer Wirrwar entsteht; e) I. läßt Galenos bei demselben Besuche in Rom zurückbleiben, weil er eine Pilgerfahrt zum Tempel des Äskulapius vor hatte. — F. motiviert dies anders in Übereinstimmung mit Gal. K. XIV, 650; f) I.'s Erzählungen von den letzten Lebensjahren Galenos' im Anschluß an 5 Ja'qūt's *Mu'ǵam* fehlen bei F. und sind ebenso unkontrollierbar, wie der Arminas des Ibn al-Qifṭī und seine Kleopatra; g) Der بلينس = Albinas des Tā'rīḫ-i-guzīdā war Platoniker und nicht Peripatetiker (s. F., op. cit. I, 375 o.). — Übrigens leben sämtliche Gewährsmänner I.'s viel zu spät, um zuverlässig sein zu 10 können: 'Obaidullāh b. Ǵibrīl (nach Br. I, 236. 483: um 330/941, bezw. im 5./11. Jahrh.), dem ja auch der Herausgeber viele große Ungenauigkeiten nachweist, samt seinen Nachbetern Ibn abī Uṣaibi'a († 668/1270) und al-Qifṭī († 646/1248), ferner Mubaššir b. Fātik (Br. I, 459: um 445/1053) und al- 15 Mas'ūdī (Br. I, 144: † um 345/956).

76, 16. l. Ulpius st. Ulpicius.

76, 22. Das كتاب عمل التشريح handelt nicht von „surgical operations", sondern ist identisch mit den Ἀνατομικαὶ ἐγχειρήσεις (Gal. K. II, 215 ff.); über Chirurgie direkt hat Galenos nicht geschrieben. 20 Vgl. Moritz Steinschneider, *Die griechischen Ärzte in arabischen Übersetzungen*, Berlin 1891, § 16, Nr. 17.

76, 25. بينكس muß als πίναξ „Katalog", nicht als φοῖνιξ gedeutet werden. Freilich kommt jener Titel in der griechischen Liste der Galenischen Werke (Fuchs, op. cit. I, 381 ff.) nicht vor, 25 doch ist es nach Steinschneider, op. cit. § 13 so gut wie sicher, daß Galenos, der — nach Fuchs' Worten — „wie das Altertum kein Gewicht auf genaue Titelangaben legte", nach seinem eigenen, Hippokrates gegenüber befolgten Vorgange (s. Gal. K. XVIII^{A}, 379) bei den sonst περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, bezw. περὶ τῆς τάξεως τῶν 30 ἰδίων βιβλίων benannten Büchern gelegentlich und nebenher das περί durch πίναξ ersetzte.

80, 19. l. تعلم st. يعلم.

86, 6 v. u. Der Ruhm, als Erster die Regeln der Pharmazeutik festgestellt zu haben, dürfte nicht dem späten Samarqandī, 35 sondern al-Kindī (3./9. Jahrh.) mit seinem Werke *fī ma'rifat quwā 'l-adwija il-murakkaba* gebühren. Vgl S. 162, letzter Absatz.

88 ff. Bei Vergleichung der Biographie des Hippokrates nach Ibn abī Uṣaibi'a, al-Qifṭī und al-Faraǵ mit R. Fuchs (op. cit. I, 198 ff.) ergeben sich folgende Abweichungen: a) die 40 Abstammung vom neunten der Asklepiaden, König Crisamis (9.—8. Jahrh. v. Chr.) fehlt bei F.; b) Hipp. gehörte nach F. nicht der 19., sondern der 20. Generation des Äskulapios und der 19. des Herakles an; c) I.: Hipp. wohnte nach al-Qifṭī in Fīrūhā = Ḥimṣ = Emessa, dann in Damaskus „wo noch im 13. Jahrh. eine 45

صفة ابقراط gezeigt worden sei, — fehlt bei F. und ist sicher Anekdotenkram; d) I.: Hipp. war nach dem *Kitāb al-fihrist* und nach al-Kindī Schüler des Äskulapedes II oder, nach *Ta'rīḫ-i-guzīdā*, des Pythagoras (582—504) — fehlt bei F. und ist unwahrscheinlich. Bringen ja doch die um mehr als ein Säkulum schwankenden Aussagen der arabischen Historiker über die Blütezeit des Hipp. deren ganze Willkür und Leichtgläubigkeit, namentlich sobald es sich um stammfremde vitae handelt, an das grellste Tageslicht. So entbehrt auch die Behauptung, daß Hipp. 95 Jahre alt an Paralyse gestorben sei und eine hochgelehrte Tochter فلاتا ارسا hinterlassen habe, jeder Begründung und fehlt bei F.

91. Man vgl. die Liste der 10 ins Arabische übersetzten ärztlichen Schriften des Galenos im Fihrist p. 288 mit der viel reicheren bei Steinschneider op. cit. §§ 15—21.

92. Zum Geburtsjahre 'Abdallaṭīfs wäre noch zu bemerken, daß Br. I, 481 abweichend 555/1160 hat.

94, 5 v. u. l. بن ابى الحزم (wie richtig 95, 2) st. ابن الحزم.

96, 9. l. 1233 st. 1232.

97, Nr. 64. Zu dem Wettbewerb um die Autorschaft konnte noch herangezogen werden die Schrift *Tarwīḥ al-arwāḥ litaṣḥīḥ il-ašbāḥ* von 'Alā'addīn 'Alī al-Baihaqī (um 912/1506 s. Br. II, 213, zur Person vgl. Fon. 384); freilich ist sie (Ms. Berlin 6403) als Diätetik bezeichnet. Indessen hat der vom Herausgeber mit großem Scharfsinn als Autor aufgestellte al-Ḫuǵandī die größere Wahrscheinlichkeit für sich.

97, 8 v. u. Ist *al-Maknūn* wirklich „a work of unknown authorship (but most probably that of Ibn Ǵamī' al-Isrā'īlī)"? Br. I, 458, op. 82 f. nimmt letzteres ganz bestimmt an.

98, 5. l. مفاخر st. مفاخم.

100 f. Hiernach müßte der alternde Ḫuǵandī (um 703/1303) von dem jugendlichen Maǵduddīn ar-Rāzī († 750/1349) über eine Kur belehrt worden sein. Letzterer ist jedenfalls identisch mit dem von Br. I, 393 als Kommentator des *Muḫtaṣar fi'l-furū'* von at-Tibrīzī erwähnten Šāfi'iten Maǵduddīn as-Sankalūnī († 740/1339).

101, 13 v. u. l. 1136 st. 1135.

105, 9 v. u. l. يكشف st. ينكشف.

117. Der Autor der Ḫulāṣat ul-Aṯar, der hier zitiert wird, geht offenbar irre, wenn er Dā'ūd al-Anṭākī einen Feind und Ausrotter allen Aberglaubens nennt. Gegenbeweise aus der Lektüre seines Hauptwerkes gibt es in Hülle und Fülle.

118, 17. ارواح ist hier besser mit „pneuma's" als mit „gazes" wiederzugeben.

125, 3 v. u. l. الفراغ st. القراع.

128, 13. l. deliquium st. delinquium.

129, 4 v. u. Das Werk as-Sujūṭī's heißt nach Br. II, 148 *al-azhār al-mutanāṯira fi'l-aḫbār al-mutawātira*, nicht .. Mutanā'ira it-Tawāturah.

130, 5. l. Paracelsus st. Paraceleus. 5

130, 6. Br. II, 365 hat b. Salām st. Ibnu-Sallūmī.

130, 6 v. u. سنرتوس الجرمانى ist der Wittenberger Professor Daniel Sennert († 1637), auf dessen *Tractatus de consensu et dissensu Galenicorum et Peripateticorum cum Chymicis* (in: Opera omnia, Lugd. 1619), nicht also, wie der Herausgeber sagt, auf 10 Paracelsus "Treatise on medicaments", die Handschrift direkt sich gründet. Letztere erfuhr auch eine Übersetzung in das Türkische, von der ich eine Kopie besitze (voll. 1223/1808).

131, 5. l. كيميا st. كيمبا.

131, 1 v. u. Der Herausgeber hätte die Stelle لما شرح لى 15 صدرى „als mir meine Brust aufging (zur Aufnahme des Islām)" biographisch verwerten sollen.

135, 13. Statt der sonst nicht belegten Form هطلال „Platzregen" ist wohl besser zu lesen هطلان.

136, 4 v. u. l. — 53 st. — 58. 20

138, 3. Die Worte „like the Qānūn" sind zu streichen, da der Qānūn nicht in eine Muqaddima und fünf Fann zerfällt.

138, 3 v. u. l. مطبوخ st. مطبوح.

140, 15 ff. v. u. l. Colle st. Cologne, st. Paris 1637. 1549 l. Vened. 1538. Frankf. 1549 (nach Choulant). 25

140, 7 v. u. l. Lagos st. Legas.

142, 6 v. u. st. مستدعاته l. entweder مستدعياته oder مستودعاته.

144, 1. l. Sontheimer st. Sontheimes.

146, 6 v. u. رئيس الاصحاب الامام العالم wäre richtiger zu 30 übersetzen mit: „der Vorsteher der Kollegenschaft, der gelehrte Imām".

148, 10 v. u. l. 1291 st. 1292.

149, 11. l. entweder 973 = 1565/66 oder 975/6 = 1568.

149, 3 v. u. l. Ṭabība st. Ṭabību.

153, 9. l. منافع st. منافح. 35

153, 11. l. Tinkabūnī st. Tinkanābī.

154, 7. l. Cichorium st. Cichorum.

155, 5 v. u. l. الصباغ „Ragouts" st. الاصباغ „Farben".

159, 10. l. الشافعى st. الشافقى.

166 zu Nr. 108, V. 109, IV. resp. 109, I. Über die Risāla 40

qabrīja, die capsula eburnea und die mutmaßlichen Übersetzer s. die grundlegenden Forschungsergebnisse bei Steinschneider op. cit. § 10, Nr. 15, die ihrerseits hier manche Bereicherung finden.

167, 1 v. u. l. للحقير st. الحقير.

5 168, 10 v. u. l. والدى st. الدى ,. Der Autor ist also, streng genommen, nicht Šaiḫ Darwīš Moḥammed, wie angegeben, sondern dessen Sohn Asad 'Alī, der die praktischen Erfahrungen seines Vaters als Material benutzte.

169, 3. تصرفات wäre hier wohl besser mit behaviour, als mit 10 change übersetzt.

169, 11. تعداد ist mit computation st. mit number zu übersetzen, da zweifellos die bekannte Progressionsrechnung al-Kindī's damit gemeint ist. S. Sprenger's *Gesch. d. Arzneikunde* II, 385 f.

169, 14. مطفى „extinguishing" deckt sich nicht mit „refrigerant", 15 dem مبرد der arabischen Ärzte.

174 zu Nr. 108, XVIII. Es wäre wünschenswert und interessant gewesen, zu untersuchen, ob die zugrunde liegende Quellschrift ist: Monardes, *Liber de medicamentis Americae*, lat. ed. Clusius, 1579. Es dürfte لاسنطور dem Carlo sancto, سپارتيا der Sarsa-20 parille entsprechen; صاصفراس ist natürlich gesichert „Sassafras", مچوقان Mechoacan, جلابه Jalapa (s. Ausgabe K. Stüntzner, Halle 1895).

174, 15. 18. Nach dem ebengesagten dürfte French mit Franki zu vertauschen sein.

25 175. In Nr. 108, XIX sind die Epitheta des Verfassers im Text z. T. anders geschrieben als oben, so ترابى — تربى, شطارى — سطارى.

176, 7 v. u. l. حدث st. حدث.

177, 10 v. u. l. للعطش st. العطش.

30 177, 7 v. u. l. ينبعث (wie richtig Z. 8 v. u.) st. ينبث.

177, 5 v. u. انقيالوس wäre eine weitere Mißschreibung für ايفيلوس zu den in meiner Mechitharausgabe Anm. 10 erwähnten.

178, 1. verbessere غليظ zu غليظة.

178, 10. l. زبل st. ذبل.

35 180, 9. l. لمسوّده „seinem Konzipienten" st. لمسوَده.

184, 11. l. etiology st. oeteology.

185, 8. l. *muḥaǧǧat* „bewiesenes" st. Muḥǧat.

187, 5 v. u. l. Naǧībījāt st. Najīyāt, 2 v. u. Tarākīb st. Tarâbīk.

188, 2 v. u. اعراض sind „incidents", nicht „symptoms".

191, 2. l. [الخذ[بلى st. [الخذ[لى, Z. 12 v. u. اللطيفة st. اللطيف.

195, 3 v. u. ist wohl zu lesen: وما يروى فى خواصها الناقل, Z. 1 v. u. streiche البلد.

196, 2. streiche rechts ادب.

197, 6. Statt des unbekannten جحب ist besser جُنَّع „kleine Melone" zu lesen, was sehr gut zu البطيخ paßt.

198, 5. Statt مستحصله ist wohl besser مستحضره zu lesen.

199, 12. l. اعلال st. الغال, Z. 3 v. u. widerspricht die Schreibung خرام dem Ḥizām auf S. 198, 1.

202, 12. vielleicht besser جمع für حبع zu lesen.

203, 10. l. يشب (Dozy, Wahrmund) oder يسب (Richardson) st. يست.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die durch Nichtbenutzung von Fonahn's (für den Herausgeber des Katalogs wohl zu spät erschienenem Buche) „*Zur Quellenkunde der Persischen Medizin*, Leipzig 1910" versäumten mannigfaltigen Wechselbeziehungen mit diesem Werke und die aus ihnen sich ergebenden Probleme.

1. Zu Nr. 28. 43. 61. 62. Hiernach wäre der Autorname . . . Ḥarām āl-Fārsī bei Fon. Nr. 91 zu verbessern in: . . . Ḥazm (Ḥaram) al-Qaršī (von Qarš, einer Stadt in Transoxanien).

2. Zu Nr. 32. Man vergleiche hiermit das teils ergänzende, teils ergänzungsbedürftige biographische Material zu al-Āmulī bei Fon. S. 134 oben.

3. Zu Nr. 35. Sollte nicht Ḥakīm 'Alī al-Ǵīlānī († 1017/1608) identisch sein mit dem Onkel des Verfassers von Fon. Nr. 36: 'Alā (sic!) āl-mutaṭabbib āl-Ǵīlānī? Dann kann freilich der Fürst, für den letzteres geschrieben ist, nicht Burhān Nīsān Šāh I. (1508—1553) gewesen sein.

4. Zu Nr. 45. Das Werk ist identisch mit Fon. Nr. 91, wo 'Iwaḍ für Auḍ (vgl. Brock. II, 213) zu setzen ist.

5. Zu Nr. 46. 47. Der Autor Ḥakīm A'āǵib b. Mu'āliǵ Ḫān ist zweifellos der gleiche wie Fon. Nr. 183.

6. Zu Nr. 48. Über den nämlichen Autor, Šarīf Ḫān von Delhi, s. Fon. Nr. 255.

7. Zu Nr. 51. 70, III. Zu al-Ǵaǵmīnī s. Fon. Nr. 87. 88.

8. Zu Nr. 53. Eine Untersuchung darüber, ob die kommentierte Anatomie des Galenos mit Fon. Nr. 7 zusammenfällt, wäre interessant; bei den Ausgaben und Übersetzungen hätte das schöne Werk unseres † Max Simon, *Sieben Bücher Anatomie des Galen*, Leipzig 1906, Erwähnung verdient.

9. Zu Nr. 56. Die Schrift ist identisch mit Fon. Nr. 405 (*āl-muḫtārāt*).

10. Zu Nr. 66. Der *Kitāb talwīḥ iṭ-ṭibb* ist offenbar dasselbe wie Fon. Nr. 395 (*Talwīḥ ilā asrār at-tanqīḥ*) von dem nämlichen Autor Faḫruddīn al-Ḫuǵandī.

11. Zu Nr. 67. Der Autor Maḥmūd b. Iljās Šīrāzī ist offenbar auch derjenige des *Tuḥfät äl-Ḥukämā* bei Fon. Nr. 393.

12. Nr. 68, II. „on the preservation of health" wäre zu kollationieren mit der *Risāla-i-ḥifẓijā* = Mscr. 2792 India Office bei Fon. Nr. 76, die dem Ibn Sīnā zugeschrieben wird.

13. Zu Nr. 70, I s. Fon. Nr. 24.

14. Zu Nr. 98 s. Fon. Nr. 264.

15. Zu Nr. 99 s. Fon. Nr. 330.

16. Zu Nr. 107. Zur Lebensgeschichte Ḥakīm 'Alī Ḫān's vgl. Fon. S. 130 und Nr. 9.

17. Zu Nr. 108, IV. Ḥakīm 'Imāduddīn's Abhandlung über das Opium ist identisch mit Fon. Nr. 285. (= Mscr. Add. 19619 [Samuel Lee] III Brit. Mus.), sowie zweifellos mit Fon. Nr. 335 sub Ms. Codex CCCLXXX. Wien. Kat. Kraft, wo wahrscheinlich irrtümlich Tilonia st. Filūnija steht. Ein Succedaneentraktat nach demselben Schriftsteller wird bei Fon. Nr. 244 erwähnt. Zur Lebensgeschichte und den sonstigen Arbeiten des Ḥakīm 'Imāduddīn s. Fon. Nr. 38. 103. 167. 260. 283. 284(?). 291. S. 131 f.

18. Zu Nr. 108, XII. Die *Risāla fī ḥifẓ aṣ-ṣiḥḥa* ist nicht zu verwechseln mit dem gleichlautenden Fon. Nr. 83 von Šaiḫ Moḥ. b. abī Maǵd Naṣīr, noch auch mit dem — ebenfalls dem Ibn Sīnā zugeschriebenen — Fon. Nr. 76 oder gar mit Fon. 77, da in allen Fällen, soweit ersichtlich, äußere und innere Anordnung ganz verschieden ist.

19. Zu Nr. 110, IV, vgl. Fon. Nr. 45, wo Aly Jezzâr zu ben Ǵezlā zu verbessern ist.

20. Zu Nr. 114 vgl. Fon. Nr. 336. 337.

21. Zu Nr. 115 vgl. Fon. Nr. 344.

Alle diese Ausstellungen aber — wir wiederholen es — sind nicht im geringsten im Stande, den außerordentlich hohen Wert der vorliegenden Publikation als einer gewaltigen Bereicherung für den Geschichtsforscher der orientalischen Medizin herabzudrücken. Möge uns vielmehr die Freude beschieden sein, in Zukunft noch manche gleich ausgezeichnete Emanation aus der Feder des durch Geburt und Erziehung prädestinierten Herrn 'Aẓīmuddīn Aḥmad zu empfangen und ihn mehr und mehr ganz zu den Unsrigen zählen zu dürfen.

Ernst Seidel.

The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreshê; being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, including the latest additions and emendations, with the variants of the Curetonian Text, corroborations from many other MSS., and a list of quotations from ancient Authors. Edited by Agnes Smith Lewis. *With four Facsimiles.* London, Williams and Norgate. 1910. LXXVIII + 334 S. 25 shill.

Die Ausgabe des *Evangelion da-Mepharreshe* durch Burkitt ist durch das vorliegende Werk antiquiert. A. S. Lewis hat 1906 das Sinaikloster zum sechsten Male besucht und wiederum viele Stellen des Palimpsestes entziffert, die bis dahin als „unleserlich“ bezeichnet waren. Die Früchte dieser Reise sind zusammengestellt in dem Appendix I: Addenda and Corrigenda to the text of the Sinai MS. in Professor Burkitt's edition of the Evangelion-da Mepharreshe (S. 271—300). Eine Durchforschung der syrischen Kirchenväter nach Zitaten, die mit dem altsyrischen Text gegen die Pešiṭta übereinstimmen, lieferte Appendix II: List of quotations from syriac Fathers (S. 331—334). Dazu kam eine Vergleichung des Cod. sin. mit dem griechischen Text (welcher Ausgabe?), die lehrte, daß sin. besonders reich an Auslassungen sei; diese Auslassungen sind gesammelt in Appendix III: List of important omissions in the Sinai Palimpsest (S. XLVII—LXXVIII). Diesen Studien geht eine Einleitung voran (S. III—XIII), die kurz über die Entdeckung des Textes, seine Geschichte, seine Eigentümlichkeiten und seine Herkunft orientiert. Daran reihen sich: Notes on remarkable passages (S. XIV—XXXV) und eine Bibliographie (S. XXXVII—XLVI). So ist die Hälfte des vorliegenden Werkes mit Untersuchungen ausgefüllt, die des Dankes aller Evangelien-Forscher gewiß sind und für die Geschichte nicht nur des griechischen, sondern auch des syrischen Evangelien-Textes hervorragende Bedeutung haben. Den Wert des Appendix III vermag ich allerdings nicht einzusehen, obwohl sich Miss Lewis (S. VI) auf Autoritäten wie Rendel Harris und Friedrich Blaß beruft. „I shall be disappointed if, after a careful study of my list of omitted phrases, some readers are not struck by the fact, that the literary style of the several Evangelists is really improved by their absence“ (S. VII). Diese Hoffnung beruht auf einer Überschätzung des Textes, die man der glücklichen Entdeckerin gern zugute halten wird. Aber ebenso wichtig wie die Auslassungen sind die Auffüllungen, ja noch wichtiger; denn die Auffüllungen, die allerdings im sin. weniger zahlreich sind als im cur., erheben den Einfluß des Diatessarons über jeden Zweifel. In einer Mappe sind beigefügt Appendix IV: Changes in the English translation (durch Burkitt) which have been made necessary by the latest emendations in the Syriac text (S. I—XI); und ferner

Appendix V: Index to the Arabic Diatessaron (by the late Mr. E. F. Worman).

Hätte sich A. S. Lewis damit begnügt, so hätte sie ihr Werk vollauf geleistet. Aber sie tat noch ein opus supererogativum, indem sie den Text des sin. neu drucken ließ mit genauer Angabe der Seiten und Zeilen des Manuskripts; im Apparat sind die Abweichungen des cur. und die Übereinstimmungen mit anderen syrischen, griechischen und lateinischen Codices notiert. Diese Neuausgabe des sin. war nicht unbedingt notwendig und ist nur der eifersüchtigen Liebe entsprungen, mit der die Entdeckerin über ihrem Palimpseste wacht; die „Unterordnung“, die sich der sin. unter den cur. durch Burkitt gefallen lassen mußte, ist ihrem Herzen unerträglich gewesen (S. I). Das Buch wurde dadurch zwar im Preise verdoppelt oder gar verdreifacht, aber die Benutzung der Texte ist sehr viel bequemer gemacht, und darum hat die Herausgeberin auch in dieser Hinsicht Anspruch auf unseren besonderen Dank. Dieser Dank wird noch dadurch gesteigert, daß die Sorgfalt, die auf den Druck verwandt worden ist, geradezu mustergültig genannt werden darf. Die verschwindend wenigen Druckfehler, die sich hier und da finden, sind meist auf den ersten Blick erkennbar, wenn man nicht gar darüber hinwegliest. Die Abweichungen des cur. sind peinlich genau angemerkt und erwiesen sich fast überall, wo ich nachgeprüft habe, als zuverlässig. Dem zweiten Varianten-Apparat (Similia in aliis Codd.) kann ich das gleiche Lob nicht spenden; die Auswahl, die hier geboten wird, ist oft willkürlich und nicht immer richtig. Frl. Lewis hat zwar keine Vollständigkeit erstrebt, aber diese wäre wünschenswert gewesen. In der Auffassung einer Stelle gehen unsere Meinungen vielfach auseinander, da sie für andere Lesart hält, was oft nur freie Übersetzung ist, und umgekehrt. Wer des Syrischen mächtig ist, wird sich die Varianten jedesmal selbst zurechtlegen müssen. Hier läßt sich ein subjektives Urteil gar nicht vermeiden; aber auch wo objektive Fehler oder Versehen vorliegen, darf die Herausgeberin mit Recht das Wort für sich in Anspruch nehmen, das sie als Motto über Appendix I gesetzt hat: Chi non falla non fa. —

Ich vermeide, das zu wiederholen, was m. W. schon andere vor mir gesagt haben, und stelle einiges Allgemeine voran, um mein Urteil zu begründen: Versziffern, die an falscher Stelle eingerückt sind, führen irre Mt. 12, 23; 21, 45; Lk. 22, 60; auf S. 272 lies 8, 26 statt 8, 25; auf S. 274 lies 14, 22 f. statt 14, 23. Irrtümliche Varianten finden sich z. B. in dem Apparat zu Mrk. 9, 3; 10, 17; 10, 36; 13, 1; Lk. 2, 27 (irreführend); 21, 30; Joh. 4, 54; in Lk. 16, 24 sollte der pal. nicht fehlen unter den Zeugen usw. Offenkundige Druckfehler sind: Mrk. 16, 6 lies ܟܠ ܐܘܪܚ; Lk. 10, 13 im cur. lies ܒܟܠܝܢ; Lk. 19, 44 lies im sin. ܘܢܣܚܦܘܢܟܝ; Joh. 7, 10 Anm. b lies ܣܠܩ. Zu Joh. 1, 25 ܡܥܡܕܐ fehlt die immerhin

nicht gleichgültige Variante des cur. ܚܘܪܝܐ; Joh. 6, 19 Anm. c fehlt ein Minuszeichen (om. cur.!). Auffällig, aber wohl in der HS. begründet ist die defektive Schreibweise, die sich mehrfach findet Mrk. 10, 32 ܐܪܚܐ = ܐܘܪܚܐ; 11, 28 ܫܠܛܢܐ = ܫܘܠܛܢܐ; 12, 11 ܬܕܡܪܬܐ = ܬܕܡܘܪܬܐ; 13, 5 ܢܛܥܝܟܘܢ = ܢܛܥܝܟܘܢ; 14, 12 ܬܐܙܠ = ܬܐܙܘܠ; Lk. 2, 32 ܫܒܚܐ = ܫܘܒܚܐ.

Im einzelnen begnüge ich mich mit folgenden Bemerkungen, die den ursprünglichen Text wiederherstellen sollen, während die Herausgeberin nur die Lesung des MS. wiedergeben will: **Mt.** 8, 29 ist das sinnlose ܠܡܫܢܩܬܢ wohl aus ܠܡܫܢܩܘܬܢ entstellt; allerdings steht S. 272 ܠܡܫܢܩܬܢ. Wie liest die HS.? — 13, 5 ܕܡܡܠ „Untiefe" ist wohl jetzt richtig erkannt = διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος (om. γῆς). — 25, 17 statt ܐܬܬܪܘܚ ist mit peš. ܐܬܬܪܘܚ zu lesen. — 26, 60 ist wohl so zu verstehen: καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων + aber sie waren nicht imstande, es als wahr zu beweisen (οὐχ οἷοί τε ἦσαν ἀληθεύειν). — 27, 7 statt ܕܩܒܠ lies mit peš. ܠܩܒܠ. — 27, 20 statt ܐܦܝܣܘ lies ܐܦܝܣܘ. S. 275 steht zwar ein Stern vor dem Worte, dann ist aber die HS. hier verderbt. — **Mrk.** 1, 29 erwartet man entweder ἐξελθόντες ἦλθον oder ἐξελθὼν ἦλθεν, aber ἐξελθὼν ἦλθον ist unmöglich. Wegen des folgenden ܥܡܗ ܗܘܘ ist notwendig der Singular ܘܐܬܐ zu verbessern. — 4, 12 ܢܫܡܥܘܢ (allerdings nicht sicher) = ἄκουσιν statt ἀκούωσιν. Eine solche Lesart oder ein solches Mißverständnis war um so eher möglich, als sin. im Vorhergehenden βλέπωσιν καί nicht las. — 12, 38 ܒܐܣܛܘ̈ܐ = ἐν στοαῖς statt ἐν στολαῖς; ebenso teilweise der pal. und Lk. 20, 46 sin. cur. Es muß sich demnach doch wohl um eine alte griechische Lesart handeln. — 14, 7 hinter ܠܗܘܢ fehlt ein ܕܬܥܒܕ. — **Lk.** 2, 20 ܡܡܠܠܝܢ αἰνοῦντες, vielleicht nach peš. in ܡܗܠܠܝܢ zu verbessern, vielleicht aber auch richtig, da ܡܠܠ in den Oden Salomos häufiger „singen" bedeuten muß. — 2, 30 trotz der Übereinstimmung mit peš. ist ܚܢܢܟ doch wohl alter Schreibfehler für ܚܝܝܟ τὸ σωτήριόν σου. — 3, 13 statt ܬܬܒܥܘܢ lies wie in cur. ܬܬܒܥܘܢ. — 3, 27 statt ܒܪ ܫܠ ist wohl ܒܪ ܢܫܠ zu lesen. — 4, 18 statt ܘܐܫܕܪ lies ܘܐܫܕܪ (= ܘܠܫܕܪ) ἀποστεῖλαι. — 9, 11 statt ܚܠܡܐ lies ܚܫܠܐ wie im cur. — 10, 42 fehlt zu ܘܠܐ die Variante in cur. ܘܠܐ. — 16, 25 statt ܒܢܝ ist mit Burkitt ܒܪܝ zu lesen. — 18, 3 statt ܗܘܐ lies ܗܘܬ wie im cur. — 19, 42 statt ܫܠܡܐ lies

ܢܘܗܪܐ mit cur. — 20, 24 statt ܕܡܬܡܟܬܐ lies ܘܡܬܡܟܬܐ mit cur. — 21, 24 lies ܕܡܢܛܪܐ statt ܕܡܥܘܛܪܐ mit cur. — 24, 16 lies ܐܣܝܒ statt ܐܣܝܒܡ mit cur. — **Joh.** 3, 33 lies ܕܫܪܝܪܐ wie in cur. — 4, 35 ܘܚܙܘܢ ist trotz des Sternes auf S. 284 in ܘܚܙܘ zu verbessern mit cur. — 9, 2 ist ܕܗܢ wohl nicht zu streichen, sondern in ܗܢ zu verbessern. — 9, 34 für ܐܠܝܠ möchte man nach peš. ܐܝܠ vermuten. — 18, 18 ff. Ich würde nicht annehmen, daß v. 18b fehlt, sondern v. 25a, da die überlieferten syrischen Worte genau mit v. 18b übereinstimmen.

Hugo Greßmann.

Kleine Mitteilungen.

Zum Kitāb al-milal wal-niḥal des 'Abdalḳāhir al-Baġdādī (vgl. ZDMG. 65, S. 350, Z. 18 f.). — Die an angegebener Stelle auf Grund des betreffenden Handschriftenkatalogs ausgedrückte Erwartung, daß das genannte Buch in der Stambuler Handschrift, Bibliothek 'Āšir Efendī Nr. 555 erhalten sei, hat sich als trügerisch erwiesen: eine Erfahrung mehr von der Unzuverlässigkeit der Konstantinopeler Handschriftenkataloge, denen man sich nur mit äußerster Behutsamkeit anvertrauen darf. Auf meine Bitte war Herr Dr. E. Graefe während seines Aufenthaltes in Konstantinopel, September 1911, so gefällig, die erwähnte Handschrift an Ort und Stelle aufzusuchen und mir näher zu beschreiben. Von ihm erhielt ich nun s. Z. die folgenden Mitteilungen:[1])

Dem Text des Buches geht folgende Notiz voran: كتاب الملل والنحل، صنّف جماعة منهم ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى توفى سنة ٤٢٩ وابو المظفر طاهر بن محمّد الاسفراييني والقاضى ابو بكر الباقلانى وابو محمّد علىّ بن احمد المعروف بابن حزم الظاهرىّ وهو هذا المجلّد وابو الفتح الامام محمّد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ الى غير ذلك، من كشف الظنون، نقلناه حين تجمّل بوصله الى دار الكتب المولى الاعزّ الهمام الفاضل الاديب الفهام رئيس الكتّاب والاقلام الحاج مصطفى افندى لحفوف بعوارف الملك المنعام ابقاه الله والقلام (والاقلام l.) مترنّمة على افنان بنانه والزبر مزيّنة بمدائح قدره وشأنه حامدًا حمد شاكره على احسان (so) التام ومصلّيا على حبيبه المصطفى عليه الصلوة والسلام، فى شهر ربيع الاوّل سنة ١١٦٠

1) Einige diakritische Punkte sind von mir hinzugefügt resp. berichtigt.

Schon aus dieser Notiz ist klar ersichtlich, daß die Handschrift nichts anderes als das Kitāb al-milal wal-niḥal des Ibn Ḥazm (وهو عدّة المجلد) enthält und die im Jahre 1160 d. H. veranstaltete Kopie eines Exemplares ist, das der Chef der Staatskanzlei (?) 5 Muṣṭafā Efendi der Bibliothek zur Verfügung stellte. Der Verfasser des Katalogs hat nicht über die ersten Worte der Notiz hinausgeblickt, in der nach H. Ch. (I, 115, Nr. 12893) zur Orientierung der Leser eine bibliographische Übersicht über die Milal-Literatur gegeben ist, deren erste Stelle ʿAbdalkāhir einnimmt. Der eil- 10 fertige Katalogmacher hat nun gleich diesen als Verfasser eingesetzt. Davor hätte ihn auch ein Blick auf die ersten Zeilen des Buches selbst beschützen können (nach Basmalah und Eulogie): قال الشيخ الامام الاوحد الحافظ العلم نصر الدين ابو محمد على بن احمد ابن سعيد بن حزم رحمه الله.

15 Dem entsprechen auch die mir von Herrn Dr. Graefe mitgeteilten Exzerpte. Jedenfalls ist es interessant, daß in Stambul im Jahre 1747 von diesem verpönten, sozusagen auf den Index gesetzten Buche eine Kopie angefertigt worden ist. Diese ist nun zusammen mit der jetzt der Yale-University in New Haven 20 gehörigen, früher Landberg'schen Handschrift (vgl. I. Friedländer, Heterodoxies of the Shiites I, 24, JAOS. XXVIII, 24) dem handschriftlichen Apparat für das Werk des Ibn Ḥazm (Brockelmann I, 401) hinzuzufügen.

I. Goldziher.

Zum Wesen der altsemitischen Schrift. — Als ich 25 in meiner Schrift *Über den Ursprung des Kanaanäischen Alphabets* betonte, daß man die altsemitische Schrift mit Unrecht als Alphabet bezeichne, daß sie im Grunde vielmehr noch Silbenschrift sei (vgl. Brockelmann, Grundriß d. Vrgl. Gramm., 1. Bd. § 34), wußte ich nicht, daß andere bereits früher dieselbe Anschauung gewonnen 30 hatten. Besonders Wimmer, Die Runenschrift (deutsch von Holthausen), S. 31 äußert sich ganz in diesem Sinne. Vgl. weiter Berger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité, S. 137; Deecke in Baumeister's Denkmälern, Bd. 1, S. 50[b]; auch Brücke, Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute[2], S. 136.

35 F. Praetorius.

Zur Katze mit der Kerze. — Zur Episode der Katze mit der Kerze, die in Wilhelm Weyh's Artikel „Zur Geschichte der Siebenschläferlegende" (ZDMG. 65, 289 ff.) außerhalb jener Legendenvarianten nur aus Stück VI meiner „Märchen der Berbern von 40 Tamazratt in Südtunisien" belegt wird (S. 299, Note 1 des Artikels),

bringt die neueste Arbeit des ausgezeichneten französischen Folkloristen Emmanuel Cosquin „Le conte du chat et de la chandelle dans l'Europe du Moyen Âge et en Orient" (Extrait de la „Romania", tome XL, livraison de juillet et octobre 1911. Paris, H. Champion, 1912. [Separat-Ausgabe]) reiche Parallelen. Hans Stumme. 5

Zu ZDMG. 65, 285, sowie 619 f. („Wohlgeruch des Prophetengrabes" und „Süßduftender Tod"). — A modern parallel is given by Jaussen in "Mission Archéologique en Arabie (Mars-Mai 1907) de Jérusalem au Hedjaz, Médâin-Saleh par Jaussen et Savignac" (= Public. de la Société des 10 Fouilles Archéologiques), Paris 1909, p. 471 (note 1): Pilgrims to the tomb of Aaron (Néby Haroun) at Petra relate that when they visit the sanctuary "chaque pèlerin porte un flambeau avec lui, mais la lumière du néby enveloppe tous les Fidèles présents d'une clarté verte, en même temps qu'une forte odeur de musc imprègne 15 tous les vêtements". — Among Christians also the "odor of sanctity" seems to have been more than a figure of speech, for I have read somewhere that the explorers of the Roman Catacombs distinguished the graves of the martyrs from those of others by the fragrance which emated from the former. 20

Henry Preserved Smith.

(Hierzu verweise ich nun namentlich noch auf ZDMG. 65, S. 787 [Text u. Anm.]; auch kann ich mir nicht versagen, auf mir besonders aus maltesischen Legenden bekannte „formelhafte Schlüsse" hinzuweisen, wie etwa: „Ein himmlischer Duft stieg her- 25 nieder, und alles verlor sich in Nichts", „Ein guter Geruch verbreitete sich, und die Geschichte ist aus" u. ä., — s. hierüber Bd. II, S. 116 von „Maltesische Märchen und Schwänke" von B. Ilg, Leipzig 1906. — Hans Stumme.)

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Festschrift Vilhelm Thomsen zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres am 25. Januar 1912 dargebracht von seinen Freunden und Verehrern. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912. VIII + 236 S. M. 10.—.

**Carl v. Orelli.* — Allgemeine Religionsgeschichte von Conrad von Orelli. 2. Auflage in 2 Bänden. Des I. Bandes 2., 3., 4., 5. Lieferung (womit Band I, zu VIII + 420 Seiten, komplett ist). Bonn, A. Marcus & E. Webers Verlag 1911. (Auch Lieferung 1 — vgl. ZDMG. 65, 393 u. 871 — ist jetzt vergeben.)

L. Franchet. — Céramique primitive (Introduction à l'étude de la technologie). Leçons professées à l'École d'Anthropologie en 1911. Par L. Franchet. Avec 26 figures. Paris, Paul Geuthner, 1911. 160 S.

Hermann Weinheimer. — Hebräer und Israeliten. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Bezeichnung ʿIbrim und ihre Folgerungen auf die Beziehungen Israels zu Aegypten und auf die Einwanderung der Israeliten in Kanaan. (Tübinger Dissertation.) Von Hermann Weinheimer. Tübingen, Druck von H. Laupp jr., 1912. III + 74 S.

S. Horovitz. — Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung für das Jahr 1911. Voran geht: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft IV: Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud. Von Dr. S. Horovitz. Breslau 1912. Paginiert S. 211—286 + 17 S.

R. H. Conolly. — Corpus scriptorum Christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Syri. Textus. Series secunda. Tomus XCI: Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Edidit R. H. Connolly O. S. B. I. Parisiis: C. Poussielgue; Lipsiae: O. Harrassowitz, 1911. 241 S. M. 12. 80.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

Addaï Scher — Pierre Dib. – Histoire nestorienne (Chronique de Sért). Première partie, II. Texte arabe publié par Mgr Addaï Scher. Traduit par M. l'Abbé Pierre Dib. (= Patrologia orientalis. Tome V, fasc. 2.) Paris: Firmin-Didot et Cie (für Deutschland, Österreich und Ungarn: D. Herder in Freiburg i. B.). Paginiert: 217—344. (Mit „Première partie" des Werkes ZDMG. 61, S. 761, Z. 23 und mit der nackten Titelfassung ZDMG. 65, S. 871 ist „Première partie, I" gemeint gewesen. Jenes Heft ist vergeben.)

William Muir. – The Life of Mohammad from original sources by Sir William Muir. A new and revised edition by T. H. Weir, B. D., M. R. A. S. Lecturer in Arabic in the University of Glasgow. Edinburgh: John Grant, 1912. CXIX + 556 S. Geb. 10 shill. 6 d.

**D. S. Margoliouth.* – The Irshád al-aríb ilá ma'rifat al-adíb or Dictionary of Learned Men of Yáqút. Edited by D. S. Margoliouth. Vol. V. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. VI, 5.] Leyden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1911. XII + ٥٧٠ S. (Die Teile III, 2 und IV erscheinen zunächst nicht; vgl. ZDMG. 65, S. 811, Z. 30.)

A.-L.-M. Nicolas. – Seyyed Ali Mohammed, dit le Bab. Le Béyan Persan traduit du Persan par A.-L.-M. Nicolas, Consul de France à Tauris. Tome I. Paris, Paul Geuthner, 1911. XXII + 148 S. 8°.

A. L. M. Nicolas. – Le Chéikhisme. Par A. L. M. Nicolas. Fascicule III: Doctrine. 69 S. Paris, Ernest Leroux, 1911. (Extrait de la Revue du Monde Musulman.)

A.-L.-M. Nicolas. – Essai sur le Chéikhisme. IV. La science de Dieu. Par A.-L.-M. Nicolas, Consul de France à Tauris. Paris, Paul Geuthner, 1911. LII + 97 S. 8°.

Rustamji Nasarvanji Munshi. – The History of the Kutb Minar (Delhi). Being an inquiry into its origin, its authorship, its appellation and the motives that led to its erection, from the testimony of the Mohmedan Chroniclers and the inscriptions on the Minar. By Rustamji Nasarvanji Munshi. Bombay 1911. (Printed at the "Fort Printing Press") 4 + VII + 94 S. kl. 8°. Gebunden; mit dem Bilde des Turmes in Golddruck auf der Vorderseite. M. 4.50.

S. Krishnaswami Aiyangar. – Ancient India. By S. Krishnaswami Aiyangar, M. A. With an Introduction by Vincent A. Smith. London: Luzac & Co., Madras: S. P. C. K. Depository, Vepery, 1911. XIV + 451 S.

George A. Grierson. – A Manual of the Kāshmīrī Language comprising Grammar, Phrase-book, and Vocabulary. By George A. Grierson, C. I. E. Vol. I: Grammar and Phrase-book. 160 S.; Vol. II: Kāshmīrī-English Vocabulary. 211 S. 8°. Oxford, At The Clarendon Press, 1911. Preis für beide (in Leder gebundene) Bände zusammen 12 Shill.

Jarl Charpentier. – Uppsala Universitets Årsskrift 1911. Filosofi, Språkvetenskap och Historiska Vetenskaper. 2: Kleine Beiträge zur iranischen Mythologie von Jarl Charpentier. Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln. III + 84 S.

F. Blochet. – Djami el-Tévarikh. Histoire générale du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani. Histoire des Mongols éditée par E. Blochet. Tome II, contenant l'histoire des Empereurs mongols successeurs de Tchinkkhiz Khagan. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Volume XVIII.] Leyden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1911. 76 + ٦٧٧ S. In 2 Exemplaren eingeliefert. (Auch die „Introduction" des Werkes — s. ZDMG. 64, 268 — ist noch zu vergeben.)

Chen Huan-Chang, Ph. D. – The Economic Principles of Confucius and his School. By Chen Huan-Chang, Ph. D. 2 Bände von XV + 362 Seiten und 394 Seiten. [= Studies in History, Economics and Public Law. Edited

by the Faculty of Political Science of Columbia University. Vol. XLIV u. XLV. Whole Number 111 and 113.] New York, Columbia University (Longmans, Green & Co.; London: P. S. King & Son), 1911. 5 Dollars (geb : 6 Dollars).

*E. *Destaing.* – Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous par E. Destaing, Directeur de la Medersa d'Alger. Tome II (Contes XLII—XCIX). Paris, Ernest Leroux, 1912. 322 S. (= Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. Bulletin de Correspondance africaine, Tome XXXV.)

*Dr. *Provotelle.* – Étude sur la Tamazir't ou Zenatia de Qalaât es-Sened (Tunisie) par le Dr. Provotelle (de Gafsa). Paris, Leroux, 1911. IV + 135 S. (= Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. Bulletin de Correspondance africaine. Tome XLVI.)

*S. *Biarnay.* – Étude sur le dialecte des Bet't'ioua du Vieil-Arzeu par S. Biarnay. Alger, Adolphe Jourdan, 1911. (Extrait de la Revue Africaine Nos 277—282.) 261 S.

Mitteilung der Redaktion.

Nach den für die Redaktion der ZDMG. geltenden Bestimmungen hat das II. Heft der Zeitschrift jeweilig am 10. Juni zur Versendung zu gelangen. Dies schließt eine Annahme von Manuskript für jenes Heft nach dem 20. Mai aus, bedingt aber zugleich, daß Manuskript für das I. Heft nicht wohl viel später als bis zum 20. Februar angenommen werden kann. Für diejenigen Mitarbeiter, welche einen der Wissenschaftlichen Jahresberichte des jeweiligen Vorjahres liefern wollen, ist aber der 20. Februar in der Regel ein zu früher Termin. Aus diesem Grunde sollen die Wissenschaftlichen Jahresberichte von nun an allemal im II. Hefte erscheinen.

Abgeschlossen am 18. März 1912.

Tammūz bei den Ḥarrānern.

Von **Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.**

Ein Teil der Bewohner Ḥarrāns hatte unter dem angenommenen Namen der Ṣābier noch unter den Chalifen sein altes Heidentum bewahrt, das auf die babylonisch-assyrische Religion zurückging und wohl auch auf davon unabhängigen altaramäischen Glauben. Daß zu den von den spätern Ḥarrānern verehrten Gottheiten auch der babylonische Tammūz gehörte, wissen wir durch Angaben En-Nedīm's im Fihrist (wo *Ta'ūz* entstanden aus *Tawūz* für *Tamūz*, mit Übergang des *m* in *w*) und aus der „Nabatäischen Landwirtschaft" des Ibn Waḥschijja. Aus diesem Buche sind nach ausdrücklicher Verweisung geschöpft Mitteilungen über den Tammūz der Ḥarrāner bei El-Maḳrīzī. Die Angaben dieser drei Autoren beziehen sich alle auf das Trauerfest für Tammūz und seine Veranlassung durch den Tod des Tammūz (s. hierüber mein Buch „Adonis und Esmun" S. 111 ff.).

Zu diesen Aussagen kommen zwei weitere hinzu, wo die überlieferte Schreibung *Tamūrā* (تمورا) offenbar zu verbessern ist in *Tamūzā* (تموزا). Daß diese Korrektur notwendig ist, ist bisher — soviel mir bekannt — noch nicht geltend gemacht worden. Ich erlaube mir, im folgenden diese kleine, an sich nicht bedeutsame Beobachtung zu begründen. Sie erweitert immerhin unsere Kenntnis der nicht uninteressanten Erscheinung des in Ḥarrān konservierten Heidentums. Außerdem liefert die eine der beiden Aussagen einen Beitrag zur Geschichte der Mythenwanderung, und vielleicht kann die andere einiges Licht rückwärts werfen auf altbabylonischen Mythos und Kult.

1.

Der melchitische Patriarch von Alexandrien Eutychius (Sa'īd ibn Biṭrīḳ), gest. 940 n. Chr., gibt in seinen Annalen folgendes an für die Zeit Abraham's und des Königs „im Orient" كورش, doch wohl = „Cyrus"[1]) (ed. Pococke I, S. 73; Chwolson, Ssabier II,

1) Die syrische „Schatzhöhle" (s. deren Parallelstelle unten S. 172 f.) hat dafür ܩܘܡܪܘܣ, arabische Version كومروس.

S. 507 f.): damals habe die Königin Ḥājabab (Pococke „Chayebab" neben خابيب[1]), die Gemahlin des Priesters Sīn (سين) und Erbauerin von Nisibis und Ruhā (Edessa), in Ḥarrān einen großen Tempel errichtet und darin ein goldenes Götzenbild aufgestellt, das
5 sie Sīn genannt habe. Nach ihrem Befehl, dies Bild zu verehren, hätten die Bewohner von Ḥarrān sich 50 Jahre lang gerichtet. Darauf aber, als Ba'al-samīn, König von 'Irāḳ (Babylonien), in Liebe entbrannt war zu Talbīn (تلبين), der Gattin des Tamūrā (تمورا), des Königs von Mauṣil (Ninive), floh sie vor ihm und warf Feuer
10 in Ḥarrān hinein, so daß es verbrannte zugleich mit dem Tempel und dem Idol[2]).

Daß hier تلبين korrumpiert ist aus بلتين, d. i. die babylonische Göttin *Βῆλτις* (Abydenus bei Eusebius, Praep. IX, 41, p. 456 d, ed. Gifford I, S. 568; Hesychius *Βῆλθης* s. v.[3]), zu sprechen „Belthis"),
15 Bēlit, hat schon Chwolson (Ssabier II, S. 817) gesehen. Ebenso evident ist, daß der Name des Königs von Ninive in تموزا zu ändern ist[4]). Dies geht daraus hervor, daß dieselbe Geschichte in kürzerer Fassung und mit einer Variation in der syrischen „Schatzhöhle" erzählt wird mit dem Namen Tamūzā (ܬܡܘܙܐ) für den
20 Gemahl der Beltīn (ed. Bezold S. 154 ff., Übersetzung S. 37): „Und Beltīn[5]) wurde dem Tammūz (ܬܡܘܙܐ) gegeben, und da Be'el-šemīn

1) Auch Hottinger, Smegma orientale 1658, S. 323: خابيب. Offenbar derselbe Name, der in der „Schatzhöhle" lautet ܚܪܢܝܬ, Ḥaranīt, arabische Version حرنيت. Gregorius el-Makīn hat die Namensform حرانيب (Chwolson: Herātib; Hottinger S. 324: جرابيب), wofür zu lesen sein wird حرانيت, übereinstimmend mit der „Schatzhöhle". Diese Namensform ist gewiß die richtige; man nannte die Herrin von Ḥarrān „die Ḥarrānerin".

2) Dieselben Angaben mit einigen Variationen und mit Auslassung der Geschichte von Baltīn, Tamūrā und Ba'al-samīn, aber mit dem Bericht vom Brande des Tempels und Ḥarrāns, hat auch Gregorius el-Makīn (gest. 1273 n. Chr.) bei Chwolson, Ssabier II, S. 509 f., der sie wahrscheinlich dem Eutychius entnahm.

3) Handschrift: . . . *Δάκωνες ἥλθης, ἡ Ἥρα. ἡ Ἀφροδίτη.* Die Emendation kann nicht zweifelhaft sein.

4) Auf die Form تمورا statt تموزا konnte man wie durch bloßen Schreibfehler so auch dadurch verfallen, daß in den Erzählungen von der Begründung der Religion der Ṣābier ein persischer König طيمورث oder طخمورث (letztere Form bei Eutychius, Ann. I, S. 62) eine Rolle spielt; s. Chwolson, a. a. O., I, S. 781.

5) Bezold schreibt „Baltīn". Prof. Nöldeke hat mir einmal mitgeteilt: „Für ܒܠܬܝ scheint die richtige Aussprache zu sein *Bēlath*, mit stummem ܝ am Ende. Auf alle Fälle ist ē der erste Vokal. Es liegt eben das babylonische בֵּל zugrunde." Zu *Bēlath* kann ich mich angesichts von ܒܠܬܝܢ und *Βῆλτις*,

sie liebte, floh Tammūz vor ihm, und sie legte Feuer an, und Ḥarrān verbrannte". Der Fliehende ist hier Tammūz, während bei Eutychius Baltīn flieht. Die Erzählung ist aber an beiden Stellen aus derselben Quelle geschöpft; denn auch das in der „Schatzhöhle" unmittelbar dem eben angeführten Passus Voranstehende berührt sich trotz einiger Variationen aufs engste mit den Angaben des Eutychius. Es lautet: „Und im fünfzigsten Jahre des Regu (ܐܪܥܘ) stieg Nimrod herauf und baute Nisibis und Edessa. Und Ḥarrān, welches Edessa ist, umgab er mit der Mauer der Ḥaranīt, des Weibes des Sīn[1]), des Priesters des Berges, und die Einwohner von Ḥarrān errichteten dem Sīn[2]) ein Bildnis und beteten es an."

Die „Schatzhöhle" scheint etwa dem 6. Jahrhundert anzugehören (Bezold, Übersetzung S. X). Eutychius hat aber doch wohl kaum seine Angaben der „Schatzhöhle" entnommen sondern wahrscheinlich aus einer andern Quelle, da unter den kleinen Abweichungen seiner Erzählung von der „Schatzhöhle" die oben schon hervorgehobene von der Flucht, wie weiterhin besprochen werden soll, die ältere Form zu sein scheint. Sicher aber hat Eutychius direkt oder indirekt aus einer syrischen Quelle geschöpft. Das zeigt die Schreibung تموزا (تمورا), deren Endung nur aus dem syrischen ܬܡܘܙܐ zu verstehn ist. Sie entspricht keiner assyrischen Form des Namens, und er wird bei den Arabern sonst تموز (so El-Makrīzī) oder تموزى (so Ibn Waḥschijja) geschrieben (s. Adonis u. E., S. 112). Schwerlich hat Eutychius die 50 Jahre des Kultus des Sīn, von denen die „Schatzhöhle" nicht redet, willkürlich hinzugefügt. Sie beruhen gewiß auf irgend einer Tradition über den Kult des Sin zu Ḥarrān oder auch auf einer Kombination verschiedener Daten.

بلتى und بلثى nicht entschließen. Aber das *ē* wird zu akzeptieren sein. Freilich könnte auf eine syrische Aussprache *balti* mit *a* das griechische *Βααλτίς* (bei Philo Byblius, ed. C. Müller S. 569, fr. 2,25) für die Göttin von Byblos von Einfluß gewesen sein; aber bei den spätern Griechen und den Lateinern hat die babylonische Aussprache *Βῆλος*, Bel, auch für den phönizischen Gottesnamen die ältere *Βάαλ* (so LXX) verdrängt. Die Syrer dachten bei der ܒܠܬܝ, wie die Schreibung ohne ܥ (ע) zeigt, nicht an phönizisches בעלת sondern an babylonisches *bēlit*.

1) Lies ܕܣܝܢ mit B, nicht ܕܣܢ (so Bezold: Dasan).

2) Lies ܠܣܝܢ mit B, nicht ܠܕܣܢ (so Bezold, der es streicht). Das ܠܗ vor ܨܠܡܐ wird entweder durch ܠܣܝܢ wieder aufgenommen oder ist zu streichen. Daß die Lesart „Sīn" die richtige ist, ergibt sich deutlich nicht nur aus der Parallelstelle bei Eutychius sondern auch daraus, daß der „Dasan" oder „Sīn" der „Schatzhöhle", ebenso wie bei Eutychius der „Sīn", bezeichnet wird als „Priester des Berges", was eine Anspielung auf den Berg Sinai sein wird.

Sin trug als der in Ḥarrān verehrte bei den Assyrern den Namen Bēl-ḫarān, aramäisch בעל־חרן „Herr von Ḥarrān". So viel ich weiß, ist der Kult des Sin zu Ḥarrān nicht früher bezeugt als in der Angabe Nabuna'id's, daß er Eḫulḫul, den Tempel des Sin zu Ḥarrān, wieder aufgebaut habe „auf dem Grundstein des Aŝurbanipal, des Königs von Assyrien, welcher den Grundstein des Salmanassar, des Sohns Aŝurnaṣirpal's, gefunden hatte" (großer Zylinder aus Abū-Habba, C. I, 46 ff., II, 1 ff., KB. III, 2, S. 98 ff.). Ob Salmanassar II (860—825) den Tempel neu gebaut oder nur restauriert hat, läßt sich nicht ersehen[1]). In einer Inschrift des assyrischen Königs Aŝur-nirari (755—745) wird der Gott Sin bezeichnet als „der große Herr (*bilu rabu-u*), der in Ḥarrān wohnt" (Peiser, Mitteilungen d. Vorderasiat. Ges. 1898, S. 231 [5]). Es muß bis jetzt unentschieden bleiben, ob der Kult des Mondgottes zu Ḥarrān altaramäischer Religion angehörte oder erst von den Assyrern importiert war. War ersteres der Fall, so trug der Gott vielleicht ursprünglich den altaramäischen Namen des Mondgottes שהר. Ob auch der Name Sin altaramäisch ist oder aus Babylonien stammt, kann hier dahingestellt bleiben. Die Gottesbezeichnung Bēl-ḫarān ist häufig in assyrischen Personennamen seit der Zeit Sanherib's (KAT [3], S. 363); die, soviel ich sehe, älteste Bezeugung ist die des Eponymen für das Jahr 741: Bēl-ḫarān-bēl-uṣur „Herr von Ḥarrān, schirme den Herrn" (Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, S. 355). Aber schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts finden wir in der Inschrift zu einer Reliefdarstellung des Königs Barrekub von Sam'al den בעל־חרן, d. i. nach dem beigegebenen Symbol der vollen Scheibe und der Sichel den Mondgott Sin von Ḥarrān, nach dem Reiche Sam'al übertragen (Sachau, Baal-Ḥarrân in einer Altaramäischen Inschrift: Sitzungsber. Berl. Akad. 1895, VIII, S. 119 ff.). Wenn auch vielleicht die Übertragung erst damals vollzogen wurde, so muß doch der Kult des Sin in der Stadt Ḥarrān schon lange bestanden haben, als dieser Gott schlechthin der „Herr von Ḥarrān" genannt werden konnte.

Welches Ereignis bei Eutychius der Angabe von der Zerstörung des Sin-Tempels durch Feuer zugrunde liegt, ist schwer zu sagen. Von einer Zerstörung der Stadt Ḥarrān und des Tempels scheint nichts bekannt zu sein vor dem Bericht Nabuna'id's (556—539): „Î-ḫul-ḫul, den Tempel Sin's, der in Ḥarrān (belegen ist), darinnen seit ewigen Tagen Sin, der große Herr, als einem Wohnsitz seiner Herzensfreude wohnte, — über die Stadt und jenen Tempel ergrimmte er in seinem Herzen und ließ den Scythen (*Umman-man-da*) herbeiziehen und vernichtete jenen Tempel und ließ ihn zu Ruinen vergehn" (groß. Zyl. aus Abū-Habba, C. I, 8 ff., KB. III, 2, S. 96 ff.). Was sich Eutychius oder seine Quelle gedacht hat bei den 50 Jahren,

1) Vgl. A. Mez, Geschichte der Stadt Ḥarrān (Straßburger Dissertation), 1892, S. 27 f.

die der Kult des Sin zu Ḥarrān bis auf die Zerstörung des Tempels bestanden haben soll, läßt sich kaum vermuten. Die chronologischen Angaben in der Darstellung bei Eutychius sind überaus verworren, wie aus jener Voraussetzung der Gleichzeitigkeit von Abraham und Cyrus hervorgeht. Deshalb wäre wohl möglich, daß der Bericht von dem Brande Ḥarrāns und seines Sin-Tempels sich auf eine ganz späte Zerstörung der Stadt, vielleicht auch eines spätern Tempels bezieht, oder daß die Vernichtung des Tempels hinzugedichtet ist. Kult des Mondes unter dem Namen Sin blieb in Ḥarrān bis in späte Zeit bestehn. Jakob von Sarūg (geb. 451 n. Chr.) erwähnt den Sīn als eine der Hauptgottheiten von Ḥarrān (ZDMG. 29, S. 110, 52; 131). Noch die „Ṣābier" in Ḥarrān verehrten den Mond unter diesem Namen mit Opfern (En-Nedīm ed. Flügel S. 321, 29; 325, 5; Chwolson, Ssabier II, S. 22. 37), und bei einem gewissen Baba, den die Ḥarrāner des Mittelalters als Propheten ansahen — er lebte vielleicht erst nach Muḥammed — heißt Ḥarrān „die Stadt des Sīn" (Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, S. 13)[1]. Mondkult läßt sich in Ḥarrān beobachten bis zum Jahre 1033 n. Chr., wo der Mondtempel der Ṣābier ihnen genommen wurde[2].

1) Vgl. überhaupt Pognon, a. a. O., S. 12 ff., auch meinen Artikel „Mond" in Hauck's Real-Encyklopädie f. P. Th.³, XIII, S. 346 f.

2) Dimiškī (gest. 1327 n. Chr.) redet von dem Mondtempel zu Ḥarrān und dessen Zerstörung (Chwolson II, S. 397; vgl. I, S. 405 f., 666 f.). Nach mehreren Handschriften erfolgte die Zerstörung durch die Tataren (التتار, so liest Chwolson), nach einer aber durch Feuer (النار). Eine Zerstörung durch die Tataren wäre anzusetzen im 13. Jahrhundert, wo es nach andern Nachrichten einen heidnischen Kult der Ḥarrāner nicht mehr gab. Wahrscheinlich ist zu lesen النار, und dann ist wohl ein viel früheres Ereignis gemeint, gewiß auf Grund der selben Tradition von einer Zerstörung durch Feuer, welche in der „Schatzhöhle" und bei Eutychius vorliegt. Soviel ich sehe, ist von einer Zerstörung oder Eroberung des Mondtempels in Ḥarrān nach dem Scytheneinfall, von dem Nabuna'id redet, nichts bekannt bis auf eine Eroberung des Tempels durch die „'Aliden" oder „Ägypter" im Jahre 1033 n. Chr. (s. darüber Chwolson I, S. 666 f.), die für die Angabe in der „Schatzhöhle" und bei Eutychius nicht in Betracht kommt. Es wäre danach denkbar, daß ihre Darstellung sich auf jene alter Zeit angehörende Zerstörung durch die Scythen bezieht. Daß die „Schatzhöhle" und Eutychius, aus denen weiter Dimiškī seine Nachricht überkommen haben kann, noch eine Tradition besaßen über dies so weit zurückliegende Ereignis, ist nicht unmöglich. Eine andere erstaunlich langlebende Tradition über einen in einer assyrischen Inschrift bezeugten Vorfall ist bei Pseudo-Melito nachweisbar, nämlich die Erinnerung an die von Aššurbanipal berichtete Entführung des Bildes der Nanā (s. meinen Artikel „Nanaia" in Hauck's Real-Encyklopädie f. P. Th.³, XIII, S. 637, 4 ff.), und noch Bar Kōnī hat offenbar dasselbe Ereignis im Sinne bei der Bemerkung (Scholien, Buch 12) über Nanai (ܢܢܝ), die „Tochter eines der Beherrscher von Elam": „Elle fut emmenée en captivité par les Chaldéens qui tuèrent son fils" (Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Partie II, Paris 1899, S. 157. 231). Daraus, daß Bar Kōnī die Chaldäer (ܟܠܕܝܐ) nennt, während Pseudo-Melito nur von „Feinden" redet, welche die Nanai aus Elam gefangen fortschleppten, kann vielleicht ge-

Obgleich die Angaben der „Schatzhöhle" und des Eutychius über das Vorhandensein eines Sin-Tempels in Ḥarrân auf richtiger Tradition beruhen, geht das von dem Tamûrâ oder Tamûzâ Erzählte doch wohl nur in diesem Namen auf alte einheimische Überlieferung zurück; der Inhalt der Erzählung ist schwerlich alt. Von einem Kultus des Tammûz in der Stadt Ḥarrân wissen wir aus der assyrischen Periode nichts. Er muß aber nach den Angaben En-Nedîm's und Ibn Waḥschijja's irgendwann aus Assyrien oder Babylonien dorthin übertragen worden sein. Die Schreibung des Namens mit *z* in der „Schatzhöhle" ergibt sich zweifellos als die richtige daraus, daß die Geschichte von den Ehewirren deutlich dem entspricht, was nach der syrischen Apologie, die den Namen des Melito trägt, und nach den Glossen des Nestorianers Theodor Bar Kônî von Tammûz und Belti erzählt wurde.

Die Erzählung bei Pseudo-Melito, der vielleicht der Zeit Caracalla's angehört, lautet mit Auslassung dessen, was für unsere Vergleichung ohne Interesse ist (Corp. apologetarum ed. Otto IX, S. 504 f. 426): „Die Phönizier verehrten Belti, die Königin von Cypern, weil sie den Tammûz liebte, den Sohn des Kûtar, des Königs der Phönizier. Und sie verließ ihr Königreich und wohnte zu Gebal, einer Festung der Phönizier . . . Und weil sie vor Tammûz den Ares geliebt und mit ihm Ehebruch begangen und ihr Gatte Hephästos sie überrascht hatte und eifersüchtig auf ihn geworden war, [kam er und] tötete er den Tammûz auf dem Berge Libanon, als er Jagd auf Wildschweine machte. Von dieser Zeit an blieb Belti zu Gebal und starb in der Stadt Aphaka, wo Tammûz begraben war."[1]) Theodor Bar Kônî, der wahrscheinlich dem 8. Jahrhundert zuzuweisen ist[2]), hat seinen parallelen Bericht zweifellos aus einem alten Apologeten geschöpft, aber nicht aus Pseudo-Melito, da er einige selbständige Züge bietet, die nicht alle frei erfunden sind (vgl. Adonis u. E., S. 75 f.). Sein Bericht lautet mit Auslassung einer Stelle, die sich nicht auf die Geschichte des Tammûz bezieht (ed. Addai Scher im Corp. script. christian. oriental., Scriptores Syri, Textus, Series secunda, t. LXV, S. 312 f.): „Dieser Tammûz war, sagt man, ein Hirt und liebte ein Weib, das wegen seiner Schönheit berühmt und gefeiert war. Sie war von der Insel Cypern und hieß Belti, ihr Vater Herakles, ihre Mutter Arnîs (?)[3]) und

schlossen werden, daß Bar Kônî nicht von Pseudo-Melito abhängig ist, wie er es jedenfalls in seinen Angaben über Tammûz nicht ist (s. oben S. 176). Was er mit der Tötung des Sohnes meint, weiß ich nicht.

1) Siehe dazu Adonis u. E., S. 74 ff. 528.

2) Siehe über die Zeit des Theodor Bar Kônî: Pognon, Inscriptions mandaïtes, S. 105 f.

3) Vielleicht ist ܐܪܢܝܣ (Variante ܐܪܢܝܘܣ) der selbe Name, den Bar Kônî an anderer Stelle in der Form ܐܪܢܛ anführt (Scholien, Buch 12, bei Pognon, a. a. O., S. 155). Er nennt dort Arnaṭ und Afrôdîṭ als Feen im

ihr Gatte Hephästos. Sie floh mit Tammūz, ihrem Geliebten, in die Libanonberge. Eben sie nannte man auch Estra [Astarte, Planet Venus]; denn ihrer Verderbtheit wegen hatte ihr Vater ihr diesen Namen gegeben. Ihr Vater beweinte sie sieben Tage im Monat Tebet [Januar] . . . Hephästos, ihr Gatte, verfolgte sie in die Libanonberge. Tammūz begegnete ihm und tötete ihn; aber auch er starb, zerrissen von einem Eber. Jene Buhlerin aber starb wegen der Liebe, die sie für Tammūz empfand, aus Schmerz über seinem Leichnam. Ihr Vater veranstaltete, als er ihren Tod erfuhr, eine Trauerfeier im Monat Tammūz, und auch die Eltern des Tammūz beweinten diesen." Dieselbe Geschichte findet sich auch noch bei dem syrischen Lexikographen Bar Bahlūl im 10. Jahrhundert (s. v. ܬܡܘܙܐ, ed. Duval Sp. 2070). Er hat keinerlei Ortsangabe, überhaupt außer Belti und Tammūz keine Namen. Den Tammūz bezeichnet er wie Pseudo-Melito und Bar Kōnī nicht als den Ehemann sondern als den Buhlen der Belti, der sie — wie bei Bar Kōnī — ihrem Mann entführt[1]).

Diese Erzählung ist nicht auf babylonischem Boden entstanden, da sie bei Pseudo-Melito in Gebal, d. i. Byblos, spielt und bei Bar Kōnī in der Gegend des Libanons; es handelt sich hier danach um den phönizischen Gott von Byblos, den die Griechen Adonis nannten und die Spätern seit Origenes mit dem syrischen Tammūz identifizierten (Adonis u. E., S. 94 ff.); auch Bar Bahlūl erklärt den Tammūz für identisch mit Adonis (s. v. ܐܕܘܢ Sp. 35, 21 f.). Die Belti gehört ebenfalls nach Phönizien; sie entspricht der Ba'alat von Gebal. Die babylonische Göttin Bēlit, die Gemahlin des Enlil-Bēl von Nippur, hat in dem babylonischen Tammūzmythos und -kultus keine Stelle, und auch Ištar, die Freundin des Tammūz, wird, soviel mir bekannt ist, nicht unter dem Namen *Bēlit*, der allerdings auf sie übertragen wurde (Zimmern, KAT.[3], S. 431 f.), zu Tammūz in Beziehung gesetzt. Dagegen könnte neben dem Namen der Ba'alat von Gebal eine weitere Veranlassung, den Namen Bēlit mit Tammūz in Verbindung zu bringen, der Umstand gewesen sein, daß der babylonische Name der Schwester des Tammūz lautet *Bēlit-ṣēri* „Herrin des Feldes". Aber für den Gegensatz zwischen dem Tammūz als Gemahl und dem Be'el-šemīn als Liebhaber findet sich bei den Babyloniern kein Vorbild; überhaupt entspricht der aramäisch-phönizische Gottesname Be'el-šemīn, Ba'al-šamim keinem babylonisch-assyrischen. Wir können wohl auf Grund von Kombinationen vermuten, daß Tammūz bei den Babyloniern in dem

---

Okzident nach Vorstellung der Mandäer. Der Name einer griechischen Göttin kann kaum in dem ersten Namen stecken. Möglicherweise steht aber ܐܢܣܘ statt ܐܕܢܣܘ = Adonis, worauf mich Dr. Arthur Schaade (der die I. Korrektur dieses Artikels las) aufmerksam macht.

1) Siehe zu Pseudo-Melito und Bar Kōnī Adonis u. E., S. 75 f.

Gott *NINIB* einen Widersacher hatte (Adonis u. E., S. 150f.), aber daß diese Feindschaft beiderseitige Ansprüche auf die Ištar zur Veranlassung habe, wird nirgends angedeutet. Diese Motivierung würde auch kaum in eine babylonische Göttergeschichte hineinpassen. Für Ištar besitzen wir allerdings im Gilgamesch-Epos ein nicht ganz kleines Register verschiedener Liebschaften; aber keine der andern scheint in Konflikt mit ihrer Liebe zu Tammūz zu treten. Dagegen ist aus einer Identifizierung der Ba'alat von Byblos mit der Aphrodite bei den christlichen Apologeten die Erzählung von einem Zusammenstoß des Gemahls der Aphrodite, des Hephästos, und ihres Geliebten, des Tammūz, entstanden. Daraufhin lassen Pseudo-Melito und Bar Kōnī den Tammūz durch Hephästos oder doch aus Anlaß der Verfolgung von seiten des Hephästos seinen Untergang finden. Auch in der Endung der syrischen Namensform *Belti, Beltīn* für die babylonische Bēlit oder die phönizische Ba'alat zeigt sich wohl griechischer Einfluß, nämlich der der gräzisierten Form *Βῆλτις*. Die Gleichsetzung der Ba'alat von Byblos mit der cyprischen Aphrodite war schon seit alten Zeiten auf Cypern vorbereitet durch Ineinanderfließen der griechischen Göttin mit der Astarte der phönizischen Ansiedelungen. Daraufhin wurde auf Cypern Aphrodite als die Freundin des phönizischen Adonis gedacht. Der Tempel des Adonis und der Aphrodite zu Amathus auf Cypern (Pausanias IX, 41, 2f.), das allem Anschein nach eine phönizische Gründung war, wird ursprünglich ein Tempel der Astarte und des Adonis gewesen sein. Durch cyprischen Einfluß auf Byblos wurde dann die mit der Astarte gleichbedeutende Ba'alat von Byblos zur Aphrodite, und die Liebesverhältnisse der griechischen Göttin wurden mit der Liebe der Ba'alat zu dem Adonis kombiniert. Die Schrift De Syria dea (§ 6) nennt den von ihrem Verfasser besuchten großen Tempel zu Byblos, in welchem die „Orgien" des Adonis gefeiert wurden, einen Tempel der *Ἀφροδίτη Βυβλίη*.

Nach dem allen wird der Be'el-šemīn oder Ba'al-samīn der „Schatzhöhle" und des Eutychius ein willkürlicher Ersatz sein des Hephästos durch jenen Gottesnamen als einen bekannten syrischen. Be'el-šemīn war nach Jakob von Sarūg einer der Hauptgötter von Ḥarrān (ZDMG. 29, S. 110, 52; 131). Nach Isaak von Antiochia (5. Jahrh.), der den Be'el-šemīn als „Haupt der Götter" bezeichnet, war zu seiner Zeit dessen Kult in Ḥarrān erloschen (ed. Bickell I, S. 210). Ob dieser Gottesname in Ḥarrān aus altaramäischer, vorassyrischer Zeit stammte oder erst später dorthin übertragen war, muß dahingestellt bleiben[1]. Der Gott ist nicht etwa identisch mit dem Ba'al-Ḥarrān, den wir aus der Inschrift des Barrekub kennen; denn dieser ist Mondgott, also identisch mit Sin (s. oben S. 174). Sin aber ist nicht nur in der Geschichte, die in der

1) Über die altaramäische Bevölkerung Ḥarrāns s. Schiffer, Die Aramäer 1911, S. 32ff.

„Schatzhöhle“ und bei Eutychius erzählt wird, sondern auch, was mehr wiegt, in der Aufzählung der Götter von Ḥarrān bei Jakob von Sarūg von Be'el-šemīn verschieden. Auf diesen verfiel man für die Erzählung von Belti und Tammūz vielleicht deshalb, um in seinem Namen Be'el ein Pendant zu haben zu dem der Beltīn, 5 wahrscheinlicher aus dem Grunde, weil der „Himmelsherr“ wohl dem griechischen Zeus gleichgesetzt wurde und man sich der Liebesgeschichten des Zeus erinnerte. Eben deshalb wird er nicht, wie Hephästos, als der Ehemann sondern als Liebhaber gedacht und infolgedessen Tammūz aus dem Liebhaber zum Ehemann 10 gemacht worden sein. Eutychius hat aber der „Schatzhöhle“ gegenüber, die von einer Flucht des Tammūz berichtet, noch die ältere Version in der Angabe, daß Baltīn flieht, ebenso wie Belti bei Pseudo-Melito und Bar Kōnī. Die Erzählung ist daraus entstanden, daß man den Kult der Aphrodite, die mit Belti identisch gedacht 15 wurde, von Cypern nach Byblos gekommen wußte und diese Wanderung als Flucht der Göttin auffaßte; bei Pseudo-Melito ist freilich nur davon die Rede, daß die Göttin Cypern verläßt, bei Bar Kōnī aber davon, daß sie in Gemeinschaft mit Tammūz aus Cypern entflieht. In der „Schatzhöhle“ ist reflektierender Weise 20 daraus eine Flucht des Tammūz vor dem großen Nebenbuhler gemacht und dadurch verständlich geworden, weshalb Beltīn den Brand in Stadt und Tempel wirft; sie tut es wohl aus Kummer über die Flucht des geliebten Gatten.

Jedenfalls haben wir in der Erzählung der „Schatzhöhle“ und des 25 Eutychius eine späte Kombination babylonischer, phönizischer und griechischer Bestandteile, in dem Be'el-šemīn wohl auch einen spezifisch aramäischen. Diese Erzählung ist also nicht ein wirklicher Mythos sondern ein künstliches Gebilde. Sie ist lehrreich für die Erkenntnis, daß lediglich durch die Identifizierung von Gottheiten verschiedener 30 Religionen neue mythologische Stoffe hervorgebracht werden können. Der alte babylonische Mythos scheint, abgesehen von den Ereignissen nach dem Tode des Tammūz, die uns hier nicht interessieren, als Liebesgeschichte des Gottes nur erzählt zu haben, daß Ištar ihn liebte und daß er ihr durch den Tod entrissen wurde. Ebenso 35 vermutlich lautete die phönizische Erzählung von der Ba'alat und dem Adonis. Die bei Pseudo-Melito und Bar Kōnī vorliegende Zusammenstellung verschiedener Elemente ist jedenfalls in der Form, die diese Erzählung auf den Tammūz bezieht, erst bei den Syrern aufgekommen; denn diese werden es gewesen sein, die den ihnen 40 von Babylonien her geläufigen Namen Tammūz auf den Adonis von Byblos übertragen haben. In einer weitern Entwicklungsform der Erzählung, wie sie in der „Schatzhöhle“ und bei Eutychius vorliegt, werden die sekundären Namen, aus denen die Geschichte entstanden ist, bis auf die beiden, um die sie sich dreht, Belti und Tammūz, 45 durch andere ersetzt und die Erzählung wird mit diesen neuen Namen auf eine andere Örtlichkeit übertragen.

Daß in der „Schatzhöhle" und bei Eutychius als die neue Lokalität Ḥarrān erscheint und danach die Geschichte dort wirklich als eine ḥarrānische erzählt worden sein wird, ist nicht befremdlich, da wir auch sonst in dem, was uns von den Religionsvorstellungen
5 der spätern Ḥarrāner überliefert worden ist, griechische Bestandteile oder griechischen Einfluß beobachten. Die alte Handelsstadt Ḥarrān hatte viele Beziehungen nach dem Westen hin, solange sie nicht durch das neugegründete Edessa in ihrer Bedeutung überholt und schließlich verdrängt wurde. In unserm Fall hat der griechische
10 Einfluß auf die Gestaltung der ḥarrānischen Erzählung seinen Ausgangspunkt deutlich in Byblos, ausgenommen etwa die Einfügung des Be'el-šemīn, wenn dieser überhaupt seine Rolle wirklich von dem griechischen Zeus überkommen haben sollte. In der ḥarrānischen Erzählung ist der Adonis von Byblos unter dem Namen Tammūz
15 zum König von Ninive gemacht worden, vielleicht schon lange vor Eutychius und möglicherweise auf Grund einer noch vorhandenen dunkeln Ahnung, daß der Tammūzkult von Assyrien her nach Ḥarrān gekommen war. Auf diesem Weg ist die Belti dieser Geschichte, die eigentlich gar nicht die phönizisch-babylonische Ba'alat-Bēlit
20 sondern vielmehr Aphrodite ist, nachdem sie ihr Königreich Cypern verlassen hat, um dem Adonis-Tammūz zu folgen, zur Gemahlin des Königs von Ninive geworden. Als Rivale des so aufgefaßten Tammūz konnte nun leicht der König von Babel erscheinen.

Im letzten Stadium der Entwicklung unserer Geschichte werden
25 bis auf die zwei Namen, die im Mittelpunkt stehn, alle andern zu dem alten Mythos später hinzugekommenen wieder ganz abgestreift, und es bleibt nur der durch eben diese Namen gewonnene Stoff übrig. Bar Bahlūl, der am meisten mit Bar Kōnī übereinstimmt und möglicherweise aus ihm geschöpft hat, nennt den Tammūz-
30 Adonis und die Belti; aber der legitime Ehemann der Belti ist bei ihm namenlos, und durch das Fehlen von Ortsnamen ist die Geschichte, die ganz und gar durch die lokalen Verhältnisse von Byblos bestimmt worden war, des lokalen Charakters entkleidet[1].

1) Auf die Erzählung, die in Byblos entstanden ist, geht auch der Passus über Aphrodite in der Apologie des Aristides (unter Antoninus Pius) zurück, obgleich er Byblos nicht nennt, den Adonis in eine Reihe stellt mit andern bei den Abendländern genannten „Buhlen" der Aphrodite und keinerlei Geschichte ihres Liebesverhältnisses mit Adonis vor dessen Tod und dem darauf Folgenden gibt. Der syrische Übersetzer der Apologie hat die Angabe über Adonis auf den Tammūz bezogen, den er mit Adonis identifiziert. Die Stelle lautet (ed. Harris S. 106 f.): *Ἀφροδίτην δὲ λέγουσι καὶ αὐτὴν θεὰν εἶναι μοιχαλίδα. ποτὲ γὰρ ἔσχε μοιχὸν τὸν Ἄρην, ποτὲ δὲ Ἀγχίσην, ποτὲ Ἄδωνιν* [S. ܩ, 13: ܐܕܘܢܝܣ ܕܐܝܬܘܗܝ ܬܡܘܙ], *οὗτινος καὶ τὸν θάνατον κλαίει* [Z. 14: ܘܡܒܥܝܐ ܠܪܚܡܗ ܕܗܘ ܬܡܘܙ], *ζητοῦσα τὸν ἐραστὴν αὐτῆς κτλ.* Diese Aphrodite ist offenbar die mit der cyprischen Aphrodite identifizierte Belti (Ba'alat) von Byblos, von der Pseudo-Melito und Bar Kōnī reden. Was dann noch bei Aristides folgt über das Hinabsteigen der Aphrodite in den Hades, läßt sich im

Der babylonisch-phönizische Mythos ist in allen diesen späten Formen, bei Pseudo-Melito und Bar Kōnī, in der „Schatzhöhle“ und bei Eutychius, zuletzt bei Bar Bahlūl, durch die auf Euemerismus beruhenden Deutungen und Zutaten zur Sage und endlich fast zum Märchen geworden. Diese Wandlungen einer obskuren Geschichte können an sich kaum Interesse beanspruchen. Aber wie wir hier für späte Zeiten nach datierbaren Quellen verschiedene Stadien einer identischen Geschichte deutlich erkennbar beobachten, können und werden sich in alten und ältesten Zeiten der eigentlichen Mythenbildung durch Identifizierung verschiedener Gottheiten und durch Übertragung des Kultus in analoger Weise Wandlungen der Erzählungen und Auffassungen vollzogen haben. Bei der Entwicklung der hier besprochenen Geschichte, deren Weg deutlich von Cypern aus über Byblos nach Ḥarrān geht, habe ich so lange verweilt, weil sie mir zu veranschaulichen scheint, wie wir auch für alte Zeiten, aus denen wir keine schriftlichen Nachrichten besitzen, uns den Hergang der Übertragungen und Verschiebungen denken dürfen.

Bei den Ḥarrānern sind verschiedene Erzählungen über Tammūz in Umlauf gewesen. Was wir aus der „Schatzhöhle“ und Eutychius über ihn erfahren, stimmt nicht ganz überein mit dem, was En-Nedīm im Fihrist (geschrieben 987 n. Chr.) von Ta'ūz, d. i. Tammūz, berichtet. Danach bezieht sich die Klage der ḥarrānischen Weiber um den Ta'ūz darauf, daß „sein Herr ihn getötet, seine Knochen in der Mühle zermahlen und sie dann in den Wind zerstreut hat“ (ed. Flügel S. 322; Chwolson, Ssabier II, S. 27). Weiter gesponnen ist diese von En-Nedīm aus älterer Quelle entnommene Erzählung vom Tode des Tammūz in der „Nabatäischen Landwirtschaft“ des Ibn Waḥschijja (um 900 n. Chr.) und bei El-Maḳrīzī (geb. 1364 n. Chr.), der sie aus Ibn Waḥschijja entnahm. Der Herr des Ta'ūz bei En-Nedīm wird entweder aus dem Hephästos entstanden sein, von dem Pseudo-Melito redet als dem Ehemann der Belti, der den Tammūz getötet habe, oder vielleicht eher aus Ares, der häufig bei den Griechen als Veranlasser des Todes des Adonis erscheint. Jedenfalls wohl ist aus dem Eheherrn der Belti-Aphrodite, Hephästos oder Ares, die Bezeichnung als „Herr“ gebildet worden (das Nähere s. Adonis u. E., S. 111 ff.). Auch hier also scheint eine ḥarrānische Erzählung auf phönizisch-griechischer Grundlage entstanden zu sein.

2.

Weit mehr als die Erzählung bei Eutychius beruht auf spezifisch babylonischen Anschauungen die Aussage im Fihrist des En-Nedīm über Tamūrā als einen Gott der Ḥarrāner. Wenn auch sie — wie mir scheint — Interesse beanspruchen kann, so betrifft es hier

Mythos von Byblos nicht nachweisen und geht jedenfalls durch irgendwelche Vermittlungen auf althabylonischen Mythos zurück, s. Adonis u. E., S. 353 f.

nicht, wie bei der ersten Erzählung, die Beobachtung von Wanderungen sondern die andersartige, daß sich hier Uraltes unverändert bis auf späte Zeiten erhalten hat. Die betreffende Stelle enthält in einem Bericht über „die Götter der Ḥarrāner“ folgendes (ed. Flügel S. 325, 21 ff.; Chwolson, Ssabier II, S. 40): „Die Herrin des Tel (رَبّة التل), die den Tamūrā (تمورا) in Empfang genommen (?) hat (قبلت). Arū[1]), der Herr. Balṯī[2]), die Göttin. Was die Herrin des Tel betrifft, so (?) hat sie angefangen das Hüten der heiligen Ziegen, die zu verkaufen niemand gestattet ist, die sie vielmehr darbringen als Schlachtopfer und die keine schwangere Frau opfert; auch nahen sie sich ihnen nicht.“ Ich glaube, eine neue Erklärung dieser Stelle vorschlagen zu dürfen. Ihre Korrektheit scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, obgleich ich zwei Wörter nicht mit Bestimmtheit zu deuten vermag.

Daß bei En-Nedīm statt تمورا zu lesen ist تموزا ergibt sich aus dem, was von der mit تمورا in Verbindung gebrachten „Herrin des Tel“ ausgesagt wird. Die heiligen Ziegen, mit deren Hut sie irgend etwas zu tun hat, verweisen auf den Tammūz-Mythos. In den Tammūz-Hymnen wird Tammūz vielfach als „Hirt“ bezeichnet (Adonis u. E., S. 101). In einer Beschwörung wird als ein Heilmittel die Entnahme eines „weißen Zickleins des Gottes Tammūz“ angeordnet, und noch an anderer Stelle scheinen Lamm und Zicklein als dem Gott Tammūz angehörend gedacht zu sein (Zimmern, Gott Tamūz, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-histor. Kl. XXVII, 20 [1909], S. 728 f.). Dahinsiechen der Schafe und Ziegen wird in einem Tammūz-Hymnus angesehen als Folge des Verschwindens des in das Totenreich hinabgestiegenen Gottes (Zimmern, Tamūzlieder, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-histor. Kl. LIX, 1907, S. 207, 1 ff.). Der Gott, der „nicht mehr wohnt“, wird in einem andern Hymnus verglichen mit einem Schaf oder einer Ziege, denen man das Junge genommen hat (Zimmern, Tamūzlieder, S. 228, 16 f.). In einem dritten Hymnus scheint auch, als die Schwester des Tammūz, d. i. Geštinanna oder Bēlit-ṣēri, in die Unterwelt hinabsteigt, dadurch Unfruchtbarkeit und Unsegen bei Schafen und Ziegen veranlaßt gedacht zu sein (Zimmern, Tamūzlieder, S. 243, 38 ff.; vgl. Gott Tamūz, S. 729, Anm. 1)[3]). Im Liber Adami der Mandäer wird von denen, welche zum Hause des Tammūz (תאמוזי) gehn, gesagt, daß

1) Diesen Namen weiß ich nicht zu erklären.

2) Die Form بلثى bei En-Nedīm hier und sonst neben بلتى bei Hesychius ist gewiß aufgekommen außer Konnex mit der griechischen Form *Βήλϑης* neben *Βῆλτις* als eine selbständige arabische Fortbildung. Bei den Griechen ist das τ in ϑ umgewandelt worden, wie ich mich von einem Gräcisten belehren lasse, unter dem Einfluß von ις (ης).

3) Über die Göttin Geštinanna oder Bēlit-ṣēri s. Zimmern, Gott Tamūz, S. 710 ff.; vgl. derselbe, Zur Herstellung der großen babylonischen Götterliste An, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-histor. Kl., LXIII, 1911, S. 101.

sie Zicklein schlachten (Adonis u. E., S. 116[1]), wobei zweifellos an Opfer zu denken ist. Aus den Keilinschriften ist allerdings, soviel ich weiß, über Ziegenopfer im Tammūzkultus nichts bekannt.

Daß En-Nedīm an einer andern Stelle den Namen des Gottes Tammūz تنوز schreibt (ed. Flügel S. 322, 28; Chwolson II, S. 27), entscheidet nicht gegen die Lesung تمورا an unserer Stelle. En-Nedīm hat seine Nachrichten über die Ḥarrāner in verschiedenen Quellen vorgefunden und könnte aus der einen die eine, aus einer andern die andere Schreibweise entnommen haben, und wenn er, wie allerdings wahrscheinlich ist, beide Angaben aus seiner Hauptquelle für die Ḥarrāner, dem Christen Abū Sa'īd Wahb ben Ibrāhīm, schöpfte[2], so gilt auch von diesem, daß er verschiedene Quellen benutzt haben kann.

Wer aber mit der „Herrin des Ṯel" gemeint und wie ihre Beziehung zu Tammūz zu verstehn ist, ist nicht unmittelbar verständlich. Mehrdeutig ist zunächst der von dieser Beziehung gebrauchte Ausdruck قبلت. Soviel ich sehe, kann das bedeuten: „convertit, avertit, recepit". Chwolson (II, S. 40. 294 f.) übersetzte: „welche den Tamūrā empfangen hat" und fand darin eine Hindeutung „auf eine eheliche Verbindung in mythologischem Sinne". Aber dafür wäre doch der Ausdruck sehr fernliegend. Als Gemahlin des Tammūz könnte nur etwa gemeint sein die ihn liebende Ištar. Auf sie werden wir durch den dunkeln Namen „Herrin des Ṯel" aber nicht verwiesen. Ich habe daran gedacht, التل könnte verschrieben sein aus بلتى, und wir hätten hier dann wieder die Belti-Ba'alat als Begleiterin des Tammūz-Adonis. Daß En-Nedīm die „Göttin Balti" als eine andere Person neben der ربة التل nennt, wäre nicht gegen jene Korrektur entscheidend; denn schon dem En-Nedīm oder auch bereits seiner Quelle hätte die korrumpierte Form vorliegen können. Wohl aber entscheidet gegen die Korrektur, daß das vorausgestellte ربة sich nicht als Apposition zu dem folgenden Wort (التل) auffassen läßt; als solche müßte es nachstehn. Deshalb wird, wie schon Flügel z. d. St. (II, S. 160) bemerkt hat, التل im Genitivverhältnis zu ربة stehn. Ferner ist es wohl nicht zufällig, daß bei den Babyloniern in der Bēlit-ṣēri „Herrin des Feldes" eine als „Herrin" bezeichnete Göttin zu Tammūz in eine Beziehung gesetzt wird und bei En-Nedīm zu

---

1) Die Übersetzung „Zicklein", die mir Nöldeke als nur „wahrscheinlich" bezeichnete, wird durch die Aussagen bei En-Nedīm empfohlen.

2) Übrigens ist es nach der Überschrift, ed. Flügel S. 325, 16 f., Chwolson II, S. 39 nicht absolut sicher, daß die Angabe En-Nedīm's über „Tamūrā" aus Abū Sa'īd Wahb entnommen ist.

dem „Tamūrā“ ebenfalls eine „Herrin“; ربّة scheint danach auf einer Übersetzung von „Bēlit“ zu beruhen, gewiß nicht auf einer von einer direkten Quelle En-Nedīm's herrührenden Übersetzung sondern auf einer viel ältern. En-Nedīm hat nach seiner ausdrücklichen Angabe die Aufzählung der Götter der Ḥarrāner, wozu unsere Stelle gehört, wenigstens zum Teil entnommen aus der Schrift des Abū Sa'īd Wahb (ed. Flügel S. 325, 16 f., vgl. S. 321, 27 f.; Chwolson II, S. 39, vgl. S. 22). Wann dieser gelebt hat, ist, soviel ich weiß, nicht bekannt. Er scheint Syrisch verstanden zu haben, und wenn jenes ربّة eine Wiedergabe von *bēlit* sein sollte, müßte es wohl durch Vermittlung der Syrer aufgekommen sein, zu einer Zeit als das Verständnis der babylonischen Sprache noch nicht ganz ausgestorben war, da von den Arabern *bēlit* in dieser Weise schwerlich aus dem arabischen بَعْل erklärt werden konnte. Die Schreibung تموزا entscheidet, ebenso wie bei Eutychius (s. oben S. 173), mit Bestimmtheit für eine syrische Quelle.

Was aber الثّل bedeuten soll, weiß ich nicht zu sagen. Wenn die Vermutung über ربّة richtig ist, so sollte man hier an einen Ersatz für das babylonische *ṣēru* „Feld“ denken. Dabei könnte beachtenswert sein, daß — worauf Flügel (Fihrist II, S. 160) aufmerksam macht — الثّل noch einmal bei En-Nedīm vorkommt, S. 341, 29 f., nämlich als Bezeichnung einer Schöpfung des der Sekte der اورنجيين angehörenden Gottes النشابة. Hier ist damit deutlich eine Landschaft oder Örtlichkeit gemeint und zwar eine, die mit dem Euphrat in Verbindung gebracht wird. Es wäre etwa denkbar, daß von einer indirekt bei En-Nedīm benutzten alten Quelle das zu ihrer Zeit noch bekannte babylonische *ṣēru* als Bezeichnung dieser Gegend oder Lokalität verstanden und dementsprechend in einer Übertragung des Namens Bēlit-ṣēri wiedergegeben wurde durch الثّل. Aber auch abgesehen davon, daß ich meinerseits ثل (scheinbar eine Bildung vom Stamme ثلّ „periit“ oder „perdidit“) als Übersetzung des Wortes *ṣēru* nicht zu verstehn weiß, stößt diese Kombination doch auf Schwierigkeiten. Von jener Sekte sagt En-Nedīm (S. 342, 4), daß sie an der Meeresküste hause. Sie wird also, da in ihren Vorstellungen der Euphrat eine Rolle spielt, wohl in der Gegend der Euphratmündung, etwa in Mesene, zu suchen sein[1]. Es läge dann zunächst nahe, die

1) Man könnte deshalb für die Vorstellungen dieser Sekte, etwa auch für الثّل, an Berührungen mit den Mandäern denken; aber Prof. Nöldeke schreibt mir: „Mit den Mandäern finde ich hier keinerlei spezielle Übereinstimmung. Der

Schöpfung ihres Gottes, die mit التل bezeichnet wird, in eben dieser Gegend zu denken. Aber aus dem Wortlaut geht diese Lage nicht hervor und ist auch nicht wahrscheinlich. Von dem Gott النشابة wird nämlich noch gesagt, daß er „auf diesem ثل“ eine سدرة pflanzte, d. i. einen Zyziphus spina Christi (Linné). Diese Pflanze verweist nicht gerade auf Sumpfgegend[1]). Da der Sidrbaum bei den Arabern Paradiesbaum ist und der Strom, den der Gott „in diesem ثل“ fließen ließ und den man den großen Euphrat nannte, als Paradiesstrom gemeint sein könnte, ist hier vielleicht nicht an eine geographisch nachweisbare Lokalität zu denken. Es ist wohl zu lesen تَلّ[2]), und das Paradies könnte als auf einem

ganze Abschnitt ist sehr dunkel, so schon der Name der Sekte. Ich habe an eine arabische Nisba von einem persischen آوردكى* oder وردكى* = بَردكى ‚Gefangenschaft‘ gedacht. Das neupersische *b* ist hier sicher aus *w* entstanden, die Form وردكى also richtig gebildet und ein präfigiertes آ sehr wohl möglich. Aber weiter kommt man mit dieser Ableitung des Sektennamens für dessen Verständnis auch nicht.“

1) S. über den von den Arabern *sidr* genannten strauchartigen Baum, dessen süße Früchte geschätzt und im Paradies von den Huris den dort Weilenden gereicht werden: Forskål, Flora Aegyptiaco-Arabica, Hauniae 1775, S. CXX; Sprengel, Historia rei herbariae, Bd. I, Amsterdam 1807, S. 251; M. E. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians[1], London 1836, Bd. II, S. 227. 288; E. W. Lane, Arabic-English Lexicon, S. 1331; Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Bd. I, S. 641. In den angeführten Werken wird für *sidr* meist angegeben „Zizyphus lotus“, dagegen bei E. W. Lane a. a. O. „rhamnus spina Christi“. Wie mich Prof. Engler gütigst belehrt, sind Zizyphus lotus (L) und Zizyphus spina Christi „zwei verschiedene Arten, von denen erstere von Arabien am Roten Meere bis Sizilien (Palermo) und Süd-Griechenland (Busen von Korinth), letztere von Palästina über das steinige Arabien bis Nordostafrika verbreitet ist“. Nach Dinsmore und Dalman, Die Pflanzen Palästinas, ZDPV. 34, S. 25 wird in Palästina mit *sidr* bezeichnet der Zizyphus spina Christi, während Zizyphus lotus dort *ʿarḳad* oder *rubbēd* genannt wird. Dalman zählt für Palästina drei Arten des Zizyphus auf und noch zwei Varietäten. Über Vorkommen eines Zizyphus in den Euphratländern habe ich keine Angaben gefunden. Das Herbar des Königlichen Botanischen Gartens und Museums in Dahlem besitzt kein Exemplar von dort.

2) Auch Autoritäten für Arabisches, die ich befragt habe, wissen keinen andern Rat als statt ثل zu lesen تَلّ. Prof. Sachau möchte an den in den Euphrat- und Tigrisländern häufigen Gebrauch von التَلّ als Ortsname denken und die betreffende Örtlichkeit nach den Wohnsitzen dieser Sekte am ehesten im südlichsten Babylonien und in Mesene suchen, fügt aber hinzu: „Dort freilich kann ich keine Ortschaft التَلّ nachweisen, wohl aber etwas nördlich von der babylonischen Grenze im Gebiet des Duğail-Flusses; dort liegt تَلّ عُكْبَرا, das nach Jāķūt I, 868 abgekürzt التَلّ genannt wird“.

Hügel befindlich gedacht sein. Von einem gewöhnlichen irdischen
Tell könnte es kaum heißen, daß „in (في) diesem Tell“ der
Euphrat floß.

Dagegen ist in der Aussage En-Nedīm's über die Ḫarrāner
5 schwerlich für die „Herrin الثل“ an die Gebieterin eines Paradies-
hügels zu denken. Allerdings darf auch hier, und zwar mit noch
größerer Wahrscheinlichkeit als in dem andern Fall, angenommen
werden daß statt ثل zu lesen ist تل. Damit aber wird hier ein
ganz bestimmter Tell gemeint sein. Wir wissen nämlich aus
10 arabischen Autoren, daß in oder bei Ḫarrān bis in späte Zeiten
ein Tell als besonders heilige Stätte angesehen wurde (die Belege
s. bei Chwolson I, S. 411 f.; vgl. Mez, Geschichte, S. 11 f.). Vielleicht
hieß die Göttin der Ḫarrāner nach diesem Tell ربة التل. Aller-
dings liegt die Annahme nahe, daß an dieser Stätte der Hauptgott
15 der Ḫarrāner, Sin, verehrt wurde. Wir wissen es aber nicht, und
es wäre nicht ausgeschlossen, daß neben ihm auch eine Göttin dort
ihre Kultstätte hatte. Nach diesem Tell mag schon vor der ara-
bischen Periode von den Syrern die Bēlit-ṣēri als „Herrin“ des
Tell, ܬܠܐ, bezeichnet worden sein. In der neuen Benennung wäre
20 aus der alten nur *bēlit* (durch ربة) wiedergegeben.

Ich kann nicht unerwähnt lassen, obgleich ich keinerlei Ge-
wicht darauf lege, daß die babylonische Bezeichnung einer Göttin
als *bēlit ṣēri u bamāti* „Herrin von Feld und Höhen“ vorkommt
(Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion: Die
25 Beschwörungstafeln Šurpu 1901, S. 38, Taf. VII, 75). Die
Bezeichnung scheint der mit der Bēlit-ṣēri identifizierten Göttin
Geštinanna beigelegt zu sein (Zimmern, Gott Tamūz, S. 712,
Anm. 4), ist aber, soviel ich sehe, nur einmal zu belegen. Des-
halb wäre in „Herrin des Tell“ schwerlich ein Anklang an dies
30 *bamāti* zu finden; auch wäre die Nichtberücksichtigung des in der
Benennung der Göttin feststehenden *ṣēri* neben der Wiedergabe
des *bamāti* auffallend. Immerhin zeigt die Benennung *bēlit ṣēri
u bamāti*, daß die Bēlit-ṣēri mit Höhen in Verbindung gebracht
wurde, also auch etwa mit dem Tell von Ḫarrān in Verbindung
35 gebracht werden konnte.

Was man sich immer bei الثل zu denken hat, soviel scheint
mir durch den Zusammenhang der ربة الثل mit den heiligen
Ziegen als gesichert gelten zu dürfen, daß mit der ربة الثل die
Bēlit-ṣēri gemeint ist. In welchem Sinne von ihr das schwer ver-
40 ständliche قبلت ausgesagt sein könnte, bleibt dunkel. Ich ver-
mute, daß darin eine Hinweisung liegt auf das in einem der

Tammūz-Hymnen (Zimmern, Tamūzlieder, S. 242 f., Z. 22 ff.) ausführlich geschilderte Hinabsteigen der Schwester des Tammūz, d. i. der Geštinanna oder Bēlit-ṣēri, in die Unterwelt. Dieses hat, ebenso wie das Hinabsteigen der Ištar den Zweck, den Tammūz aus der Unterwelt heraufzuholen, ihn zu „beleben", und es läßt sich nicht anders denken, als daß der Mythos mit der Erreichung dieses Zweckes schloß (Zimmern, Gott Tamūz, S. 726. 730). Ich kann hier nur eine Frage an die Arabisten richten, nämlich ob es möglich ist, den Ausdruck قبلت zu verstehn von der „Annahme", d. h. Einholung oder Findung des Gesuchten, von dem, was in dem analogen Mythos des Osiris-Adonis von Alexandrien und Byblos und dem dem Mythos entsprechenden Kultbrauch als die Auffindung des Gottes bezeichnet wurde (s. hierüber Adonis u. E., S. 134 f. 189; vgl. S. 408).

Wenn meine Vermutungen nicht unberechtigt sind, dann hätten wir in der Bezeichnung der Bēlit-ṣēri als رزّا den Vorgang, daß ein altbabylonischer Gottesname seiner Bedeutung nach übersetzt wurde. In den Angaben des Abū Sa'īd Wahb über die Ḥarrāner bei En-Nedīm werden wohl die babylonischen Namen der Gottheiten der Tage zum Teil durch griechische Gottesnamen ersetzt, wie eine solche Identifizierung der alteinheimischen Gottheiten mit griechischen bei den Westsemiten in der hellenistischen Periode allgemein gebräuchlich war. Aber die Wiedergabe eines altbabylonischen Gottesnamens durch eine Übersetzung seiner Bedeutung im Babylonischen weiß ich sonst nicht nachzuweisen. Hier scheint sie mir in der Anwendung von رزّا als Bezeichnung der Bēlit-ṣēri gesichert zu sein.

Abgesehen davon hätten wir, wenn meine Deutung statthaft ist, kaum einen andern Beleg für langdauernde Konservierung babylonischer Gottesvorstellung und Kultsitte, der sich an Treue dieser kleinen Notiz im Fihrist an die Seite stellen ließe[1]).

---

1) Eine sehr merkwürdige Übereinstimmung würde es sein, wenn es neben der bekannten pompejanischen Darstellung des (sterbenden) Adonis im Schoße der Aphrodite (Real Museo Borbonico, Bd. IV, Neapel 1827, Taf. XVII) eine parallele Abbildung des Tammūz gäbe. F. A. Vanderburgh, Babylonian Tammuz lamentations, American Journ. of Semit. languages, Bd. XXVII, July 1911, S. 319: „picture of Tammuz on the knees of Ištar in a Chaldaean intaglio (Clercq, Catalogue, t. I, Paris 1888, Plate IX, n. 83)". Aber die Abbildung aus der Collection de Clercq, auf die Vanderburgh sich bezieht, stellt eine kleinere, vielleicht kindliche Gestalt auf den Knieen einer, wie mir scheint, zweifellos männlichen Gottheit dar, in welcher nach dem Halbmond daneben der Gott Sin zu erkennen sein wird. Übrigens möchte doch vielleicht das Bild von dem verstorbenen Lazarus im Schoße (oder an der Brust) Abraham's Luk. 16, 22 f. (womit sich etwa 4. Makkab. 13, 16 [17] vergleichen läßt) auf einer altorientalischen Vorstellung beruhen, auf die auch jene pompejanische Darstellung zurückgehn könnte. Daß Luk. 16, 22 f. nach Joh. 13, 23 von der bevorzugten Stellung bei

einem festlichen Mahle zu verstehn sei, scheint mir ausgeschlossen zu sein, da die Engel den Lazarus nicht wohl direkt in diese Stellung hineintragen können. Die Parabel denkt wahrscheinlich wie Joh. 1, 18 an das Kind im väterlichen Schoße. Aber es fragt sich, ob in diesem Sinne die Vorstellung vom Liegen im Schoße als Bild der jenseitigen Seligkeit entstanden ist. Die Darstellung des Verstorbenen in der Attitüde eines Kindes ist einigermaßen befremdend. Adonis im Schoße der Aphrodite war vielleicht ursprünglich nicht, wie in dem Bilde zu Pompeji, als Sterbender sondern als zu neuem Leben Erwachender gedacht, und dieselbe Vorstellung könnte in Luk. 16, 22 f. zugrunde liegen. Auch die Darstellung eines erwachsenen Körpers auf dem Schoß eines Weibes, um die liebende Pflege zum Ausdruck zu bringen, ist nicht recht natürlich. Diese Situation versteht sich leichter aus der Vorstellung heraus, daß dem in dieser Weise gehegten Körper Lebenswärme mitgeteilt werden soll. Es wäre dabei zu denken an die Schilderung vom Erwachen des Esmunos aus dem Tode zu neuem Leben bei Damascius. Die Stellung des Esmunos zu der Astronoe, d. i. Astarte, entspricht der des Adonis zur Aphrodite, und es heißt hier von seinem Erwachen aus dem Tode, daß Astronoe ihn durch „die lebenbringende Wärme" ins Leben zurückgerufen habe: ... *τῇ τε ζωογόνῳ θέρμῃ ἀναζωπυρήσασα θεὸν ἐποίησεν, Ἔσμουνον ὑπὸ Φοινίκων ὀνομασμένον ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς* (Photius, Bibliotheca, Cod. 242, 573 H.). Vielleicht liegt auch dem Bilde vom Schoß Abraham's die Vorstellung von der Erwärmung aus dem Tode zu neuem Leben zugrunde. Ich weiß aber im Altertum eine entsprechende bildliche Darstellung nicht nachzuweisen, die wirklich den Gedanken des Wiedererweckens zum Ausdruck brächte.

N a c h s c h r i f t. Die Inschrift Nabuna'id's (oben S. 174; S. 175, Anm. 2) s. jetzt auch bei Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften (Vorderasiatische Bibliothek IV) 1912, der *Ummān-manda* wiedergibt mit „Meder-Manda".

Four Poems by Nimr Ibn ʿAdwān, as sung by ʿŌde Abu Slīmān.

Edited by

Hans H. Spoer.

In my travels among the Bedu of Eastern Palestine and elsewhere it has been my good fortune to gather, upon various occasions, about sixty of the songs of their favourite poet Nimr Ibn ʿAdwān[1]).

So far as I know, only some half dozen of the Nimr poems — those collected by Wallin[2]) and Socin[3]) respectively — have been published[4]). I select the following four poems from my collection, being those of which I possess a transliteration made on the spot, as sung. These were afterwards read over to the *rāwī* in order to make sure of having followed his pronounciation.

I hope later to publish the remainder of the poems accompanied by such account of the poet and of the times and circumstances in which he lived, as I have been able to gather from the mouth of the people, as well as from the songs themselves.

Transliteration.

The transliteration is that which is usually employed, and reference need be made only to a few consonants whose pronounciation, by the Bedu, is different from that by the fellāḥīn[5]):

---

1) I wish to acknowledge the kind help which Prof. Littmann has given me in reading the whole Ms. and in making many valuable suggestions. I am likewise greatly indebted to my friend Mr. Elias Haddad for help in the difficult work of translation.

2) See ZDMG. VI, pp. 190—218.

3) See Albert Socin, *Dîwan aus Centralarabien*, herausgegeben von Hans Stumme, Leipzig 1900—1901 (in the main see Part III, p. 32).

4) It is of course known that the late Consul Wetzstein made a collection of Bedawi poetry including some poems by Nimr. At the suggestion of Prof. Stumme I applied to the present owner of the Ms. for permission to compare with his collection any in mine which were similar; but have received no reply from Guben.

5) Cf. Spoer and Haddad: *Manual of Palestinean Arabic for self-instruction*, Leipzig, London. 1909.

ث = *ṯ* voiceless English "th", ق = *g* in "go". Sometimes however, generally before and after "i", like English "j" = *ǵ*, e. g. Poem II, v. 5ª بندق = *bindijin*; 6ª غميق *ṛamīj*. III, v. 12 دقيقه *dajīga*. ك = *ch* in "chase", e. g. I, v. 6 *chitābī*; v. 7 *chiwāchib*; sometimes however, after short *a*, it remains *k*, e. g. I, v. 2 *lak*.

A straight line indicates a long vowel.

The Arabic text is given as noted from the lips of the singer. The frequent addition of prefixes *i* or *a* to nouns, proper-names, or verbs, e. g. I, v. 1 *el-ichtābi* for *chitābi*, *ajdēaʿ* for *jedēaʿ*, *imšamraḫa* مشمرخة III, v. 10 is reproduced only in the transliteration. For this habit cf. *Manual* etc. § 143 R etc.

I.

1 *ḫaṭṭ el-galam fī rabbt al-ḥibr šerbī*
biz-zāf sām wa sāj fōg el-ichtābī
2 *mā giltilak yā galam lā tarur bī*
aški lak ajdēaʿ šaiyin jarā bī
3 *yā misnedī yā jedēaʿ bāg id-dahar bī*
bāgit al-lēālī wilyām nābī
4 *bāgit al-lēālī mijihdātin biḥarbī*
ṭēr aš-šigā yā ʿazz māḍī yā ʿaḏābī
5 *fī mibsamī ʿaḍḍēt lamma sichir bī*
ilamma ṛerig bišiffatī rās nābī
6 *ʿāyif lidīd iz-zād wuzlāl šerbī*
nōmī lagēta ḫārman fī chitābī
7 *yā ṣāḥibī dalla muḫlabah ʿalēi wištahar bī*
yā ṣāḥibī fōg el-chiwāchib rigā bī
8 *fī miṯl silch el-ʿanchabūt inḥadarbī*
yā jedēaʿ fī raṭṭet ḫaṭūṭa hawā bī
9 *zattanī bihōj el-mōj ṭāf al-baḥarbī*
mōj el-hawā chinn ṣafagin yā ʿaḏābī
10 *fi-lēlatī mā adill šergīn u ṛarbī*
teṭalmasᵉᵈ dinyāī wan-nūr ṛābī
11 *malāṭim il-amwāj sowwat en-nichrān bī*
gisā šēbī šābat gabl minna šabābī
12 *manāzilan ṭābat lahum ʿagīb ḍarbī*
wurjāl lowjūh al-ʿadā mathābī
13 *wujdēaʿ ḫaṣṣa bij-jelālāt ṭarbī*
u lin sāilak ʿannī jāūbo bijiwābī
14 *gulla tesaʿīn ṣanfin minal-ʿoinā minḥašir bī*
waḥamad il-bārī taʿālī ʿammā jarābī.

II.

1 *yā ḫāl bijāha tesʿa waʿašrin*
ḥarūfin wamā fīha nuṭig al-ḷurāti
2 *humma ʿadātin lī wa humma ʿadawīn*
wahumma ʿadātin lī biṛāḍ wa ʿadātī 5
3 *walā hammnī low māta lī sitta waḫwēn*
fīhim yezūl il-hamm warjul-ṛanāti
4 *walā ṣimt ʿan zādī walā sihrat el-ʿēn*
wilia ʿād širbī min ḥamīmu ḥiyātī
5 *ʿodde ṣawēb fī bindijin ramēha zēn* 10
maḫrūm ramiya bil-merāmāt istāti
6 *jirḫha ramij u ḫāḍ mā bēn ḍilʿēn*
minna nahag galbī tišāhad u māti
7 *ʿagāb lā yā miḫjati wagurret el-ʿēn*
līn chān yā ḥabībī tiḥfaẓ wuṣāti 15
8 *ibḥaš linna gabral-ḥibaiyib u dellīn*
hāḏa šifā ʿēnī u hāḏa mināti
9 *min lāminnī yiblā bijinnin u tahbīl*
tibgā chisiḥah yaddu bil-ḥadīdi.

III. 20

1 *lī rēiḍin yā nāṣī min el-ṛarb dīra*
ḫiḏelī jiwāb ichtāb yūsif u dazīh
2 *salām bu fāḫat imsāch we-ʿobīra*
imʿanbaran bil-hēl tigil el-ʿasel fīh
3 *salām ṛāyib mitanāḫī lah bedīra* 25
muštāg ʿa ṛafla walīfa imlāǧīh
4 *taškī linna firgat fatātin ṛerīra*
aškīlkum min chiḫiyālhamm walīh
5 *ʿan ḫirtī mā miṭelha chill ḫīra*
yā balātī yā-yūb mābtalā fīh 30
6 *jismī naḥl wal-ʿēn mā lā biṣīra*
galbī ʿelīl u mā legī min idāwih
7 *yā ʿam ifham ʿalmenā māš ṛēra*
iyāk min harjin tagūla u taṭarīh
8 *mālī siwā sachbad-demūaʿ al-ṛazīra* 35
šibhal-ṛalīl wa ʿaḍḍ nāba bišāfih
9 *mā bēn hōju mōj tasmaʿ zamīra*
mā bēn ḥarru bard aḫōk wāḫih
10 *chillmā lagēt imšamraḫa mistedīra*
wuš mā rešīt imrāḥ yā ʿamīm anibchīh 40

11 *anal-yōm ḍāyaʿ lī fitātin ṛarīra*
lā bil-mašāriġ wal-maṛārib tišābīh
12 *lā hī naʿwāša u lā hī gaṣīra*
wa hī dajīga mined-dejāg al-maṭānīh
5 13 *rīḥat ʿaragha fāḥ mischa wʿibīra*
ḏāb al-ʿasal as-sukkarī bēn ašāfīh
14 *ḥubbī ṛida bēn el-jawāniḥ ḏaḫīra*
ṭūl az-zimān wubsakart al-mōt naṭrīh[1]*)*
15 *billad-dīn walli-tabaʿed-dīn jīra*
10 *wi ḥiyāt allī ḫalajnā wa narjīh*[1])
16 *allı yalgī yā nās līya bišīra*
jimīʿ mā malketa yimīnī aʿṭīḥ[1])
17 *wa min lāmnī lā chetter allāh ḫēra*
walyagṭaʿa rabba min marajā u marāṭīh.

15 IV.

1 *yā rāchib allī ḫoffe bil-gāʿ mā bān*
ʾašgaḥ šarārī šāmiḫ al-miten nābī
2 *arḫa zimāmu ṭumm ḥōzo bimiḫjān*
bas-siraʿ yashī miṯl farḫ al-ʿagābī
20 3 *allāh min bēnin rachchibnī ruchūbān*
wa ḥallaf bi galbī ḍāmirāt al-irchābī
4 *wa ḫallaf bi galbī tisaʿat ālāf sūdān*
sūdān suḫmin sūd lōn al-iṛrābī
5 *warbaʿt ālāf charra tirchab al-ḫēl firsān*
25 *rūm el-waṭan min miḫelfīn aj-jawābī*
6 *lamma sallūnī miṯl maslūl ḍābān*
wal-chill minhum tiwakkal biṣanaʿat ʿaḏābī
7 *lāgṭaʿ ḥedūd eš-šerq wādīna maʿad-dān*
wāšrif ʿala michnās adāwī ṣawābī
30 8 *gum yā janīnī limā najaddid al-eḥzān*
wuṣbuṛ ṯiyābak ṭumma ṣbuṛ ṯiyābī
9 *wal-basbūs mubsam bisbās waḫrēsān*
min el-kaharab wal-chirchī lil-chēf jābī
10 *min lāmnī yibla bisamm argaṭin ḏāibān*
35 *ḥasbī ʿalēh allāh yeṣību maṣābī.*

---

1) These words were pronounced in singing with *ā* in the first syllable.

I.

١ خطّ القلم فى غبّة الحبر شربى
بالزاف سام وساج فوق الكتابى
٢ ما قلت لك يا قلم لا تغربى
اشكى لك جديع اشياء جرا بى 5
٣ يا مسعدى يا جديع باق الاعر بى
باقت الليالى والايام نأت بى
٤ باقت الليالى مجهدات بحربى
طير الشقا يا عزّ ماضى يا عذابى
٥ فى مبْسمى عضّيت لما سكر بى 10
لما غرق بشفّتى راس نابى
٦ عائف لذيذ الزاد وزلال شربى
نومى لقيته حارمًا فى كتابى
٧ يا صاحبى دلّى مخلبه علىّ واشتهر بى
يا صاحبى فوق الكواكب رقى بى 15
٨ فى مثل سِلك العنكبوت انحدر بى
يا جديع فى غطّة خطوطة هوى بى
٩ زتفى بهوج الموج طاف البحر بى
موج الهوا كُنَّ صَفَقْنَ يا عذابى
١٠ فى ليلتى ما ادلّ شرقا وغَرْبى 20
تظلمس دنياى والنور غابى
١١ ملاطم الامواج سوّت النكران بى
قيْسى شيبى شابت قبل منها شبابى
١٢ منازلًا طابت لهم عقيب ضربى
ورجال لوجوه العدى ما تهابى 25
١٣ وجديع خصّ بالمجلات طربى
ولن سايلك عنّى جاوبه بجوابى

١٤ قل له تسعين صنف من العناء مِحشر بى
واحمد البارى تعالى عما جرا بى

II.

١ يا خال بجاه تسعة وعشرين
حروف وما فيها نُطق اللغاتى
٢ همّ عداة لى وهمّ عدوين
وهمّ عداة لى بغاض وعداتى
٣ ولا همّى لو مات لى ستة واخوين
فيهم يزول الهمّ وارجو الغُناتى
٤ ولا صمت عن زادى ولا سهرت العين
ولا عاد شربى من حميم وحياتى
٥ عدّى صويب فى بندق رميها زين
مخروم رَميّة بالمراماة استاتى
٦ جُرحها غميق وخاص ما بين ضلعين
منها نهق قلبى تشاعد وماتى
٧ عقاب لا يا مُهجتى وقرّة العين
لن كان يا حبيبى تحفظ وصاتى
٨ انحش لنا قبر الحبيب ودلّين
هذا شفا عينى وهذا مناتى
٩ من لامنى يبلى بجنّ وتهبيل
تبقى كسيحه يده بالحديدى

III.

١ لى ريّض يا ناصى من الغرب ديرة
خذ لى جواب كتاب يوسف ودريه
٢ سلام به فاحت امساك وعبيرة
معنبرٌ بالهيل تُقْل العسل فية

٣ سلام غائب متناحى له بديرة
مشتاق على غفلة وليفه ملاقيه

٤ تشكى لنا فرقه فتاة غريرة
اشكى لكم من كيخيا الهمّ واليه

٥ عن حيرتى ما مثلها كُلّ حيرة
يا بلوتى يا ايوب ما ابتلى فيه

٦ جسمى نحل والعين ما له بصيرة
قلبى عليل وما لقى من يداويه

٧ يا عم افهم علمنا ماش غيره
اياك من هَوْجٍ تقوله وتطريه

٨ ما لى سِوَى سكب الدموع الغزيرة
شبْه الغليل وغَصّ نابه باشافيه

٩ ما بين هوجٍ وموج تسمع زميرة
ما بين حرّ وبرد اخوك واخيه

١٠ كُلّ ما لقيت مشمرخة مُسْتديرة
واش ما غشيت مراح يا عميم انا ابكيه

١١ انا اليوم ضائع لى فتاة غريرة
لا بالمشارق والمغارب تشابيه

١٢ لا هى نعواشة ولا هى قصيرة
وهى دقيقة من دقائق المثانيه

١٣ ريحة عرقها فاح مسكه وعبيره
ذاب العسل السكرى بين اشافيه

١٤ حبّى غدا بين الجوانح ذخيرة
طول الزمان وبسكرة الموت نذريه

١٥ بالله الدين والى تبع الدين جيره
وحياة الذى خلقنا ونرجيه

١٦ الذى يلقى يا ناس لى بشيرة
جميع ما ملكته يمينى اعطيه
١٧ ومن لامنى لا كثر الله خيره
وليقطعه ربّه من مرجاه ومراتيه

5 IV.

١ يا راكب الذى خفه بالقاع ما بان
اشقح شرارى شامخ المتن نابى
٢ ارخى زمامه ثم حوزه بمحجان
بالسرع يسهى مثل فرخ العقابى
10 ٣ الله من بيمن ركبمنى ركوبان
وخلّف بقلبى ضامرات الأركابى
٤ وخلّف بقلبى تسعة الاف سودان
سودان سخمر سود لون الاغرابى
٥ واربعة الاف كرّة تركب لخيل فرسان
15 روم الوطن من مخلفين الحوابى
٦ لما سلّونى مثل مسلول صابان
والكل منهم توكّل بصنعة عذابى
٧ لاقطع حدود الشرق وادنى مع الدان
واشرف على مكْناس اداوى صوابى
20 ٨ قم يا جنينى لما نجدّد الاحزان
واصبغ ثيابك ثم آصبغ ثيابى
٩ والبسبوس مبسم بسباس وخريسان
من الكهرب والكُركىّ للكيف جابى
١٠ من لامنى يبلى بسم ارقط ذايبان
25 حسبى عليه الله يصيبه مصابى

I.

1 The pen dipped in a draught of ink.
In haste it went, and walked gently over the letter.
2 Have I not said to thee, O pen do not play me false?
I complain to thee, O Jedēaʿ, of the things which happened to me. 5
3 O my stay, O Jedēaʿ, time has forsaken me![1])
The nights have deceived me, and the days are far away.
4 The nights relentlessly made busy in my strife
The bird of ill-luck. O my past happiness! O my torment!
5 In my smiling mouth I bit when he was drunk[2]) with me, 10
When the point of my tusk sank into my lips.
6 Loathing delightful food and sweetest drink,
I found my sleep forbidden in my book[3]).
7 O my friend! he brought his claw down upon me; he upraised himself with me. 15
O my friend! he ascended with me above the stars.
8 As on a spider's thread he dropped down with me.
O Jedēaʿ! in the oasis of Ḥaṭūṭa[4]) he hurled me down.
9 He cast me into the raging billows, the sea rose with me,
The waves of love buffeted me. O my torment! 20
10 In my night I find neither East nor West
My world has become dark, and the light has disappeared.
11 The beating of the waves did the forbidden to me.
O strutting one, become gray! my youth became gray before her (time). 25
12 There are encampments which have become dear to them since my affliction;
But men, before the face of the enemy, do not fear.
13 And Jedēaʿ gave to my sadness majesty.
And when he asks thee concerning me, answer him in my answer. 30
14 Tell him, ninety kinds of misery are stored up in me;
But I give praise to the Creator, the Sublime one, for what has come to me.

II.

1 O maternal uncle! by the twenty-nine letters 35
And by the speech which is uttered in them.
2 They are enemies to me, and they are greatest enemies
And they are my enemies, and my hating-enemies[5]).
3 I did not trouble that there should die to me six, and two brothers;
With them perishes care, but I hoped for wealth. 40

1) Cf. Tennyson's "Apart from space withholding time".
2) i. e. drunk with love of me. 3) i. e. of fate.
4) acc. to Soc. op. cit. poem 48, 6 name of a plain in Syria cf. also Lady Blunt, *Pilgrimage to the Nejd*, Vol. I, p. 96 f.
5) The poet distinguishes between the enemies of his tribe, and those whom he personally hates.

4 Neither did I fast in respect of my food, nor did the eye watch,
And my drink is no longer of that which is warm, by my life.
5 As if I were wounded by a bullet well-thrown,
Piercing the quarry, with the small arrows of six calibre.
5 6 Its wound is deep, and it waded between two ribs.
Forth fluttered my heart, it bore witness to the Unity of God, and died.
7 'Aqāb! O my heart's blood, and consolation of the eye,
O that thou, my love, wouldest keep my admonition!
8 Dig for us the grave of the little love, and we will descend.
10 This is the remedy of my eye, and this my desire.
9 He who blames me, may he be smitten with jinns and madness,
May his hand be impotent in iron [1]).

III.

1 Wait for me, O Noble one from a district of the west!
15 Take me an answer to the letter of Yūsif [2]), and bring it,
2 A salutation; by it are musk and perfumes diffused;
Perfumed with ambergris with cardamom-seed, like honey in it.
3 Salutation of one who is absent, alone at a place,
Longing. Unawares his beloved meets him.
20 4 Thou complainest to us of separation from a precious maiden;
I complain to you of the steward, sorrow has overcome him.
5 As to my confusion there is none like it.
O my affliction! such as Job was not afflicted with.
6 My body is wasted, and the eye has no sight.
25 My heart is sick, and has found nobody to cure it.
7 O paternal uncle! understand our teaching, none other beside it.
Beware of dalliance, of uttering or referring to it.
8 Nothing is left to me but the pouring forth of abundant tears.
The image of the captive who has bitten his tusk into his lip.
30 9 Between the seaward wave and the landward wave thou hearest a tossing [3])
Between hot and cold he is thy brother and his brother [3]).
10 As often as I find a palm, a round one,
And as often as I come to a camping-place, O my little Uncle,
35 I weep over it.
11 To-day I have lost a precious maiden;
Neither in the East nor in the West is his [i. e. her] likeness.
12 She neither sways, nor is she little.
But she is slender, as the slenderness of the knees [4]).
40 13 The smell of her sweat diffused its musk and various perfumes,
Sugar of honey melted between her lips.

1) i. e. fetters.

2) This Yūsif is perhaps the same as the one mentioned in another poem, whose full name was given as *ibn abu Nṣēr*. He wrote a Qaṣīda which he sent to Nimr and which I possess.

3) Bedawi proverbs. 4) A slender knee is a beauty in a horse or camel.

14 My beloved has become a jewel[1]) between the ribs[2]).
All the time, and even in the pangs of death, we shall mention him.
15 By the God of religion, and by him who follows the religion,
And the life of Him who created us, and of whom we beseech help,
16 He who finds for me good news, O people, 5
All that my right hand possesses, will I give him.
17 And he who blames me, may God not increase his goods,
And may his Lord cut him off from his hopes and his inheritance.

IV.

1 O thou who ridest him whose sole disappears in the soft earth, 10
A ruddy camel of the Sharārī, high of shoulder, protruding.
2 Loosen his bridle, and urge him on with the camel-stick;
In quickness he is manageable like the young osprey (? falcon).
3 God has made me ride from death two riding animals[3])
And produced in my heart slender knees[4]). 15
4 And produced in my heart nine thousand black ones[5]),
Of utter blackness, the blackness of the raven.
5 And four thousand hundred thousand who ride the horses as riders,
Greeks of the fatherland, of those who do not keep the answer[6]).
6 When they drew me, I was like a sword-point drawn. 20
And everyone of them had given himself the task of my chastisement.
7 I will cross the borders of the East and come near with the related one,
And Miknās[7]) comes within sight, and I nurse my mind. 25
8 Rise O my infant, that we may renew the mournings,
And dye black thy garments, then dye black my garments.
9 And the mouth speaking about Sebās[7]) and Khorasān[7])
Of amber and Nubian crane, bringing well-being.
10 He who blames me, may he be afflicted by the poison of the spotted, the flowing[8]). 30
My account be against him, and may God afflict him with my affliction.

---

1) i. e. the heart (?). 2) Cf. notes to poem p. 202.

3) i. e. brought me near to death by two possibilities.

4) i. e. fear.

5) i. e. black scorpions.

6) The Arabs regard the Greeks as treacherous cf. the old Turkish novel *Sayyid Batthāl* which, according to Fleischer, dates from the XIV or XV C., cf. H. Ethé, *Fahrten des Sajjid Batthāl.*

7) The poet intends to take a long ride, as far as to the Empire of Morocco ("Mequinez"). Far away — in fancy — he starts in v. 9, for Turkey, viz. Sivas, the ancient Sebastea, famous in the middle ages and a centre of caravan routes, in Asia Minor, north-west of Kaisarié, and finally reaches Persia (Khorasan). — The things named in v. 9[b] are evidently the produce coming from the two places mentioned in v. 9[a].

8) i. e. snakes.

Notes to the Poems.

v. 1. غبّة the Palestinean peasant calls *rabbe* a gulp taken from open water. زاف = زوّاف. — For سام = to go to pasture, and ساج = to walk gently cf. Hava, *Arabic-Engl. Dict.*: Beirut.

5 v. 3ᵇ. *nābi*, i. e. نات بى.

v. 4. مبسم = smiling mouth, cf. Stumme, *Tunis. Märchen u. Gedichte* p. 95, nr. 45, and in the same author's *Tripolitan.-tunis. Beduinenlieder*, verse 475: *maḍḥak* مضحكى in the same meaning.

10 v. 5. *'aḍḍēt* for the form cf. Spoer and Haddad: op. cit. § 116.

v. 8. غطة has the same meaning as غوطة.

v. 9. موج seems to be regarded as the plural of the nomen unit. موجة hence the plural verb.

v. 10. تطلمس دنياى *teṭalmas*ᵉᵈ*-dinyāī*.

15 There is a difference here between the transliterated text and the text in Arabic characters. This is to be explained in the following way: the Arab scribe used the verb in the masculine, which he was justified to do; but the *rāwī* used the feminine *teṭalmasit*, which is also correct, since the following word is a 20 feminine noun. The *t* of the verb was then assimilated by the following *d*.

v. 11. النكران variant النكر. — منها = *minha* = *minna*.

v. 14. *ta'āli* for *ta'āla* جرا بى for جرى بى.

This poem is practically the same as No. 48 of Socin's *Diwan* 25 *aus Centralarabien*. Verses 5. 6. 9. 10. 11. 13 and 14 are not represented in Soc. No. 48. The remaining verses, besides presenting variant readings, are differently distributed:

v. 2ᵇ = Soc. 48 v. 3ᵇ. v. 3 = Soc. 48 v. 2.
v. 4ᵃ = Soc. 48 v. 3ᵃ. v. 4ᵇ = Soc. 48 v. 4ᵃ.
30 v. 7ᵃ = Soc. 48 v. 5ᵃ. v. 7ᵇ = Soc. 48 v. 4ᵇ.
v. 8 = Soc. 48 v. 6.
v. 12 = Soc. 48 v. 9 which verse it completes.

Verses 5ᵇ, 7 and 8 of Soc. 48, for which there are no equivalents in my poem, are however found in other poems of Nimr 35 which I possess.

As some of the differences between these two versions of the poem are interesting, I quote the verses in question.

v. 3[b]. *jā ġdēze jā maškāi lāwā ʒadābī.*
v. 2. *jā ġdēze bun ġablāne bāġ-iddahar bī*
ubāġit-lijālihā maʒ-aijāmehā bī.
v. 3[a]. *ubāči-llijāli mighidātin*[1]) *bēḥarbi,*
v. 4[a]. *uṭer-issaʒgd jā sitre mūḏī šehar-bī,* 5
v. 5[a]. *wadlā ʒaleiji muhlebil_leh ʒaṣar-bī*[2]),
v. 4[b]. *jamm-iṯṯēreijā wulčuwāčib rēġā-bi,*
v. 6. *maʒ miṯle silč-ilʒankēbūt-inhadgr-bī,*
ja-ġdēze fī nuġret ḥaḍōḏā rumā-bī.
v. 9. *mgnāzēlin ṭābgt linā ʒogbe ḏarbī,* 10
ʒaijāle . . . . . ghodā mā tēhābī.

The opening verse of my version agrees practically with Soc. 48 H v. 1. Except for the words بالزواف سام وساج for which Soc. 18 H has (footnote ينش) ينثر سواد الحبر.

v. 5[b] = Soc. 48 H v. 10[b] which has: 15

لا ما خفس فى شفتى رس نابى

v. 12 = Soc. 48 H v. 5 which has:

بر ديرتن طلبت ليم عقب ضربى
فرسان لوجية لعذ ما تهابى

Soc. 48 H has 12 verses as against 9 of Soc. 48 and 14 of 20 my version; the last containing almost the whole of Soc. 48 agreeing at the same time with Soc. 48 H in having the additional verses 5[b] = Soc. 48 H v. 10[b], v. 12 = Soc. 48 H v. 5 as well as the opening verse.

II. 25

The poem, in 18 verses, was noted down by Wallin and published in the ZDMG. vol. VI, p. 190 and republished by Socin op. cit. Part I, p. 282.

v. 1. W.-S. reads *ḫāliči* "O my creator" for *ḫāl*. — *ḥarūfin* is an obvious mistake for *ḥarfin*. 30

v. 2. *'adawīn* instead of عذوين.

v. 3. Corresponds to W.-S. v. 6.

v. 4. Corresponds to W.-S. v. 7. The *rāwī* insisted that the second ولا should be pronounced *wilia*.

---

1) Cf. Socin's *Diwan*, Part III, p. 60, § 31 where however, in error, we find *mīghidātin* (with *g*).

2) We may mention here that in the second half of this verse *ubū-drī* is an erratum for *ulā-drī*.

v. 5. Corresponds to W.-S. v. 8. — *ʿodde* for كانّى. For استانّى cf. ZDMG. vol. VI, p. 198. The phrase *bil-merāmāt* fills up the lacuna in W.-S.

v. 6. Corresponds to W.-S. v. 9. *minna* cf. I, v. 11.

v. 8. Corresponds to W.-S. v. 18. دلّين for the sake of rhyme inst. of دلّينا. — *linna*, the *rāwī* insisted upon this pronounciation, inst. of *lina*; مناء cf. Socin op. cit. poem. XI, v. 7 note.

There are no parallel verses for vv. 2. 7 and 9 in W.-S.'s poem. The remaining verses of Wallin's poem are scattered here and there among other songs which I have collected.

III.

v. 1. *lā rēiḍin* was explained by the *rāwī* as meaning "prepare me a retreat". However, according to Wallin 5. 1 (cf. Socin op. cit. Part I, p. 283, Part II, p. 144 and the vocabulary), ZDMG. VI, 209 the word راض, has the meaning of "waiting" cum ل "waiting for"; Wallin 5. 1 has: *billāhĕ raijiḍ* = Bei Gott — warte doch. If the form and the meaning given by the *rāwī* be correct, we might interpret *rēiḍin* to be an imper. energ. standing for *raiyiḍan*; for there are many literary expressions and forms in these poems which are not commonly used nowadays. Then we would have to translate "for me prepare as a retreat, o Noble one, a district in the west".

درى = to bring. v. 3. a variant: *mintāḥi* for *mitanāḥi*.

v. 4. *linna* cf. II. 8; كيخيا = steward.

v. 5. *yā²* = يا التّى.

v. 7. *yā ʿam*: a polite call to strangers; cf. Spoer and Haddad, op. cit. p. 182. *māš*: cf. the Palestinean *mūš*, cf. S. and H. op. cit. § 83. *iyāk*: cf. S. and H. op. cit. § 16.

v. 8. *bišafih* was explained to me as meaning "in his lip".

v. 10. مراح read perhaps بمراح.

v. 12. *naʿwāša* designation of a woman who sways in her walk.

v. 14. *ḏaḫīra* is acc. to Wallin 1. 3, cf. Soc. op. cit. *Zündpulver* i. e. priming-powder in which case the word "ribs" may designate the parts which form the pan of the matchlock. The verse should then perhaps be translated: "My beloved has become the priming powder between the ribs", i. e. the pan of the matchlock with its cover.

v. 15. باله here pronounced *billā* instead of *bilā*; with the article following *billad-*. — والى = والذى. A variant: *u yattabe'* for *wallitaba'*.

v. 16. مراتيه for ميراثه(?) A variant: *ba'ṭīh* for *a'ṭīh*.

IV.

v. 1. On the *'ašgaḥ šarārī* cf. Musil, *Arabia Petraea*, Vol. III, p. 255; Doughty *Arabia*, Vol. II, p. 239; Lady Blunt, *Pilgrimage to the Nedj*, Vol. I, p. 111, who calls these camels *benāt udeyhan*.

v. 3. ركوبان for the sake of metre instead of ركوبين, *ruchūbēn*.

v. 4[b]. Variant for سودان : سَعْدان = monkeys. — اغراب for the pref. ا cf. p.

v. 6. ضابان = ضباب.

v. 7. الدان for الدانى = الدنى. — اشرف على cf. the Palestinean *'ašraft 'al-baḥr* = I came to see the sea.

v. 9. بسبوس = *fumm* acc. to the *rāwī*.

v. 10. ذايبان for ذايب.

Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.

Teil IV: SN. V (Pārāyanavagga)[1].

Von

R. Otto Franke.

(Fortsetzung zu Bd. 64, S. 807.)

V. **Pārāyanavagga** (Suttas 55—71. Strophen $^{976-1149}$).

V. 1 **Vatthugāthā** (Strophen $^{976-1031}$).
= N^{c}. I (Siam. Trip. II. 19. 1—6).

V. 1 ^{1} $(^{976})^{a+b}$ etc. (s. V. 1 ^{1} $(^{976})$) vgl. III. 1 ^{4} $(^{408})^{a+b}$, s. ZDMG. 63, 552.

V. 1 ^{1} $(^{976})$ *Kosalānaṃ* (B^{ai} °*sallā*°) *purā rammā*
agamā Dakkhiṇāpathaṃ (B^{ai} °*ṇa*°) ($^{a+b}$ s. besonders)
ākiñcaññaṃ patthayāno (^{c} s. besonders)
brāhmaṇo mantapāragū (^{d} s. besonders).
= N^{c}. I ^{1} (p. 1). N^{c}. aber ohne die vv. ll. von SN.

V. 1 ^{1} $(^{976})^{c}$ vgl. auch SN. V. 7 ^{2} $(^{1070})^{a}$, s. dort.
Und vgl. Mil. 342 ^{6c} *ākiñcaññaṃ patthayānā.*
Thīg. ^{341d} *ākiñcaññaṃ* (v. l. S °*ṃñaṃ*) *hi patthaye* (v. l. BS *pattaye*).

V. 1 ^{1} $(^{976})^{d}$ vgl. auch SN. V. 1 ^{22} $(^{997})^{b}$ (s. dort) und I. 7 ^{25} $(^{140})^{b}$, s. ZDMG. 63, 45.

V. 1 ^{2} $(^{977})$ *So Assakassa visaye*
Aḷakassa (B^{a} *muḷa*°, B^{i} *malha*°) *samāsane* (B^{i} °*sanne*)
vasī (B^{i} °*si*, B^{a} *savi*) *Godhāvarīkule**
uñchena (C^{k} *ujena*, B^{ai} *ucch*°) *ca phalena ca.*
= N^{c}. I ^{2} (1), wo aber in ^{b} *Muḷakassa* (mit v. l. Yu., d. i. european, *Aḷak*°);
in ^{c} *Godhavarīkūle* wohl in Abhängigkeit von Fausbøll's Text.
Im Übrigen ohne die vv. ll. von SN.
Zu ^{b} vgl. auch SN. V. 1 ^{36} $(^{1011})^{a}$ und N^{c}. I ^{36a}.

* So nach Fausbøll alle vier Mss., gegen die er °*kūle* in den Text gesetzt hat.

---

1) Zu den Abkürzungen, Bd. 63, 20 ff., kommt hinzu: Udv. = Udānavarga, z. T. nach de la Vallée Poussin's Materialien, die mir durch ihn zugänglich gemacht wurden, z. T. nach Pischel's Veröffentlichung von Fragmenten des von ihm sogenannten Turfan-Dharmapada (Sitzungsberichte Kgl. Preuss. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl. 1908, 968—985), das aber in Wirklichkeit eben der Udv. ist.

V. 1 $^{3 (978)}$ *Tass' eva upanissāya*
gāmo ca vipulo ahu (C^{k} *ahū*, B^{ai} *āhu*)
tato jātena āyena
mahāyaññam akappayi (^{d} s. auch besonders).
= N^{c}. I ^{3} (1), wo aber ^{b} ohne die vv. ll. von SN.,
in ^{d} °*yaññaṃ*.

V. 1 $^{3 (978) d}$ vgl. auch Dīp. I $^{59 a}$ *mahāyaññaṃ pakappiṃsu*.

V. 1 $^{4 (979) a}$ etc. (s. V. 1 $^{4 (979)}$) auch = J. 543 $^{59 a}$ *mahāyaññaṃ yajitvāna*.
Vgl. J. 543 $^{59 c}$ *mahāyaññaṃ yajissāma*.
Vgl. Mvu. II. 87. 3 ^{b} *mahāyajñaṃ yajiṣyati*.
Mvu. II. 405. 10 ^{a} *mahāyajñāni yajamāno*.

V. 1 $^{4 (979)}$ *Mahāyaññaṃ yajitvāna* (^{a} s. auch besonders)
puna pāvisi assamaṃ
tasmiṃ patipaviṭṭhamhi (B^{i} *paṭi*°)
añño āgañchi (B^{ai} *āgacchi*) *brāhmaṇo*.
= N^{c}. I ^{4} (1), wo aber ^{c} und ^{d} ohne die vv. ll. von SN.

V. 1 $^{5 (980) a}$ etc. (s. V. 1 $^{5 (980)}$) = J. 516 $^{6 a}$ *ugghaṭṭapādo* (v. l. B^{d} *ugghaṭha*°) *tasito*.
Vgl. J. 442 $^{8 b}$ *ugghaṭṭhapādaṃ* (B^{d} °*ṭṭa*°, B^{f} *ughaṭṭitapā*°) *tasitaṃ kilantaṃ*.
(Außerdem vgl. noch *āgañchi* von SN. V. 1 $^{4 (979) d}$ und *agacchasi* von J. 516 $^{6 d}$.

V. 1 $^{5 (980)}$ *Ugghaṭṭapādo* (B^{ai} *ugghattha*°) *tasito* (^{a} s. auch bes.)
paṃkadanto rajassiro (^{b} s. auch besonders)
so ca naṃ upasaṃkamma
satāni pañca yācati.
= N^{c}. I ^{5} (1 f.), wo aber ^{a} ohne die v. l. von SN.,
in ^{c} *upasaṅkamma*.

V. 1 $^{5 (980) b}$ auch = J. 547 $^{553 d}$ *paṃkadanto rajassiro*.
Vgl. auch J. 496 $^{9 d}$ und J. 509 $^{1 d}$ *paṃkadantaṃ rajassiraṃ*.
J. 469 $^{5 b}$, J. 495 $^{17 b}$ und J. 547 $^{20 b}$ (VI. 488) *paṃkadantā rajassirā*.
(Die J.-Parallelen zu SN. V. 1 $^{5 (980) a}$ und ^{b} sind größtenteils unter sich in mannigfacher Weise noch besonders verknüpft.)

V. 1 $^{6 (981)}$ *Tam enaṃ Bāvarī disvā*
āsanena nimantayi (C^{b} °*yī*) (^{b} s. auch besonders)
sukhañ ca kusalaṃ pucchi
idaṃ vacanam abravi (C^{b} °*rūmi* korr. zu *abrūvi*) (^{d} s. bes.).
= N^{c}. I ^{6} (2), wo aber ^{b} und ^{d} ohne die vv. ll. von SN.

V. 1 $^{6 (981) b}$ vgl. auch J. 547 $^{640 a}$ *āsanena nimanteyya*.

V. 1 $^{6 (981) d}$ auch = SN. V. 1 $^{11 (986) d}$; J. 526 $^{9 d}$; 537 $^{5 f}$; 544 $^{66 d}$; $^{140 d}$; Ap. in ParDīp. V. 146 $^{33 d}$; 191 $^{7 d}$; B. II $^{60 d}$; XVII $^{9 d}$; C. I. 8 $^{3 d}$; $^{7 d}$; III. 3 $^{3 d}$; 6 $^{8 b}$; Mil. 24 $^{1 d}$; Dīp. XII $^{29 d}$ *idaṃ vacanam abravi*.

J. 545 [14d] (VI. 267); [17d] (ebda); Ap. in ParDīp. V. 153 [144d] *idaṃ vacanaṃ abravi* (in Ap. a. a. O. so alle Cod., in den Text aber *abraviṃ* gesetzt).
J. 546 [96d] (VI. 443) *idaṃ vacanaṃ abravī.*
J. 544 [76d]; 547 [471d]; [676d]; Dīp. XIII [29b] *idaṃ vacanam abravī.*
PV. II. 9 [66d] *idaṃ vacanam abrūvi* (in der Version ParDīp. III. 138 aber: II. 9 [65d] *i° v° abravi* mit v. l. S_1 *abruvi*; in JPTS. 1904—5 p. 151 zu [66] als v. l. des Pariser Ms. von Hardy angeführt *abravi*).
Mpūr. 93 [d] *idaṃ vacanam abruvī* = DhpA. 55 [1d] (= P. T. S.-Ausg. I. 108 [1d] *idaṃ vacanam abruvi* (Fausbøll 133 hat, aber als Prosa gedruckt, *i° v° brūvi*).
Mvu. I. 184. 6 [b]; 186. 6 [b]; 190. 5 [b]; II. 195. 7 [b]; 307. 9 [b]; 483. 17 [b] = III. 18. 20 [b]; III. 20. 6 [b]; 21. 2 [b]; 45. 6 [b]; 88, 12 [b]; 89. 2 [b]; 451. 8 [b] und 21 [b] *idaṃ vacanam abravīt.*
Vgl. auch J. 516 [19b]; C. I. 8 [10d]; 10 [11b]; II. 4 [6b]; 9 [9d]; III. 2 [8b]; Ap. in ParDīp. V. 55 [8d]; 113 [6d]; 134 [80d] *id° vacanam abraviṃ*; Ap. a. a. O. 26 [4d]; 104 [26d]; 134 [73d] *idaṃ vacanaṃ abraviṃ.*
Vgl. ferner J. 547 [527d] *idaṃ vacanaṃ abravuṃ*;
Ap. in ParDīp. V. 144 [10b] *id° vacanam abravuṃ* (v. l. P *abravi*).
Manu I [1d] *idaṃ vacanam abruvan.*

Von diesen Stellen sind nun die meisten mit irgend einer oder mit mehreren unter ihnen auch noch durch eine besondere Entsprechung in einem der Nachbarpāda's verknüpft. Diese speziellen Zusammenhänge sind aber kreuz und quer über das ganze Parallelengebiet verteilt, es ist ein wahres Pilzgeflecht von Reminiszenzen. Für die Beurteilung schriftstellerischen Arbeitens in Indien ist diese Parallelenkette ein Beweisstück von beträchtlicher Wichtigkeit. Zunächst ist den meisten parallelen Stellen gemeinsam, daß sie ein Absolutiv oder, seltener, ein Partizipium, enthalten. Öfter ist auch der Akkusativ *taṃ* mit dem Absolutiv verbunden. Folgendes sind die speziellen Entsprechungen: SN. V. 1 [6 (981) a] enthält *disvā*, ebenso V. 1 [11 (986) a], J. 546 [96c], Ap. in ParDīp. V. 134 [80c], Mil. 24 [1c], *dṛṣṭvā* Mvu. III. 451. 8 [a] und 21 [a], *disvāna* J. 526 [9a]; 544 [76a]; C. I. 10 [11a]. — Zu diesem *disvā* ist *dukkhitaṃ* gesellt SN. V. 1 [11 (986) a] *dukkhitaṃ disvā*, J. 546 [96c] *dukkhitaṃ disvā*, vgl. Mvu. III. 451. 8 *suduḥkhidurmanaṃ dṛṣṭvā.* Die beiden ersteren Stellen sind außerdem durch *atthakāminī* von SN. [986a] und *atthadassī* von J. 546 [96b] verbunden.

Einige Stellen dagegen haben das Absolutiv *sutvā* gemeinsam: J. 547 [527a], C. I. 8 [10a], *śrutvā* Mvu. III. 88. 11 [a], und unter diesen sind C. I. 8 [10a+c+d] *Tassāhaṃ vacanaṃ sutvā . . . katañjalī vedajāto idaṃ vacanam abraviṃ* und Mvu. III. 88. 11 [a]+12 *tasya te vacanaṃ śrutvā . . .*
aṃjaliṃ pragṛhitvāna idaṃ vacanam abravīt besonders eng verwandt.

Das Wort *añjali* enthalten außer den eben genannten Stellen die folgenden: J. 516 [19a] *añjalim panāmetvā*, C. I. 8 [7c] *añjaliṃ katvā*, III. 3 [3c] *añjaliṃ paggahetvāna* = Dīp. XIII [29a], Ap. in ParDīp. V. 104 [26b] *sukatañjalī*, Mvu. I. 186. 6 [a] *kṛtāñjaliputo*, Mvu. III. 88. 12 [a] *aṃjaliṃ pragṛhītvāna*; in C. III. 3 [3], Dīp. XIII [29] und Mvu. III. 88. 12 entspricht sich also eine ganze Zeile.

Dem *katvā*, *kata-* und *kṛta-* der eben erwähnten Parallelen stellt sich *katvā* von Ap. in ParDīp. V. 134 [80b] zur Seite. Anderseits gehört mit *paggahetvāna* von C. III. 3 [3c] = Dīp. XIII [29a] und *pragṛhītvāna* von Mvu. III. 88. 12 [a] wohl enger zusammen *paṭiggahetvā* in B. XVII [9c] und *paṭiggaho* von B. II [60b].

Mit *panāmetvā* von J. 516 [19a] gehört zusammen *paṇamitvāna* von Ap. in ParDīp. V. 104 [26a] und *paṇamya* von Ap. in ParDīp. 134 [80a], die beiden ersteren Stellen um so mehr, weil sie, wie schon gesagt, zugleich *añjali* enthalten. Begrifflich reiht sich auch *pratipūjya* von Manu I [1c] an, ferner *vanditvā* von J. 547 [471c] (*pitu pādāni vanditvā*), C. III. 3 [3b] und Ap. in ParDīp. V. 146 [33c]. An alle diese ist dann wieder begrifflich und an *pādāni* von J. 547 [471c] auch durch *pāda* näher angeschlossen der Pāda *nipacca sirasā pāde* Ap. in ParDīp. V. 113 [6c] = 144 [10a] = 191 [7c].

Mit diesen gehört wegen *nipat-*, *pāda* und wegen der Sinnverwandtschaft wieder zusammen Ap. in ParDīp. V. 134 [73a+b] *nipatitvā . . . pādamūlamhi*,

siras° wiederum schlägt eine besondere Brücke zwischen Ap. a. a. O. 113 [6c] = 144 [10a] = 191 [7c], *sirasā* von Ap. ebda 134 [80a] und C. I. 8 [7c] *sirasmiṃ añjaliṃ katvā*.

Eine andere Reihe spezieller Verwandtschaften ist durch Absolutiva (einmal ein Part. Praet. und einmal eine finite Verbalform) von *gam*, *kram* und *i* charakterisiert: SN. V. 1 [11 (986) c] *upasaṃkamma*, J. 537 [5a] *upasaṃkamitvā rājānaṃ*, womit ganz speziell zu vgl. Mvu. III. 45. 5 [b] *rājānam upasaṃkrame*, ferner Mvu. II. 195. 7 [a] *upasaṃkramya*, *rājānaṃ upasaṃgamma* in Ap. in ParDīp. V. 26 [4c] (sodaß also J. 537 [5], Ap. a. a. O. und Mvu. a. a. O. zwei nahe verwandte Pādas haben), *upagamma* C. II. 4 [5c], *upecca* Ap. in ParDīp. V. 146 [33c], *upagantvāna* Ap. ebda. 144 [9d], *gantvāna* C. III. 2 [8a], *gantvā* Ap. a. a. O. 134 [80c], *abhigamya* Manu I [1b], *gato* J. 526 [9b] und *nikkhamitvāna* ebda [9d], woran sich wieder *nikkhamitvā* von J. 545 [17b] anschließt.

āsana haben gemeinsam SN. V. 1 [6 (981) b] *āsanena nimantayi*, J. 544 [140a] *āsanamhā*, Ap. in ParDīp. V. 55 [3b] *āsanaṃ* und DhpA. 55 [1c] = PTS.-Ausg. I. 108 [1c] (in Fausbøll p. 133 als Prosa gedruckt) *āsanaṃ*. Ja, an den letzten beiden Stellen sind zwei Gāthās verwandt: Ap. a. a. O. [3+5]

. . . . *paññāpetvā tad āsanaṃ*
. . . . *idaṃ vacanam abraviṃ.*
Paññattam āsanam idaṃ tav' atthāya mahāmuni
anukampaṃ upādāya nisīda mama āsane.
5 DhpA. [1c+d] *pupphāsanaṃ paññāpetvā idaṃ vacanam abruvi:*
[2] *Idaṃ me āsanaṃ vīra paññattaṃ tav' anucchaviṃ*
mama cittaṃ pasādento nisīda pupphamāsane.
Durch *nimantayi* hinwiederum ist SN. V. 1 [6] (981) [b] enger verknüpft mit J. 545 [14c. 17c] *āmantayitvāna.*
10 *pucchi* geht dem identischen Pāda voraus in SN. V. 1 [6] (981) [c] und C. II. 4 [5c], und *paripucchanto* in J. 544 [140c].
Ap. in ParDīp. V. 26 [4a] *Evāhaṃ cintayitvāna* vgl. C. I. 8 [11a] *Idānāhaṃ cintayitvāna.*
Ableitungen von *tras* verbinden speziell SN. V. 1 [11] (986) [a]
15 *Utrastaṃ...*, Mvu. I. 184 [5b] ...*trasya*... und 186 [5b] *trasto*... *mahesissa* von Ap. in ParDīp. V. 134 [78a] vgl. *maharṣayaḥ* Manu I [1b]. —
Tato ratyā vivasane beginnt sowohl J. 537 [b] wie J. 544 [66].

V. 1 [7] (982) *Yaṃ kho* (B[ai] *ce*) *mamaṃ* (B[ai] *mama*) *deyyadhammaṃ*
20 *sabbaṃ vissajjitam mayā*
anujānāhi me brahme ([c] s. besonders)
n'atthi pañca satāni me.
= N[c]. I [7] (2). Aber N[c]. [a] ohne die vv. ll. von SN.,
in [b] *visajjitaṃ.*

25 V. 1 [7] (982) [c] vgl. des Anklanges wegen auch
Thīg. [332a] *anujānāhi me ayye* (v. l. BPS *ayya*).
Ap. in ParDīp. V. 134 [88c] *anujānāmi te bhadde*, das wieder mit J. 547 [187a] *anujānāmi taṃ putta* zusammengehört, ist es doch nicht zu verkennen, daß auf beiden Seiten die ganzen
30 Zeilen durch Klangverwandtschaft verbunden sind:
Ap. [c+d] *a° te bhadde pabbajjā tava sijjhatu,*
J. [a+b] *a° taṃ putta, pabbajjā te samijjhatu.*
Vgl. mit SN. auch Ap. in ParDīp. V. 146 [41c] *anujānāhi me vīra.*

V. 1 [8] (983) *Sace me yācamānassa*
35 *bhavaṃ nānupadassati* (B[i] *°dissati*)
sattame divase tuyhaṃ
muddhā phalatu sattadhā ([d] s. besonders).
= N[c]. I [8] (2), wo aber in [b] *nānuppadissati.*

V. 1 [8] (983) [d] auch = J. 489 [3d. 6d. 9d. 11d. 13d. 15d] *muddhā phalatu*
40 *sattadhā*;
J. 518 [28d] *muddhā [te]* phalatu sattadhā.*
DhpA. in PTS.-Ausg. I. 41 [1d. 2d] *muddhā te phalatu sattadhā,* während die singhal. Ausg. p. 20 nur in [1d] *te* hat.

* Die Klammer, von Fausbøll gesetzt, ist wohl nicht berechtigt.

45 V. 1 [9] (984) *Abhisaṃkharitvā* (B[ai] *°khāretvā*) *kuhako*
bheravaṃ so akittayi (B[ai] *pakittayi*)

tassa taṃ vacanaṃ sutvā (c s. besonders)
Bāvarī dukkhito ahu (Ck *āhu*).
= Nc. I 9 (2). Nc. aber ohne alle vv. ll. von SN.

V. 1 9 (984) c auch = PV. II. 13 16 a *Tassa taṃ* (in ParDīp. III. 167 mit v. l. S1 *tava*) *vacanaṃ sutvā*. 5
Thag. 720 a *Tassa taṃ vacanaṃ sutvā*.
J. 454 2 a. 505 6 a. 516 22 a. 532 24 a. 533 40 a. 47 a. 68 a. 534 18 a. 543 10 a. 37 a. 546 106 a (VI. 444). 547 648 a *Tassa taṃ vacanaṃ sutvā*.
C. II. 1 4 a. 9 4 a. III. 2 11 a *Tassa taṃ vacanaṃ sutvā*. 10
Weber Ms. Part II, in dem von Hoernle in JASBeng. LXII Part I p. 18 abgedruckten Stück 10 c *tasya tad bacanaṃ śrutvā*. (Auch d mit J. 547 648 b verwandt.)
Vgl. Mvu. III. 88. 4 a und 11 a *Tasya te vacanam śrutvā*.
Vgl. auch J. 531 79 a und 547 86 e *tassa taṃ nadato sutvā*. 15
Vgl. ferner PV. III. 7 6 a und IV. 8 5 a *Tassāhaṃ vacanaṃ sutvā*. Dasselbe auch Thag. 561 a. 689 a. 1255 a. Thīg. 126 a. 172 a. 178 a. 187 a. 194 a. 202 a. 211 a. B. III 22 a. XX 22 a. XXI 14 a. XXII 17 a. XXIII 12 a. C. I. 8 10 a (s. schon oben p. 206, zu SN. V. 1 6 (981) d). III. 6 9 c. Mvu. III. 128. 17 a *Tasyāhaṃ vacanaṃ śrutvā* (vgl. 20 a+b mit Thīg. 172 a+b).
Vgl. schließlich C. II. 6 5 a *Tassāhaṃ saddaṃ sutvāna*.

V. 1 10 (985) *Ussussati anāhāro*
sokasallasamappito (b s. besonders)
atho pi evaṃcittassa 25
jhāne na ramatī mano (d s. besonders).
= Nc. I 10 (2), ohne Abweichung.*

* Doch findet sich ein sehr bezeichnender Druckfehler in d: daß *jh* von *jhāne* nicht mit der einheitlichen Type *jh*, sondern mit zwei Typen, der für *j* und der für *h*, gedruckt ist, scheint wie manches Andere eine 30 recht große Abhängigkeit der siames. Niddesa-Ausgabe von Fausbøll's Suttanipāta-Ausgabe zu erweisen.

V. 1 10 (985) b auch = Divy. XIII 8 d (179) *śokaśalyasamarpitaḥ*.
Vgl. auch b einer G. in Vm. XVI *sokasarasamappitā vitujjanti*.

V. 1 10 (985) d auch = Thag. 580 d = Mil. 395 4 d *jhāne na ramatī mano*. 35
Außerdem klingt das unmittelbar vorangehende Wort von SN. *evaṃcittassa* an das in Thag. (= Mil.) unmittelbar vorangehende Wort *anugiddhassa* an. (Dieser in Thag. vorausgehende Pāda zu vgl. mit SN. IV. 10 7 (854) d, s. ZDMG. 64, 781.)

V. 1 11 (986) a+b (s. V. 1 11 (986)) 40
vgl. auch C. III. 6 6 b+c *devatā atthakāminī*
sā maṃ disvāna dukkhitaṃ.

V. 1 11 (986) a+d (s. V. 1 11 (986)) vgl. auch J. 546 96 c+d (VI. 443)
Vedehaṃ dukkhitaṃ disvā
* *idaṃ vacanaṃ abravī*. 45
(s. oben p. 206 zu SN. V. 1 6 (981) d.

V. 1 $^{11\,(986)}$ *Utrastaṃ dukkhitaṃ disvā* ($^{a+b}$ und $^{a+d}$ s. besonders)
devatā atthakāminī (B^{a} *patthakāmini*, B^{i} *mattakāmini*)
Bāvariṃ upasaṃkamma
* *idaṃ vacanam abravi* ($^{a+d}$ und ^{d} s. besonders).
= N^{c}. I ^{11} (2), wo aber in ^{a} *utrasantaṃ*,
in ^{b} ohne die vv. ll. von SN.,
in ^{c} *upasaṅkamma*.

V. 1 $^{11\,(986)\,b}$ v. l. B^{a} vgl. It. 82 ^{3b} *devatā pattamānasaṃ*.

V. 1 $^{11\,(986)\,d}$ etc. (s. V. 1 $^{11\,(986)\,a+d}$ und V. 1 $^{11\,(986)}$) s. unter SN. V. 1 $^{6\,(981)\,d}$.

V. 1 $^{12\,(987)}$
Na so muddhaṃ (B^{a} *bu°*) *pajānāti*
kuhako so dhanatthiko
muddhani muddhapāte (B^{i} *muddhādhip°*) *vā* (B^{ai} *ca*) (^{c} s. bes.)
ñāṇaṃ tassa na vijjati (^{d} s. besonders).
= N^{c}. I ^{12} (2), wo aber ^{a} ohne die v. l. von SN.
und in ^{c} *muddhādhipāte vā*, ohne v. l.

V. 1 $^{12\,(987)\,c}$ vgl. auch SN. V. 1 $^{13\,(988)\,c}$ etc., s. dort.

V. 1 $^{12\,(987)\,d}$ vgl. auch SN. V. 1 $^{14\,(989)\,b}$.

V. 1 $^{13\,(988)}$ ff. vgl. D. XI. 68 ff. und 83.

V. 1 $^{13\,(988)}$ *Bhotī* (B^{ai} *°ti*) *carahi jānāti*
* *tam me akkhāhi pucchitā* (B^{ai} *°to*) (^{b} und $^{b+c}$ s. bes.)
muddhaṃ muddhādhipātañ ca (^{c} s. besonders)
taṃ suṇoma vaco tava (^{d} s. besonders).
= N^{c}. I ^{13} (2), wo aber in ^{a} *Pahotī*, ohne v. l.,
und ^{b} ohne v. l.

V. 1 $^{13\,(988)\,b}$ vgl. Pv. VIII. 1 $^{4\,d}$ (Vin. V. 144) etc., s. WZKM. XXIV. 277 f. Vgl. auch J. 492 $^{5\,d}$ *tam me akkhātha pucchitā*. Vgl. auch SN. V. 1 $^{15\,(990)\,d}$, s. dort.

V. 1 $^{13\,(988)\,b+c}$ vgl. auch SN. V. 1 $^{15\,(990)\,c+d}$, s. dort.
Vgl. ferner SN. V. 1 $^{50\,(1025)\,a-c}$ etc., s. dort.

V. 1 $^{13\,(988)\,c}$ etc. (s. V. 1 $^{13\,(988)}$ und $^{13\,(988)\,b+c}$) auch = SN. V. 1 $^{29\,(1004)\,c}$ etc. (s. dort), $^{50\,(1025)\,a}$ etc. (s. dort) und vgl. $^{14\,(989)\,c}$ etc. (s. dort).

V. 1 $^{13\,(988)\,d}$ etc. (s. V. 1 $^{13\,(988)}$) auch = SN. V. 14 $^{6\,(1110)\,d}$ etc. (s. dort), und = S. XI. 2. 10. 7 $^{2\,d}$ (I. 236) *taṃ suṇoma vaco tavā ti* (S $^{1-3}$ *tavanti*).
Ausserdem entsprechen sich in SN. V. 1 $^{13\,(988)\,a+b}$ *bhotī carahi*, *pucchitā* und in V. 14 $^{6\,(1110)\,a}$ *carato* und ^{c} *bhavantaṃ puṭṭhuṃ*.

V. 1 $^{14\,(989)\,a}$ etc. (s. V. 1 $^{14\,(989)}$)
= J. 322 $^{1\,c}$ *aham p'etaṃ* (B^{id} *tadā*) *na jānāmi*.
Vgl. Mvu. III. 9. 13^{a} *ahaṃ etaṃ na jānāmi*.
J. 414 $^{2\,c}$ *aham etaṃ vijānāmi*.

V. 1 [14] (989) *Aham p'etam* (Bai *aham etaṃ*) *na jānāmi* ([a] s. bes.)
ñāṇam me 'ttha na vijjati ([b] s. besonders)
muddhaṃ muddhādhipāto ca (CkBai *va*) ([c] s. bes.)
Jinānaṃ (Ckb *ja°*) *h'eta* (Ba *hattha*, Bi *hettha*) *dassanaṃ*.
= Nc. I [14] (2). Aber Nc. ohne die vv. ll. von SN. 5

V. 1 [14] (989) [b] s. auch unter SN. V. 1 [12] (987) [d].

V. 1 [14] (989) [c] s. auch unter SN. V. 1 [13] (988) [c].

V. 1 [15] (990) *Atha kho* carahi jānāti* (Bai *°hi*)
asmiṃ puthavimaṇḍale (Bai *pathavī°*) ([b] s. besonders)
muddhaṃ muddhādhipātañ ca ([c] und [c+d] s. bes.) 10
tam me akkhāhi devate (Bi *°tā*) [c+d] und [d] s. bes.).
= Nc. I [15] (2), wo aber in [a] *ko* und *jānāti* ohne v. l.,
in [b] *paṭhavi°*, ohne v. l.,
[d] ohne v. l.

* So „alle vier Mss.", Fausbøll's Text hat *ko*. 15

V. 1 [15] (990) [b] vgl. auch D. XXI. 1. 5 [10 b] etc., s. JPTS. 1909. 367.

V. 1 [15] (990) [c] etc. (s. V. 1 [15] (990) und [15] (990) [c+d]) auch = V. 1 [13] (988) [c] etc., s. dort.

V. 1 [15] (990) [c+d] (s. V. 1 [15] (990)) s. auch unter V. 1 [13] (988) [b+c].

V. 1 [15] (990) [d] etc. (s. V. 1 [15] (990) und [15] (990) [c+d]) vgl. V. 1 [13] (988) [b]. 20
Vgl. auch AitBr. 7. 13. 2 [d] *tan ma ācakṣva Nārada*.

V. 1 [16] (991) ff. vgl. D. III, und speziell z. B. V. 1 [25—28] (1000—1003) mit D. III. 1. 5; V. 1 [44+45] (1019+1020) mit D. III. 1. 3; V. 1 [47] (1022) mit D. III. 2. 12.

V. 1 [16] (991) *Purā Kapilavatthumhā* 25
nikkhanto lokanāyako
apacco Okkākarājassa
Sakyaputto pabhaṃkaro.
= Nc. I [16] (2), ohne Abweichung.

V. 1 [17] (992) 30
So hi brāhmaṇa Sambuddho
sabbadhammāna pāragū ([b] s. besonders)
sabbābhiññābalappatto
sabbadhammesu cakkhumā ([d] und [d—f] s. besonders)
sabbadhammakkhayaṃ patto [e+f] s. besonders) 35
vimutto upadhikkhaye (Ckb *°dhisaṃkhaye*) ([d—f, e+f] und [f] s. bes.).
= Nc. I [17] (2 f.), wo aber in [f] keine v. l.

V. 1 [17] (992) [b] auch = Thag. [66 b] *sabbadhammāna pāragu*.
Ap. in ParDīp. V. 16 [1 b] und 82 [1 b] *sabbadhammāna pāragū*, und vgl. Ap. ebda. 190 [1 b] *sabbadhammesu pāragū*, welche 40
G. 190 [1] im Übrigen sich vollständig deckt mit 16 [1] und 82 [1].
Vgl. auch SN. I. 9 [15] (167) [b] etc., s. ZDMG. 63. 50.

V. 1 [17] (992) [d] (s. V. 1 [17] (992)) auch =
Ap. in ParDīp. V. 14 [1 b]; 69 [1 b]; 129 [1 b]; 150 [98 b]; 191 [16 d]
sabbadhammesu cakkhumā. 45

Mvu. I. 9. 7^{b} *sarvadharmeṣu cakṣumāṃ.*

Für die Ap.-Stellen ist noch zu beachten, daß diesem Pāda in anderen (zu SN. $^{17\,(992)\,b}$ angeführten) Gāthās, die mit diesen z. T. oder ganz identisch sind, an gleicher Stelle der Pāda *sabbadhammāna pāragū* resp. *sabbadhammesu pāragū* steht und daß sich dieser Wechsel am einfachsten aus der Abhängigkeit von unserer SN.-Gāthā erklärt, die beide Pādas enthält.

V. 1 $^{17\,(992)\,d-f}$ (s. V. 1 $^{17\,(992)}$) s. unter V. 1 $^{17\,(992)\,d-f+18\,(993)\,a}$.

V. 1 $^{17\,(992)\,d-f+18\,(993)\,a}$ (s. V. 1 $^{17\,(992)}$ und $^{18\,(993)}$) vgl. auch S. V. 8. 5 $^{2f+3a+b+c}$ (I. 134) *sabbam passati cakkhumā*
sabbakammakkhayaṃ patto
vimutto upadhisaṅkhaye.
so mayhaṃ Bhagavā satthā.

Zu S. V. 8. 5 ^{2f} vgl. dann ferner Thag. $^{500\,b}$ *sabbaṃ passati cakkhunā*, das mit jenem doch zweifellos durch Klangverwandtschaft verknüpft ist. Da S. durch SN. gestützt und begründet ist, so wird man also die Abhängigkeit der Thag. von S. in Erwägung zu ziehen haben. Zu Thag. vgl. dann weiter Ap. in ParDīp. V. 63 $^{11\,d}$ *sabbaṃ passāmi cakkhunā*, das wieder von Thag. abzuhängen scheint.

V. 1 $^{17\,(992)\,e+f+18\,(993)\,a}$ etc. (s. V. 1 $^{17\,(992)\,d-f+18\,(993)\,a}$ und V. 1 $^{17\,(992)}$ und $^{18\,(993)}$)
vgl. auch A. IV. 23. 3 $^{3c+d+4a}$ (II. 24) *sabbakammakkhayaṃ patto*
vimutto upadhisaṅkhaye.
Esa so Bhagavā Buddho.
= It. 112 $^{3c+d+4a}$ *sabbakammakkhayaṃ patto*
vimutto upadhisaṅkhaye.
Esa so bhagavā buddho.

V. 1 $^{17\,(992)\,f}$ etc. (s. V. 1 $^{17\,(992)}$, $^{17\,(992)\,d-f}$ und $^{17\,(992)\,e+f+18\,(993)\,a}$) auch = Dīp. I $^{12\,d}$; V $^{70\,d.\ 87\,d}$ *vimutto upadhisaṃkhaye.*

V. 1 $^{18\,(993)\,a}$ s. V. 1 $^{17\,(992)\,d-f+18\,(993)\,a}$, V. 1 $^{17\,(992)\,e+f+18\,(993)\,a}$, V. 1 $^{18\,(993)\,a+b}$ und V. 1 $^{18\,(993)}$.

V. 1 $^{18\,(993)\,a+b}$ (s. V. 1 $^{18\,(993)}$) vgl. auch
Thag. $^{995\,a+b}$ *aññassa bhagavā buddho*
dhammaṃ desesi cakkhumā.

V. 1 $^{18\,(993)}$ *Buddho so Bhagavā loke* (^{a} und $^{a+b}$ s. besonders)
dhammaṃ deseti cakkhumā (^{b} und $^{a+b}$ s. besonders)
taṃ tvaṃ (C^{k} *taṃ*) *gantvāna pucchassu* (^{c} u. $^{c+d}$ s. bes.)
so te taṃ vyākarissati (B^{ai} *byā*°).
= N^{c}. I ^{18} (3), wo aber in ^{c} keine v. l.
und in ^{d} *byākarissati* (die v. l. Yu. *vayākarissati* ist bedeutungslos, weil Yu. European, d. h. Fausbøll, heißt und weil also Fausbøll's Lesung noch dazu falsch wiedergegeben ist.)

V. 1$^{18\,(993)\,b}$ etc. (s. V. 1$^{18\,(993)\,a+b}$ und $^{18\,(993)}$) auch = S. X. 7. 4^{2d} (I. 210) *dhammaṃ deseti* (S$^{1-3}$ °*sesi*) *cakkhumā*. Vgl. Thag.$^{688\,d}$; B. VII^{7b}; XX^{5d} *dhammaṃ desesi cakkhumā*. Des Anklanges wegen vgl. auch Ap. in ParDīp. V. 131^{34b} *dhammaṃ desesi abbhutaṃ*.

V. 1$^{18\,(993)\,c}$ etc. (s. V. 1$^{18\,(993)}$ und $^{18\,(993)\,c+d}$) vgl. auch J. 547^{286a} *Taṃ tvaṃ gantvāna yācassu*.
Die nächste Parallele beweist ja, wenn es überhaupt nötig wäre, noch einmal, daß der Verfasser der Gāthās dieses J. die SN.-Stelle gekannt hat.

V. 1$^{18\,(993)\,c+d}$ (s. V. 1$^{18\,(993)}$) vgl. auch
J. 547$^{354\,e+f}$ *taṃ tvaṃ gantvāna pucchassu*
so te maggaṃ pavakkhati.

V. 1$^{19\,(994)}$ *Sambuddho ti vaco sutvā*
udaggo Bāvarī ahu (C^{k} *ahū*, (B^{ai} *āhu*)
sok' assa tanuko āsi (C^{k} °*ī*)
pītiṃ ca vipulaṃ labhi.
= N^{c}. I^{19} (3), wo aber ^{b} und ^{c} ohne v. l.,
und in ^{d} *pītiñ*.

V. 1$^{20\,(995)}$ *So Bāvarī attamano udaggo*
taṃ devataṃ pucchati vedajāto
katamamhi gāme nigamamhi vā puna
katamamhi vā janapade lokanātho
yattha gantvā namassemu
Sambuddhaṃ dipaduttamaṃ (B^{ai} *dvi*°) (^{d} s. bes.).
= N^{c}. I^{20} (3), wo aber in ^{c} *niggamamhi*.
und in ^{d} *dip*° ohne v. l.

V. 1$^{20\,(995)\,f}$ auch = Dīp. II^{83b}; XV^{4d} *sambuddhaṃ dipaduttamaṃ*.
Weber Ms. Part VII^{2b} (JASBeng. LXII P. I. 31) *sambuddhadvipadottamam*, mit vorangehendem *namasyāmi*, wie in SN. *namassemu* vorangeht.
Vgl. Dīp. IX^{41b} *sambuddho dipaduttamo*.
Nid.^{229b} ff. ^{241b} f. ^{244b} ff. (J. I. 36 f. 41—43) *Sambuddho dipaduttamo* = B. VIII^{1b}; IX^{1b}; X^{1b}; XI^{1b}; XX^{1b}; XXI^{1b}; XXIII^{1b}; XXIV^{1b}; XXV^{1b} *Sambuddho dvipaduttamo*.
Vgl. B. XXVII^{13b} *sambuddhā dvipaduttamā*.
Vgl. auch Thīg.^{144b} *sambuddhaṃ purisuttamaṃ* (mit unmittelbar vorangehendem *namassantī* entsprechend SN. und Weber Ms.).
S. I. 2. 4^{2a} (I. 6) *Sambuddho dvipadaṃ seṭṭho*.

V. 1$^{21\,(996)}$
Sāvatthiyaṃ Kosalamandire Jino
pahūtapañño (C^{b}B^{i} *bahuta*°, C^{k}B^{a} *pahuta*°) *varabhūrimedhaso*
so (B^{ai} om.) *Sakyaputto vidhuro anāsavo*
muddhādhipātassa vidū narāsabho.
= N^{c}. I^{21} (3), wo aber ^{b} und ^{c} ohne die v. l. von SN.

V. 1 [22] (997) **Tato āmantayī* (CbBai °ī) *sisse* (a s. besonders)
brāhmaṇe (Cb °ṇo, Bi °ṇā) *mantapārage* (b s. bes.)
etha māṇavā (Bai °va) *akkhissaṃ*
suṇotha vacanaṃ mama (d s. besonders).
5 = Nc. I [22] (3), aber Nc. ohne die vv. ll. von SN.

V. 1 [22] (997) a vgl. auch D. XX. 5 [8c] etc., s. JPTS. 1909. 345.

V. 1 [22] (997) b s. auch unter SN. I. 7 [25] (140) b und unter V. 1 [1] (976) d, s. oben p. 204.

V. 1 [22] (997) d auch = J. 532 [63b] *suṇotha vacanaṃ mama*;
10 und vgl. J. 178 [1f]; 527 [44b] *suṇohi vacanaṃ* (527 [44] °*naṃ*) *mama*.
Mvu. I. 280. 10b *śṛṇohi vacanaṃ mama*.
Thag. [951a] *suṇohi vacanaṃ mayhaṃ*.
Vgl. auch Dīp. XV [10b]; [18b] *suṇohi vacanaṃ tuvaṃ*.

V. 1 [23] (998) a–d (s. V. 1 [23] (998)) s. auch unter SN. III. 7 [13] (560),
15 ZDMG. 64. 4, wo indessen M. 92 [13] (Siam. Ausg. II. 5. 538) noch nachzutragen ist.

V. 1 [23] (998)
* *Yass' eso* (Bai *yassa so*) *dullabho loke* (a–d s. besonders)
* *pātubhāvo abhiṇhaso*
20 * *sv-ājja* (Cb *suvājja*, Ck *savājja*, Bai *svojja*) *lokamhi uppanno*
* *Sambuddho iti vissuto* (a–d und d s. besonders)
khippaṃ gantvāna Sāvatthiṃ (e s. besonders)
passavho dipaduttamaṃ.
= Nc. I [23] (3), wo aber keine der vv. ll. von SN.

25 V. 1 [23] (998) d etc. s. auch unter SN. III. 9 [4] (597) d, ZDMG. 64. 15.

V. 1 [23] (998) e etc. vgl. auch PV. II. 9 [2d] *khippaṃ gacchāma Dvārakaṃ*.

V. 1 [24] (999) a (s. V. 1 [24] (999)) vgl. D. III. 1. 5, und des Anklanges wegen zu vgl. mit Ap. in ParDīp. V. 149 [74a] *Kathaṃ carahi sabbaññu*.

30 V. 1 [24] (999) *Kathaṃ* (Ck °*añ*) *carahi jānemu* (a s. besonders)
disvā Buddho ti brāhmaṇa
* *ajānataṃ* (Ckb °*tan*) *no pabrūhi*
* *yathā jānemu taṃ mayaṃ* (c+d und d s. besonders).
= Nc. I [24] (3). Aber Nc. ohne die vv. ll. von SN.
35 Vgl. D. III. 1. 5 *Yathā kathaṃ panāhaṃ bho taṃ bhavantaṃ Gotamaṃ jānissāmi* . . .

V. 1 [24] (999) c+d s. auch unter SN. III. 9 [6] (599) e+f, ZDMG. 64. 15.

V. 1 [24] (999) d s. auch unter SN. III. 9 [6] (599) f, ebda. p. 16.

V. 1 [25] (1000)
40 *Āgatāni* (Ck *ag*°) *hi mantesu*
mahāpurisalakkhaṇā (b s. besonders)
dvattiṃsā (Ba *dvattissāni*, Bi *dvittisāni*) *ca viyākhyātā* (Ckb *vyā*-, Bai *byākhyātā*)
samattā (Bai °*antā*) *anupubbaso*.

= N°. I [25] (4), wo aber [a] und [d] ohne die vv. ll. von SN.,
und [c] *dvattiṃsā ca byākhyātā.*
Vgl. auch D. III. 1. 5 *Āgatāni kho tāta Ambaṭṭha amhākaṃ mantesu dvattiṃsa mahāpurisa-lakkhaṇāni* .... = SN.-Prosa III. 7, p. 102 Z. 19 f. LV. Kap. VII, Lefmann's Ausg. p. 103: *dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇāni* ... 5

V. 1 [25] (1000) [b] s. auch unter SN. III. 7 [2] (549) [d], ZDMG. 64. 1.

V. 1 [26] (1001) *Yass' ete honti gattesu*
mahāpurisalakkhaṇā ([b] s. besonders)
duve va (C[kb] *dveva*, B[ai] *dve yeva*) *tassa gatiyo* 10
tatiyā (B[ai] °*yo*) *hi na vijjati.*

= N°. I [26] (4), wo aber [c] und [d] ohne die vv. ll. von SN.
Vgl. D. III. 1. 5 ... *yehi samannāgatassa mahāpurisassa dve gatiyo bhavanti anaññā* = SN.-Prosa a. a. O.
LV. a. a. O.: *yaiḥ samanvāgatasya puruṣapuṅgalasya dve* 15
gatī bhavato nānyā.

V. 1 [26] (1001) [b] etc. s. auch unter SN. III. 7 [2] (549) [d], ZDMG. 64. 1.

V. 1 [27] (1002) *Sace agāraṃ āvasati* (C[kb] *ajjhāvasati*)
vijeyya paṭhaviṃ (B[ai] *pathavī*) *imaṃ* ([b–d] u. [b+d] s. bes.)
* *adaṇḍena asatthena* ([c] s. besonders) 20
dhammena-m-anusāsati ([b–d], [b+d] und [d] s. besonders).

= N°. I [27] (4), wo aber [a] und [b] ohne die vv. ll. von SN.
Vgl. D. III. 1. 5 *Sace agāraṃ ajjhāvasati rājā hoti cakkavatti dhammiko dhammarājā cāturanto vijitāvī .... So imaṃ pathaviṃ sāgara-pariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena* 25
*abhivijiya ajjhāvasati** = SN.-Prosa p. 102 f. = LV. a. a. O.: *Sa ced agāram adhyāvasati rājā bhavati* ..., p. 101: *Sa cet so 'gāram adhyāvasiṣyati rājā bhaviṣyati caturaṅgaś cakravartī vijitavān dhārmiko dharmarājo .... Sa imaṃ mahāpṛthivīmaṇḍalaṃ samudraparikham adaṇḍenāśastreṇa svena* 30
dharmeṇa balenābhibhūyābhinirjitya rājyaṃ kariṣyaty ...,
womit dann wieder die G. M. 82 [8] (II. 72) etc. verwandt ist, s. M.-Konkordanz WZKM. XXVI, p. 16.
Vgl. auch Nid. J. I. 51. Z. 1 f.

* Auch D. XIV. 1. 31; 32; 33; XXX. 1. 1; 3 und öfter. 35

V. 1 [27] (1002) [b–d] vgl. auch A. VII. 58. 11 [5c+d] + [6a+b] (IV. 90)
adaṇḍena asatthena
vijeyya (Ph °*yyaṃ*, M₈ °*yyuṃ*) *paṭhaviṃ imaṃ*
asāhasena dhammena (M *kamm*°)
samena manusāsiyā (M₆ *siya*, M₇ *manussāsiya*, Ph °*siyaṃ*, 40
M₈ °*sisaṃ*, M₆ °*si 'haṃ*, S °*si taṃ*).
Vgl. auch Thag. [914 c–f] *cāturanto vijitāvī*
Jambusaṇḍassa (AC °*maṇḍ*°, B °*paṇḍ*°) *issaro*
adaṇḍena asatthena
dhammena anusāsayiṃ. 45

Diese Stelle ist ihrerseits durch *cāturanto vijitāvī* mit D. III. 1. 5 spezieller verknüpft, durch *Jambusaṇḍassa issaro* mit der

angeführten A.-Stelle, die als [4d] *Jambusaṇḍassa* (MPhM₈ °*maṇḍ*°, M₇ *Jambuṇḍassa*) *issaro* enthält, und durch [c+d] mit Thag. [822b–d] *cakkavattirathesabho*
cāturanto vijitāvī
5 *Jambusaṇḍassa* (AB °*maṇḍ*°) *issaro*,
welche Stelle wieder einerseits = SN. III. 7 [5 (552) b–d] ist und anderseits durch *cakkavatti-* mit *cakkavatti* von D. III. 1. 5 zusammengehört. Noch andere Zusammenhänge zeigt Mvu. I. 268. 10+11, s. unter SN. V. 1 [27 (1002) b+d]. Dieses Netz zer-
10 faserter und verfilzter Reminiszenzen zeigt aufs Neue, welches Eindringen bis in die kleinsten Einzelheiten der buddhistischen und wahrscheinlich der alten indischen Literatur überhaupt nötig ist, wenn man über ihre Geschichte und ihren Inhalt urteilen will.

15 V. 1 [27 (1002) c] etc. (s. V. 1 [27 (1002)] und [27 (1002) b–d]) auch = CV. VII. 3. 12 [3c] etc., s. WZKM. XXIV. 263.

V. 1 [27 (1002) b+d] etc. (s. V. 1 [27 (1002)] und [27 (1002) b–d]) vgl. auch J. 515 [1d+2a] *vijetuṃ paṭhaviṃ imaṃ*
dhammena no adhammena.

20 Mvu. I. 268. 10 [b]+11 *dharmeṇa anuśāsayaṃ pṛthivyāṃ cakravarty āsi vijitāvi mahābalo.*

V. 1 [27 (1002) d] etc. (s. V. 1 [27 (1002)], [27 (1002) b–d] und [27 (1002) b+d]) auch = J. 502 [14d] *dhammena-m-anusāsati* (so C[ks]; °*sasi* B[d]);
[15d] *dhammena-m-anusāsati* (so C[ks]; °*nusāmi* korr. zu
25 °*sāsāmi* B[d]; °*nusāsāmi* B[s]).

= J. 533 [58d] *dhammena-m-anusissati* (B[d] °*ssāsisi*, S[dr] °*ssasiti*).
[59d] *dhammena-m-anusissati* (B[d] °*sāsahanti*, S[dr] °*ssissahanti*).

= J. 534 [76d] *dhammena-m-anusissati* (B[d] °*sāsati*, B[s] °*sāsasi*);
30 [77d] *dhammena-m-anusissati* (B[ds] °*sāsāmi*).

Mvu. I. 278. 4 [b] *dharmeṇa anuśāsati.*

Dīp. XVIII [50d] *dhammena anusāsi so.*

V. 1 [28 (1003)] *Sace ca so pabbajati*
agārā anagāriyaṃ ([b] s. besonders)
35 *vivattacchaddo* (C[k] °a, B[a] *vivaṭacchido*, B[i] *vivaṭacchado*)
sambuddho ([c] s. besonders)
arahā bhavati anuttaro.

= N[c]. I [28] (4), wo aber in [c] *vivaṭṭacchado.*

Vgl. D. III. 1. 5 *Sace kho pana agārasmā anagāriyaṃ pabba-*
40 *jati arahaṃ hoti sammā-sambuddho loke vivattacchaddo* = SN.-Prosa p. 103 Z. 2 f.

LV. p. 103 (Lefmann): *Sa cet punar agārād anagārikāṃ pravrajati tathāgato bhaviṣyati vighuṣṭaśabdaḥ samyaksaṃbuddhaḥ.*

45 Vgl. auch Nid. J. I. 51 Z. 2 f.

V. 1 [28] (1003) [b] s. auch unter SN. II. 6 [1] (274) [d], ZDMG. 63. 267 f.
* *agārasmā anagāriyaṃ.*

V. 1 [28] (1003) [c] auch = SN. V. 18 [24] (1147) [c] etc., s. dort.

V. 1 [29] (1004) *Jātiṃ* (B[ai] *jāti*) *gottañ ca lakkhaṇaṃ*
mante sise punāpare 5
muddhaṃ muddhādhipātañ ca ([c] s. besonders)
manasā yeva pucchatha.
= N[c]. I [29] (4), wo aber [a] ohne die v. l. von SN.

V. 1 [29] (1004) [c] s. auch unter SN. V. 1 [13] (988) [c], oben p. 210.

V. 1 [30] (1005) [a] (s. V. 1 [30] (1005)) auch = 10
Thag. [472 c] *anāvaraṇadassāvī*
= A. IV. 65. 2 [4 c] (II. 71) *vinīvaraṇadassāvī.*

V. 1 [30] (1005) *Anāvaraṇadassāvī* ([a] s. besonders)
yadi Buddho bhavissati ([b] s. besonders)
manasā pucchite pañhe ([c] s. besonders) 15
vācāya vissajessati (B[ai] *visajjissati*).
= N[c]. I [30] (4), wo aber in [d] nur *vissajessati.*

V. 1 [30] (1005) [b] vgl. auch Divy. XVIII [2 a] (252) *Yadi buddho bhaviṣyāmi.*

V. 1 [30] (1005) [c] vgl. auch SN. V. 1 [49] (1024) [c], s. dort.

V. 1 [31] (1006) *Bāvarissa vaco sutvā* 20
sissā soḷasa brāhmaṇā
Ajito Tissametteyyo ([c+d] s. besonders)
Puṇṇako atha Mettagū.
= N[c]. I [31] (4) ohne Abweichung.

V. 1 [31] (1006) [c+d] s. auch nächste Parallele. 25

V. 1 [31] (1006) [c] bis [33] (1008) [d] (s. [31, 32, 33] (1006, 1007, 1008)) auch = SN. V. 18 [1+2] (1124+1125), s. dort.

V. 1 [32] (1007) *Dhotako Upasīvo ca*
Nando ca atha Hemako
*Todeyya-Kappā** (B[ai] °*a*) *dubhayo* 30
Jatukaṇṇī ca paṇḍito.

* Fausbøll hat zwar °*o* im Text, korrigiert es aber p. XX zu °*ā*.

= N[c]. I [32] (4), wo aber in [c] *Kappā* ohne v. l.
= SN. V. 18 [1] (1124) [c+d+2] (1125) [a+b], s. unter SN. V. 1 [31] (1006) [c] bis [33] (1008) [d]. 35

V. 1 [33] (1008) *Bhadrāvudho** (B[a] °*vuddha*, B[i] °*vuto*) *Udayo* (B[a] *Urayo* korr. zu *Udayo*, B[i] *Uraso*) *ca*
Posālo cāpi brāhmaṇo
Mogharājā ca medhāvī ([c] s. besonders)
Piṅgiyo ca mahā isi. 40

* Fausbøll hat zwar °*yudho* im Text, korrigiert es aber p. XX zu °*vudho*.

= N[c]. I [33] (4), wo aber in [a] *Bhadrāyudho*, wohl in Abhängigkeit von Fausbøll's falscher Textschreibung, erscheint und die vv. ll. von SN. fehlen.
= SN. V. 18 [2] (1125) [c−f], s. unter SN. V. 1 [31] (1006) [c] bis [33] (1008) [d]. 45

V. 1 [33 (1008)] [c] vgl. auch SN. V. 16 [4 (1119)] [b] etc., s. dort.

V. 1 [34 (1009)] [a] (s. V. 1 [34 (1009)]) auch = Smp. in Vin. III. 342 [c] (in singhales. Ausg. I. 47 als Prosa gedruckt) *paccekagaṇino sabbe.*

V. 1 [34 (1009)] *Paccekagaṇino sabbe* ([a] s. besonders)
sabbalokassa vissutā
jhāyī jhānaratā dhīrā ([c] s. besonders)
pubbavāsanavāsitā ([d] s. besonders).
= N[o]. I [34], ohne Abweichung.

V. 1 [34 (1009)] [c] auch = Mil. 342 [6 a] *jhāyī jhānaratā dhīrā.*
Vgl. auch S. IV. 3. 3. 21 [1 a+b] (I. 122) *So dhīro dhitisampanno jhāyī jhānarato sadā.*

V. 1 [34 (1009)] [d] viell. auch zu vgl. Mvu. III. 148. 8 [a] *pūrvevāsanivāsena.*

V. 1 [35 (1010)] *Bāvariṃ abhivādetvā*
katvā ca naṃ padakkhiṇaṃ ([b] s. besonders)
jaṭājinadharā sabbe ([c] s. besonders)
pakkāmuṃ uttarāmukhā ([d] s. besonders).
= N[o]. I [35] (4), wo aber in [c] *jaṭā°*.

V. 1 [35 (1010)] [b] auch = J. 523 [44 b]; 538 [49 b]; 545 [173 b] (VI. 299); 547 [209 d]; Ap. in ParDīp. V. 134 [80 b] *katvā ca naṃ padakkhiṇaṃ.*
Vgl. B. IX [11 b] *katvāna tam padakkhiṇaṃ*;
Ap. in ParDīp. V. 104 [30 b] *katvāna taṃ padakkhiṇaṃ*;
. . . . *kṛtvāna ca pradakṣiṇam.*
Thīg. [311 b] *katvāna naṃ padakkhiṇaṃ* (v. l. B *katvā aggada°*, C *katvānam abhida°*, PS *katvāna aggapada°*).
Thīg. [307 c. 308 c] *padakkhiṇañ ca katvāna.*
Mvu. II. 404. 16 [a] *pradakṣiṇaṃ karitvāna.*

V. 1 [35 (1010)] [c] vgl. auch Mbh. I. 36 [5 d] *jaṭācīradharaṃ muniṃ.*

V. 1 [35 (1010)] [d] vgl. auch Dīp. XV [83 d] *pakkāmi uttarāmukho*;
J. 540 [41 d] *pakkāmi dakkhiṇāmukho*;
J. 524 [10 d] *pakkāmi pācīnamukho muhuttaṃ*;
J. 547 [296 a] *Pakkāmi so ruṇṇamukho.*

V. 1 [36 (1011)] *Aḷakassa* (C[b] *ālakassaka*, C[k] *ālassaka*, B[ai] *muḷakassa*) *Patiṭṭhānaṃ*
purimaṃ (B[a] *puri*, B[i] *pūri*) *Māhissatiṃ* (B[a] *°ti*, B[i] *māhiyati*) *tadā* (B[ai] *sadā*)
Ujjeniñ cāpi Gonaddhaṃ (B[ai] *godaddhaṃ*)
Vedisaṃ Vanasavhayaṃ.
= N[o]. I [36] (4), wo aber [a] *Muḷakassa Patiṭṭhānaṃ*
[b] ohne die vv. ll. von SN.,
[c] *Ujjeniṃ cāpi Gonaddhaṃ.*

V. 1 [37 (1012)] *Kosambiṃ cāpi Sāketaṃ*
Sāvatthiñ ca puruttamaṃ
Setavyaṃ (B[ai] *°byaṃ*, C[b] *sotāviṃ*, C[k] *sonāviṃ*) *Kapilavatthuṃ* (C[kb] *°laṃva°*)
Kusinārañ ca mandiraṃ.
= N[o]. I [37] (5), wo aber in [c] *Setabyaṃ* und keine vv. ll.

V. 1 [38] (1013)
Pāvañ ca bhoganagaraṃ (B[i] *sambhoga°*, B[a] *mbhoganaraṃ*)
Vesāliṃ māgadhaṃ puraṃ
Pasāṇakañ (C[b] *°na°*, C[k] *pāsaṇakañ*, B[ai] *pāsānaka*) *Cetiyañ ca*
ramaṇīyaṃ manoramaṃ ([d] s. besonders). 5
= N[c]. I [38] (5), wo aber [a] ohne die vv. ll. von SN.,
[c] *Pāsāṇakaṃ Cetiyañ ca.*

V. 1 [38] (1013) [d] auch = Dīp. IX [36 f]. XV [39 d].
Vgl. auch VV. 38 [1 b] (III. 10 [1 b]) *ramaṇīye manorame.*

V. 1 [39] (1014) *Tasito* (B[ai] *tossi*) *v' udakaṃ* (C[k] om. *v*, B[ai] *va od°*) *sītaṃ* 10
mahālābhaṃ va vāṇijo (C[kb] *vāni°*)
chāyaṃ ghammābhitatto va
turitā pabbatam āruhuṃ (C[k] *āruhaṃ*, B[ai] *ārahuṃ*).
= N[c]. I [39] (5), wo aber [a] *Tasito va udakaṃ sītaṃ*,
und das Übrige ohne die vv. ll. von SN. 15

V. 1 [40] (1015) [a] etc. (s. V. 1 [40] (1015)) auch = B. I [72 c] *Bhagavā ca tamhi samaye.*

V. 1 [40] (1015) *Bhagavā ca tamhi samaye* ([a] s. besonders)
bhikkhusaṃghapurakkhato ([b] und [b+c] s. besonders)
bhikkhūnaṃ dhammaṃ deseti 20
sīho va nadatī vane ([d] s. besonders).
= N[c]. I [40] (5), ohne Abweichung.

V. 1 [40] (1015) [b] etc. (s. V. 1 [40] (1015) und [40] (1015) [b+c]) auch
= Dīp. XVII [46 d] *bhikkhusaṃghapurakkhato.*
Vgl. auch Thag. [426 d. 622 b] *bhikkhusaṃghapurakkhataṃ.* 25
Thīg. [108 d] *bhikkhusaṅghapurakkhataṃ* (v. l. C *°saṃghaṃ°*, S *saṃghapurakkhitaṃ*, P *°kkhita*).
Netti 135 [5 d] *bhikkhusaṃghapurakkhataṃ* (B *°pūre°*).
Mvu. III. 248. 11 [b]; 249. 3 [b] *bhikṣusaṃghapuraskṛtaṃ.*

V. 1 [40] (1015) [b+c] vgl. auch S. VIII. 8. 6 [1 c+2 d] (I. 192) 30
desentaṃ virajaṃ dhammaṃ
bhikkhusaṅghapurakkhato
= Thag. [1238 c+1239 d], wo aber *°saṃgha°*.

V. 1 [40] (1015) [d] auch = SN. III. 7 [15] (562) [d] etc., s. ZDMG. 64. 5 f., wo aber M. 92 [15 d] (Siam. Ausg. II. 5. 538) und N[c]. I [40 d] (5) 35
nachzutragen ist.

V. 1 [41] (1016) *Ajito addasa Sambuddhaṃ*
vītaraṃsiṃ (C[kb] *°si*, B[ai] *jitaraṃsaṃ*) *va bhānumaṃ*
candaṃ yathā pannarase (C[b] *paṇṇa°*) ([c] und [c+d] s. bes.)
pāripūriṃ (C[kb] *pa°*, B[ai] *paripūraṃ*) *upāgataṃ* ([c+d] s. bes.) 40
= N[c]. I [41] (5), wo aber [b] und [d] ohne die vv. ll. von SN.,
und in [c] *paṇṇarase.*

V. 1 [41] (1016) [c] etc. (s. V. 1 [41] (1016) und [41] (1016) [c+d])
vgl. Mpū. 115 [d] *cando paṇṇarasī yathā*

V. 1$^{41\,(1016)\,c+d}$ etc. (s. V. 1$^{41\,(1016)}$)
vgl. Thag.$^{546\,a+b}$ *So 'haṃ paripuṇṇasaṃkappo*
cando (A *canne*) *pannaraso* (so BD; *raso* A; *paṇṇaraso* C) *yathā*
= $^{a+b}$ einer G. in Vm. I, wo aber wohl °*saṅkappo* und wo
5 über die Natur des *nn* oder *ṇṇ* in Warren's Exzerpten Nichts
auszumachen ist, da dort die diakritischen Zeichen vielfach fehlen.
DhpA. PTS.-Ausg. 198$^{1\,c+d}$ *pūrentu sabbe saṅkappā*
cando paṇṇarasī yathā,
während die singhal. Ausg. *paṇṇaraso* und Fausbøll p. 161
10 *sabbasaṃkappā* und *pannarasī* hat.
Thīg.$^{8\,b+c}$ *cando pannarase* (S *puṇṇa*°)*-r-iva*
paripuṇṇāya (S °*punn*°) *paññāya* (L *pañāya*, P *sañāya*).

V. 1$^{42\,(1017)}$ *Ath' assa gatte disvāna*
paripūrañ ca vyañjanaṃ (B^{ai} °*raṃ viy*°)
15 *ekamantaṃ ṭhito haṭṭho* (^{c} s. besonders)
manopañhe apucchatha.
= N^{c}. I^{42} (5), wo aber ^{b} *paripūrañ ca byañjanaṃ.*

V. 1$^{42\,(1017)\,c}$ etc. vgl. Thag.$^{824\,b}$ *ekamantaṃ ṭhito tadā.*

V. I$^{43\,(1018)}$ *Ādissa jammanaṃ brūhi*
20 *gottaṃ brūhi salakkhaṇaṃ*
mantesu pāramiṃ brūhi
kati vāceti brāhmaṇo.
= N^{c}. I^{43} (5), ohne Abweichung.

V. 1$^{44\,(1019)}$
25 *Vīsaṃ vassasataṃ āyu*
so ca gottena Bāvarī
tiṇ' assa (B^{ai} *tiṇissa*) *lakkhaṇā* (C^{kb} °*ṇa*°) *gatte*
tiṇṇaṃ vedāna (B^{i} °*naṃ*, B^{a} *bedānaṃ*) *pāragū* (^{d} s. bes.).
= N^{c}. I^{44} (5), wo aber ^{c} und ^{d} ohne die vv. ll. von SN.

30 V. 1$^{44\,(1019)\,d}$ etc. (s. V. 1$^{44\,(1019)}$ und V. 1$^{44\,(1019)\,d+45\,(1020)\,a+d}$)
= Thag.$^{1171\,b}$ *tiṇṇaṃ vedāna pāragū.*
B. IV$^{10\,d}$ *tiṇṇaṃ vedānapāragū.*
B. XIV$^{9\,d}$ *t*° °*gu.*

V. 1$^{44\,(1019)\,d}$ + $^{45\,(1020)\,a+d}$ (s. V. 1$^{44\,(1019)}$ und $^{45\,(1020)}$)
35 = B. II$^{6\,b-d}$ = XXV$^{10\,d+11\,a+b}$ *tiṇṇaṃ vedānapāragū*
lakkhaṇe itihāse ca
saddhamme pāramiṅgato.
= Nid.$^{16\,b-d}$ *tiṇṇaṃ* (C^{k} *tiṇṇa*, C^{v} *tiṇṇa* korr. zu °*aṃ*) *vedāna*
pāragū (C^{k}C^{s} °*gu*)
40 *lakkhaṇe itihāse ca*
sadhamme pāramiṃ gato.
Vgl. auch D. III. 1. 3 etc. (Prosa!) *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū*
sanighaṇḍu-keṭubhānaṃ . . . itihāsa-pañcamānaṃ . . . -mahāpurisalakkhaṇesu anavayo. (S. oben p. 211, zu SN. „V. 1$^{16\,(991)}$ ff.“).

45 V. 1$^{45\,(1020)\,a+d}$ s. vorige Parallele.

V. 1 [45] (1020) *Lakkhaṇe Itihāse ca* (a+d s. besonders)
sanighaṇḍusakeṭubhe
pañcasatāni vāceti
sadhamme (Bai *saddhamme*) *pāramiṃ gato* (a+d und d s. bes.).
= Nc. I [45] (5), wo aber in b *saniganḍu*°, in d *sadhamme.* 5

V. 1 [45] (1020) d vgl. auch Dīp. IV [9f] *saddhamme pāramīgatā.*
V [12d. 74d] *saddhamme pāramīgato.*

V. 1 [46] (1021) *Lakkhaṇānaṃ pavicayaṃ* (Bai °*ya*)
Bāvarissa naruttama (Bi °*maṃ*)
taṇhacchida (Bi *kaṅkhacchitaṃ*) *pakāsehi* 10
mā no kaṃkhāyitaṃ ahu (CkBai *āhu*).
= Nc. I [46] (5), wo aber die vv. ll. von SN. nicht vorhanden sind.

V. 1 [47] (1022)
Mukhaṃ jivhāya chādeti (a+c+d s. besonders)
uṇṇ'assa bhamukantare 15
kosohitaṃ vatthaguyhaṃ (Bai *vatthu*°)
* *evaṃ jānāhi māṇava* (Ck °*na*°) (a+c+d und d s. besonders).
= Nc. I [47] (5), wo aber die vv. ll. von SN. nicht vorhanden sind.

V. 1 [47] (1022) a+c+d vgl. auch D. III. 2. 12 etc. (Prosa!) . . . *addasa* . . . *māṇavo* . . . *kosohitaṃ vattha-guyhaṃ* . . ., *kevalam pi* 20 *nalāṭa-maṇḍalaṃ jivhāya chādesi.* S. auch oben unter „V. 1 [16] (991) ff."

V. 1 [47] (1022) c vgl. auch Prosa von D. XIV. 1. 32 = XXX. 1. 2 und M. 91 (II. 136) *kosohitavatthaguyho.*

V. 1 [47] (1022) d vgl. auch. SN. III. 9 [3] (596) f etc., s. ZDMG. 64. 14, 25 wo M. 98 [3f] (Siam. Ausg. II. 5. 620) (= SN. a. a. O.), und Nc. I. 47 d (5) = unserer SN.-Stelle nachzutragen ist.

V. 1 [48] (1023) *Pucchaṃ* (Bai °*aṃ*) *hi kañci* (Bai *taṃ ca*, Ckb *kiñci*)
asuṇanto
sutvā pañhe viyākate 30
vicinteti jano sabbo
vedajāto katañjali (d s. besonders).
= Nc. I [48] (5), wo aber a ohne die vv. ll. von SN.,
und in b *byākate.*

V. 1 [48] (1023) d auch = Dīp. VI [78d]. XIII [88b]. XXI [9b] *vedajāto katañjali.* 35
Vgl. Ap. in ParDīp. V. 10 [2b] und 42 [8b] *vedajātā katañjalī.*

V. 1 [49] (1024) *Ko nu devo vā* (BaiCb *va*, Ck *ca*) *Brahmā vā*
Indo vāpi (Ck *cāpi*) *Sujampati*
manasā pucchi te pañhe (c s. besonders)
kam etaṃ paṭibhāsati (d s. besonders). 40
= Nc. I [49] (6), wo aber a und b ohne die vv. ll. von SN.

V. 1 [49] (1024) c s. auch oben unter V. 1 [30] (1005) c.

V. 1 [49] (1024) d vielleicht durch Klang-Reminiszenz verbunden mit J. 537 [7d] *kim etaṃ paribhāsasi.*

V. 1 [50] (1025) a etc. (s. V. 1 [50] (1025)) s. auch oben unter V. 1 [13] (988) c. 45

V. 1 [50] (1025) *Muddhaṃ muddhādhipātañ ca* ([a] s. besonders)
Bāvarī paripucchati
taṃ vyākarohi (B[al] *byā°*) *Bhagavā*
kaṃkhaṃ vinaya no ise ([d] s. besonders).
5 = N[c]. I [50] (6), wo aber in [c] *byākarohi.*

V. 1 [50] (1025) [d] auch = M. 91 [8 d], s. WZKM. XXVI.

V. 1 [51] (1026) *Avijjā muddhā ti* (B[ai] *vi*) *jānāhi*
vijjā muddhādhipātinī
saddhāsatisamādhihi
10 *chandaviriyena saṃyutā* (B[ai] *°yuttā*).
= N[c]. I [51] (6), wo aber [a] und [d] ohne die vv. ll. von SN.

V. 1 [52] (1027) *Tato vedena mahatā*
santhambhitvāna (C[b] *satthamīhitvā?*, C[k] *satthamhitvā-*,
B[a] *saṇthabhetvā-*, B[i] *saṇthambhetva-*) *māṇavo*
15 *ekaṃsaṃ ajinaṃ katvā*
pādesu sirasā pati.
= N[c]. I [52] (6), wo aber [b] ohne die vv. ll. von SN.

V. 1. [53] (1028) *Bāvarī brāhmaṇo bhoto*
saha sissehi mārisa ([b] s. besonders)
20 *udaggacitto sumano* ([c] s. besonders)
pāde vandati cakkhumā ([d] s. besonders).
= N[c]. I [53] (6), ohne Abweichung.

V. 1 [53] (1028) [b] vgl auch V. 1 [54] (1029) [b] etc. (s. dort) und B. II [53 b] *saha sissehi gacchatu.*

25 V. 1 [53] (1028) [c] auch = VV. 81 [18 c] (VII. 7 [18 c]) *udaggacitto sumano*
* Mvu. III. 185. 19 [a] *udagracitto sumano.*
* 422. 6 [a] *udagracitto sumanā* (Dutr. an der entspr. Stelle B 30 [a] *udagacitu yo bhikhu*). (Diese drei Stellen schon ZDMG. 64. 35 gegeben.)
30 Vgl. auch B I [19 c], Ap. in ParDīp. V. 42 [8 a], 93 [27 a] und Dīp. I [8 a] *udaggacittā sumanā.*
Ap. in ParDīp. V. 133 [65 c] *udaggacitto sugato.*
Vgl. auch SN. III. 11 [11] (689) [d], s. ZDMG. a. a. O.
Vgl. ferner Thag. [725 c] *udaggacittā sumanā katindriyā.*

35 V. 1 [53] (1028) [d] vgl. auch S. IV. 3. 3. 11 [1 d] (I. 121) *pāde vandāmi cakkhuma.*
Ap. in ParDīp. V. 64 [22 d] *pāde vandāmi* (v. l. A *vandati*) *cakkhuma,*
S. VIII. 8. 6 [4 d] (I. 193) = Thag. [1241 d] *pāde vandati Vaṅgīso.*
40 * S. VIII. 9. 6 [3 d] (I. 194) = Thag. [1248 d] *pāde vandati satthuno* (s. schon ZDMG. 63. 586).
Thīg. [335 d] *pāde vandati Sundarī* (LP *°ri*).
J. 462 [4 d] *pāde vandāmi tādinaṃ.*
J. 547 [725 d. 740 d] *pāde vandāmi te husā* ([725 d] v. l. B[d] *tusā*).
45 J. 540 [62 d] *pāde vandāma te mayaṃ.*

V. 1 [54 (1029)] *Sukhito Bāvarī hotu*
saha sissehi brāhmaṇo ([b] s. besonders)
tvañ cāpi (B[ai] *tvaṃ vāpi*) *sukhito hohi* (B[ai] *hoti*, C[k] *hotihi*)
ciraṃ jīvāhi māṇava (C[k] °*na*°) ([d] s. besonders).
= N[c]. I [54] (6), wo aber [c] *tvañ cāpi sukhito hohi*, ohne v. l., [d] ohne die v. l. von SN. (*jivāhi* ist natürlich nur Druckfehler).

V. 1 [54 (1029) b] s. auch unter V. 1 [53 (1028) b].

V. 1 [54 (1029) d] vgl. auch PV. II. 3 [34 c] (II. 3 [33 a] in ParDīp. III. 85) *ciraṃ jīvāhi bhaginī.*

V. 1 [55 (1030)] *Bāvarissa* (C[k] °*rī*) *ca tuyhaṃ vā*
sabbesaṃ sabbasaṃsayaṃ
katāvakāsā pucchavho ([c+d] s. besonders)
yaṃ kiñci manas' icchatha ([c+d] und [d] s. besonders).
= N[c]. I [55] (6), wo aber [a] ohne die v. l. von SN.
= Sum. I. 155 [2*], wo aber [a] *Bāvari yassa* (SS *yassa ca*) *tumhaṃ* (B[m] *tuyhaṃ*) *vā*.

* Schon von deren Herausgebern p. 155, Anm. 1 notiert, dann auch von Fausbøll SN. Part II p. X.

V. 1 [55 (1030) c+d] vgl. auch D. XIX. 44 [4 e+f] etc., s. JPTS. 1909. 336 f., wo aber nachzutragen ist p. 337 zu J. 522 [12 a+b]
= Sum. I. 155 [5 a+b] *Katāvakāsā pucchantu bhonto*
yaṃ kiñci pañhaṃ manasābhipatthitaṃ
(S[t] *manasā vip*°).
Mvu. III. 368. 9+10 *Yat kiṃci* (BM °*cin*) *praśnaṃ manasābhikāṃkṣatha*
kṛtāvakāśāni vadetha yūyaṃ.[a]

V. 1 [55 (1030) d] etc. (s. V. 1 [55 (1030)] und [55 (1030) c+d]) vgl. III. 6 [3 (512) b], s. ZDMG. 63. 576 und JPTS. 1909. 359 f.

V. 1 [56 (1031)] *Sambuddhena katokāso*
nisīditvāna pañjalī (C[b] °*li*, B[i] *pañcali*)
Ajito paṭhamaṃ pañhaṃ
tattha pucchi Tathāgataṃ.
= N[c]. I [56] (6), wo aber [b] ohne die vv. ll. von SN.

V. 2 **Ajitamāṇavapucchā** (Strophen [1032–1039]).
= N[c]. II (Siam. Trip. II. 19. 7—25). Netti 10—21*. — [1–6] auch = Netti 70 f.*

* Diese letzteren Parallelen schon notiert von E. Hardy, Netti a. a. OO.

V. 2 [1 (1032) a+b] etc. (s. V. 2 [1 (1032)])
= Mbh. III. 313 [81 a+b] *Kenasvid āvṛto lokaḥ*
*kenasvin na prakāśate**.
Mbh. XII. 299 [39 a+b] (Calc. XII [11030 a+b]) *Kenāyam āvṛto lokaḥ*
*kena vā na prakāśate**.
Und s. V. 2 [2 (1033) a+b**].

* Siehe Franke, WZKM. XX. 328. Es ist aber nachzutragen, daß schon Fausbøll diese Parallele notiert hat SN. Part II S. X.
** Auch auf Mbh. XII. 299 [39] hat Fausbøll a. a. O. schon hingewiesen.

V. 2 [1] (1032) *Kenassu nivuto loko* (*icc āyasmā Ajito*)
kenassu na ppakāsati ([a+b] s. besonders)
kissābhilepanaṃ (C[k] *kissabhi°*) *brūsi* (B[i] *brūhi*)
kiṃsu tassa mahabbhayaṃ ([d] s. besonders).

= N[c]. II [1] (7) = [2] (8), wo aber [1c] *kissābhilepanaṃ brūhi*, [2c] ausgelassen.
= Netti 10, wo [c] = SN. ohne dessen vv. ll.
= Netti 70 [1], wo aber in [b] v. l. B_1 *pakāsati*,
[c] = SN. ohne dessen vv. ll.,
in [d] v. l. B_1 *ki*.

V. 2 [1] (1032)[d] + [2] (1033)[d] (s. V. 2 [1] (1032) und [2] (1033))
= S. I. 6. 5 [1d+2d] (I. 37) *kiṃsu tassa mahabbhayaṃ.*
dukkham assa mahabbhayaṃ.

V. 2 [2] (1033)[a] etc. (s. V. 2 [2] (1033) und [2] (1033)[a+b])
vgl. Thag. [572a] *avijjāya nivuto kāyo.*
Vgl. auch CV. XII. 1. 3 [1c] etc., s. WZKM. XXIV. 269.

V. 2 [2] (1033)[a+b] etc. (s. V. 2 [2] (1033))
vgl. Mbh. III. 313 [82a+b] *Ajñānenāvṛto lokas*
tamasā na prakāśate.
Mbh. XII. 299 [40a+b] (Calc. XII [11031a+b]) *Ajñānenāvṛto loko*
mātsaryān na prakāśate.
Und s. oben V. 2 [1] (1032)[a+b].

V. 2 [2] (1033)
Avijjāya nivuto loko (*Ajitā ti Bhagavā*) ([a] und [a+b] s. bes.)
vevicchā (C[k] *°vijja*, B[a] *°vac°*) *pamādā** *na ppakāsati* ([a+b] s. bes.)
jappābhilepanaṃ brūmi
dukkham assa mahabbhayaṃ ([d] s. besonders).

* Fausbøll hat *pamādā* eingeklammert, um das Metrum zu berichtigen. Das ist unberechtigt.

= N[c]. II [3] (8) = [4] (12), wo aber [b] ohne die vv. ll. von SN. Das Übrige ohne Abweichung. Selbst die Einklammerung von *pamādā* ist aus Fausbøll's Ausgabe übernommen.
= Netti 11 = 70 [2]. An beiden Stellen aber [b] *vivicchā pamādā na ppakāsati* (in 70 [2b] mit v. l. B_1 *pak°*).

V. 2 [2] (1033)[d] s. auch unter V. 2 [1] (1032)[d].

V. 2 [3] (1034)[a] etc. (s. V. 2 [3] (1034)[a+b] und [3] (1034))
= Dhp. [340] *Savanti sabbadhi* (in 2. Ausg. *sabbadā* mit v. l. B[r] *°dhi*) *sotā**.
Vgl. auch *paññāy'* von SN. V. 2 [4] (1035)[d] mit *paññāya* von Dhp. [340d] (in 1. Ausg. mit v. l. B *paṃñāya*).

* Schon von Fausbøll SN. p. XIX und Dhp. 2. Ausg. p. 76 verglichen.

V. 2 [3] (1034)[a+b+c] etc. (s. V. 2 [3] (1034))
vgl. Thag. [761a] *Savanti sabbadhī sotā.*
\+ [762b] *sotānaṃ sannivāraṇaṃ.*

V. 2 $^{3\,(1034)}$ *Savanti sabbadhi sotā* (*icc āyasmā Ajito*) (^{a} u. $^{a-c}$ s. bes.)
sotānaṃ kiṃ nivāraṇaṃ
sotānaṃ saṃvaraṃ brūhi ($^{a-c}$ s. besonders)
kena sotā pithiyyare (B^{ai} *pidhiyy°*).
= N^{c}. II ^{5} (12) = ^{6} (13), aber in ^{5a} und ^{6a} *sabbadhi*
in ^{5b} und ^{6b} *kin*,
^{5d} u. ^{6d} ohne die v. l. von SN.
= Netti 12 ^{2} = 71 ^{1}, aber in 12 ^{2a} und 71 ^{1a} *sabbadhī* mit v. l. BB$_1$ *°dhi*,
in 71 ^{1a} *savanti* mit v. l. B$_1$ *vasanti*,
in 71 ^{1b} *kiṃ* mit v. l. B *kin*, B$_1$ *ki*,
in 12 ^{2d} und 71 ^{1d} *pithiyyare* mit v. l. BB$_1$ *pidhiyy°*.
Vgl. auch SN. V. 2 $^{4\,(1035)}$, besonders ^{c}.

V. 2 $^{3\,(1034)\,c}$ vgl. V. 2 $^{4\,(1035)\,c}$ etc., s. dort.

V. 2 $^{4\,(1035)}$ *Yāni sotāni lokasmiṃ* (*Ajitā ti Bhagavā*)
sati tesaṃ nivāraṇaṃ
sotānaṃ saṃvaraṃ brūmi (^{c} s. besonders)
paññāy' ete pithiyyare (B^{ai} *pidhiyy°*).
= N^{c}. II ^{7} (13) = ^{8} (16), wo aber in ^{d} beider Stellen *pithiyyare*.
= Netti 13 = 71 ^{2}, wo aber in ^{a} von 71 ^{2} *lokasmiṃ* mit v. l. BB$_1$ *°smi*,
13 ^{d} und 71 ^{2d} *pithiyyare* mit v. l. BB$_1$ *pidhiyy°*.
= Asl. § 710*, wo aber in ^{d} *pithīyare* mit v. l. M *pidhiyy°*.
* Die Entsprechung von Asl. mit SN. hat schon Ed. Müller Asl. p. 351 notiert.
= einer G. in Vm. I, wo aber in ^{d} *pithīyare*.
Vgl. auch SN. V. 2 $^{3\,(1034)}$, s. dort.

V. 2 $^{4\,(1035)\,c}$ s. V. 2 $^{3\,(1034)\,c}$.

V. 2 $^{5\,(1036)}$ *Paññā c'eva sati ca* (*icc āyasmā Ajito*)
nāmarūpañ ca mārisa
etaṃ (B^{i} *evaṃ*) *me puṭṭho pabrūhi*
katth' etaṃ uparujjhati (^{d} s. auch besonders).
= N^{c}. II ^{9} (16) = ^{10} (17), wo aber in ^{9a} und ^{10a} *sati cāpi*,
in ^{9c} und ^{10c} *etam me*.
= Netti 14 ^{1} = 71 ^{3}, aber in 71 ^{3a} *sati ca* in allen Mss.*
in 14 ^{1b} *nāmarūpañ* mit v. l. BB$_1$ *nāmaṃ rūp°*,
in 14 ^{1c} und 71 ^{3c} *etaṃ* ohne die v. l. von SN.
* E. Hardy hat trotzdem *satī ca* in den Text gesetzt.

V. 2 $^{5\,(1036)\,d}$ etc. vgl. $^{6\,(1037)\,f}$ etc., s. dort.

V. 2 $^{6\,(1037)}$ *Yam etaṃ pañhaṃ apucchi*
Ajita taṃ vadāmi te
$^{c-f}$ und einzelne Stücke davon s. besonders.
= N^{c}. II ^{11} (17) = ^{12} (18), wo aber in ^{a} beide Male *paṇhaṃ*.
= Netti 14 ^{2} = 17 ^{1} = 71 ^{4}. Aber in 14 ^{2a} *pañhaṃ apucchi* mit v. l. S *āpucchi*, B *maṃ pucchi*, in 17 ^{1a} mit v. l. S *pucchati*, 71 ^{1a} *Yam etaṃ pucchasi pañhaṃ*.

V. 2 $^{6\,(1037)\,c+d}$ = S. I. 3. 3 $^{4a+b}$ (I. 13) = I. 5. 10 $^{6a+b}$ (I. 35) und vgl. D. XI. 85 $^{2a+b}$ etc., s. JPTS. 1909 p. 313 und 312.

V. 2 $^{6\,(1037)\,c-f}$ vgl. D. XI. 85 ^{4}, s. ebda. p. 313.

V. 2 $^{6\,(1037)\,d}$ auch = S. LVI. 22. 4 ^{1d} (V. 433), s. ebda.,
und = SN. III. 12 $^{1\,(724)\,d.\;3\,(726)\,d}$ etc., s. ZDMG. 63. 43.

V. 2 $^{6\,(1037)\,e}$ etc. (s. V. 2 $^{6\,(1037)}$)
= A. III. 89. 2 ^{5a} (I. 236) und SN. III. 12 $^{11\,(734)\,c}$ etc. s. JPTS. 1909. 313.

V. 2 $^{6\,(1037)\,e+f}$ etc. (s. V. 2 $^{6\,(1037)}$) = D. XI. 85 $^{4c+d}$ etc., s. ebda.

V. 2 $^{6\,(1037)\,f}$ etc. (s. V. 2 $^{6\,(1037)}$ und $^{6\,(1037)\,e+f}$) s. auch unter SN. V. 2 $^{5\,(1036)\,d}$.

V. 2 $^{7\,(1038)}$ *Ye ca saṃkhātadhammāse* (in C^{k} korr. zu *saṃkhata°*)
ye ca sekhā puthū idha
tesaṃ me nipako iriyaṃ
puṭṭho pabrūhi mārisa.

= N^{c}. II ^{18} (18) = ^{15} (20), wo aber an beiden Stellen ^{a} ohne die v. l. von SN., in ^{b} *sekkhā*.

= Netti 17 ^{2}, wo ^{a} *Ye ca saṃkhātadhammāse* (B$_1$S *°khata°*) (*icc āyasmā Ajito*),
in ^{b} *sekhā* mit v. l. B$_1$ *sekkhā*, *puthū* mit v. l. B$_1$S *puthu*.

= S. XII. 31. 2 = 4 = 8 = 11 (II. 47—50), wo aber
in ^{a} durchgehend *saṅkhātadhammāse*, mit der durchgehenden v. l. S^{1} *°ye* und der nicht überall erscheinenden v. l. S^{3} *°ye*,
in ^{b} *sekhā puthu*, durchgehend, in 4 aber mit v. l. C *sekkhā*,
in ^{c} in 2 und 4 *tesam*, in 8 und 11 *tesaṃ*,
in ^{d} *puṭṭho me brūhi* mit der durchgehenden v. l. S $^{1-3}$ *puṭṭho pabrūhi*.

= J. 483 Einl. (IV. 260), wo aber in ^{a} *saṃkhatadhammāse*, sonst keine Abweichung von SN.

= DhpA. 455 ^{1}, wo nur diese selbe eine Abweichung von SN.

V. 2 $^{8\,(1039)}$ *Kāmesu nābhigijjheyya*
manasā nāvilo siyā (^{b} s. besonders)
kusalo sabbadhammānaṃ (^{c} s. besonders)
* *sato bhikkhu paribbaje* (^{d} s. besonders).

= N^{c}. II ^{16} (20) = ^{19} (24 f.), ohne Abweichung.

= Netti 17 ^{3} = 21, wo aber an beiden Stellen zu ^{a} hinzugefügt (*Ajitā ti Bhagavā*),
und in ^{b} *manasānāvilo* gedruckt, wie übrigens auch an beiden N^{c}.-Stellen.

V. 2 $^{8\,(1039)\,b}$ vgl. auch Udv. XII ^{9b} *manasānāvilo bhavet*.

V. 2 $^{8\,(1039)\,c}$ vgl. auch J. 546 ^{216a} (VI. 475) *Kusalo sabbanimittānaṃ*. DhpA. 677 (falsch 659 gedruckt) Schluß-G. ^{6b} *kusalā sabbapāṇinaṃ*.

V. 2 $^{8\,(1039)\,d}$ s. unter SN. III. 12 $^{18\,(741)\,d}$, ZDMG. 64. 51, wo aber die Hinweise auf die N^{c}.- und Netti-Stellen noch nachzutragen sind.

V. 3 **Tissametteyyamāṇavapucchā** (Strophen [1040–1042]).
= Nᶜ. III (Siam. Trip. II. 19. 25—31).

V. 3 [1] ([1040]) *Ko 'dha santusito* (B^{ai} *°tussi°*) *loke* (*icc' āyasmā Tissametteyyo*, C^{kb} *Tisso-*)
kassa no santi iñjitā ([b–f] s. besonders)
ko ubhantam abhiññāya ([c–f] s. besonders)
majjhe mantā na lippati (B^{ai} *limpati*)
kaṃ brūsi mahāpuriso ti
ko idha sibbanim (B^{ai} *sippa°*) *accagā* (B^{ai} *ajjhagā*) ([b–f] und [c–f] s. besonders).
= Nᶜ. III [1] (25) = [2] (26), wo aber
[a] an beiden Stellen ohne die vv. ll. von SN.,
in [d] *limpati*,
[f] ohne die vv. ll. von SN.

V. 3 [1] ([1040]) [b–f] vgl. auch V. 3 [2] ([1041]) [d+3] ([1042]) etc., s. dort.

V. 3 [1] ([1040]) [c–f] vgl. V. 3 [3] ([1042]) etc., s. dort.

V. 3 [2] ([1041]) *Kāmesu brahmacariyavā* (*Metteyyā ti Bhagavā*)
vītataṇho sadāsato ([b+d] s. besonders)
saṅkhāya nibbuto bhikkhu
tassa no santi iñjitā ([b+d] und [d] s. besonders).
= Nᶜ. III [3] (26 f.) = [5] (31), wo aber *saṃkhāya*, an beiden Stellen.

V. 3 [2] ([1041]) [b+d] s. unter IV. 10 [8] ([855]) [a+d], ZDMG. 64. 782.

V. 3 [2] ([1041]) [d+3] ([1042]) (s. V. 3 [2] ([1041]) und [3] ([1042])) s. unter V. 3 [1] ([1040]) [b–f].

V. 3 [3] ([1042]) *So ubhantam abhiññāya*
majjhe (B^{i} *macche*) *mantā na lippati* (B^{i} *lamp°*)
taṃ brūmi mahāpuriso ti
so idha sibbaniṃ accagā (B^{ai} *ajjhagā*).
= Nᶜ. III [4] (27) = [6] (31), wo aber an beiden Stellen
[b] *majjhe mantā na limpati*,
in [4d] *sibbanim*, und *accagā* ohne v. l.,
während [6d] ganz ausgelassen ist.
S. auch V. 3 [2] ([1041]) [d+3] ([1042]).
Vgl. A. VI. 61. 1 = 8 (III. 399. 401)*
Yo (so T) *ubh'ante* (Ph *ubho a°*) *viditvāna* (Ph *viditvā*)
majjhe mantā na limpati (in 8 v. l. TM_6M_7 *lippati*)
taṃ brūmi mahāpuriso ti (8 om. *ti*)
so 'dha (MPh *idha*) *sibbanim* (MPh *sibbinim*, 8 *°ṃ*) *accagā*.

* Diese Parallele hat schon Oldenberg ZDMG. 52. 654 Anm. 2 hervorgehoben.

V. 4 **Puṇṇakamāṇavapucchā** (Strophen [1043–1048]).
= Nᶜ. IV (Siam. Trip. II. 19. 32—49).

V. 4 [1] ([1043])
Anejaṃ mūladassāviṃ (*icc-āyasmā Puṇṇako*)
atthipañhena āgamaṃ (C^{k} *ag°*, B^{a} *māgami*, B^{i} *māyadhī*) ([b] s. bes.)

* *kiṃ nissitā isayo manujā* khattiyā brāhmaṇā***
* *devatānaṃ yaññam akappayiṃsu puthū idhaloke** ([c+d] s. bes.)
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi (C[k] *prabrūhi*) *me taṃ* ([e] s. bes.).

* Fausbøll hat die Worte *isayo manujā* und *puthū idhaloke* eingeklammert. ** Am Ende von [c] will Fausbøll *ca* zufügen.

= N[c]. IV [1] (32) = [2] (37 f.), wo aber an beiden Stellen die Gāthā anders, in 6 Pādas, geteilt ist:

[a] = SN., nur daß in N[c]. [2a] *anejaṃ* ausgelassen ist,
[b] *atthi pañhena āgamaṃ,*
[c] *kiṃ nissitā* (in [2c] *kiṃniss°*) *isayo manujā,*
[d] *khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ,*
[e] *yaññam akappiṃsu puthūdha loke,*
[f] = SN., aber ohne dessen v. l.

V. 4 [1] (1043) [b*] s. auch unter SN. IV. 16 [3] (957) [d], ZDMG. 64. 803.

* Fausbøll SN. Part II p. X hat wenigstens V. 4 [1] (1043) [b] = V. 14 [1] (1105) [d] notiert.

V. 4 [1] (1043) [c+d] s. schon unter SN. III. 4 [4] (458) [a+b], ZDMG. 63. 569. Vgl. auch V. 4 [2] (1044) [a+b] = [3] (1045) [a+b] etc., s. dort.

V. 4 [1] (1043) [e] auch = V. 4 [3] (1045) [e]. [5] (1047) [e]. V. 5 [1] (1049) [a]. V. 6 [1] (1061) [a]. V. 8 [3] (1079) [g]. [5] (1081) [h*] etc., s. alle diese Stellen.

* Alle außer den beiden letzten Stellen hat auch Fausbøll a. a. O. notiert.

V. 4 [2] (1044) [a+b] etc. (s. V. 4 [2] (1044)) = V. 4 [3] (1045) [a+b] etc., s. dort und unter V. 4 [1] (1043) [c+d].

V. 4 [2] (1044) *Ye kec' ime isayo manujā** (*Puṇṇakā ti Bhagavā*)
*khattiyā brāhmaṇā***
* *devatānaṃ yaññam akappayiṃsu puthū idhaloke** ([a+b] s. bes.)
āsiṃsamānā Puṇṇaka itthabhāvaṃ (B[a] *ittatthaṃ* korr. zu *ittattaṃ*, B[i] *ittatthaṃ*)
jaraṃ sitā yaññam akappayiṃsu.

* Fausbøll hat die Worte *isayo manujā* und *puthū idhaloke* eingeklammert. ** Fausbøll will *ca* am Ende von [a] hinzufügen.

= N[c]. IV [3] (38) = [4] (40), wo aber an beiden Stellen die Gāthā anders, in 5 Pādas, geteilt ist:

Ye kec' ime isayo manujā (*Puṇṇakā ti Bhagavā*)
khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ
yaññam akappiṃsu puthūdha loke
āsiṃsamānā Puṇṇaka itthataṃ
jaraṃ sitā yaññam akappayiṃsu.

V. 4 [3] (1045) [a+b] etc. (s. V. 4 [3] (1045)) s. auch unter V. 4 [2] (1044) [a+b].

V. 4 [3] (1045) *Ye kec' ime isayo manujā** (*icc āyasmā Puṇṇako*)
*khattiyā brāhmaṇā***
* *devatānaṃ yaññam akappayiṃsu puthū idhaloke** ([a+b] s. bes.)
kaccim (B[a] *kiñci*, B[i] *kicci*) *su te Bhagavā yaññapathe* appamattā*
atāru (B[ai] *atarum*) *jātiñ ca jarañ ca mārisa*
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ ([c–e], [d+e] und [e] s. bes.)

* Fausbøll hat die Worte *isayo manujā*, *puthū idhaloke* und *yaññapathe* eingeklammert. ** Fausbøll will *ca* am Ende von [a] hinzufügen.

= N^{c}. IV ^{5}(40) = ^{6}(42), wo aber an beiden Stellen die G. anders, in 6 Pādas, geteilt ist:
Ye kec' ime isayo manujā (icc āyasmā Puṇṇako)
khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ
yaññam akappiṃsu puthūdha loke
kaccissu te Bhagavā yaññapathe appamattā
atāruṃ jātiñ ca jarañ ca mārisa
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ.

V. 4 ^{3}(^{1045})$^{c-e+4}$(^{1046})$^{d+5}$(^{1047})$^{c-e}$, vgl. auch SN. V. 8 ^{3}(^{1079})$^{e-g+4}$(^{1080})$^{f+5}$(^{1081})$^{f-h}$*, s. dort.

* Wenigstens auf V. 4 ^{5}(^{1047})$^{c+d}$ = V. 8 ^{5}(^{1081})$^{f+g}$ hat schon Fausbøll SN. Part II, p. X hingewiesen.

V. 4 ^{3}(^{1045})$^{d+e}$ etc. (s. V. 4 ^{3}(^{1045}) und ^{3}(^{1045})$^{c-e}$), vergleiche auch V. 4 ^{5}(^{1047})$^{d+e}$, s. dort.

V. 4 ^{3}(^{1045})^{e} s. V. 4 ^{1}(^{1043})^{e}.

V. 4 ^{4}(^{1046})
Āsiṃsanti thomayanti abhijappanti jahanti* (B^{i} *juh°*, B^{a} om.) *(Puṇṇakā ti Bhagavā)*
kām' ābhijappanti paṭicca lābhaṃ C^{kb} *lobhaṃ*)
te yājayogā (B^{ai} *yācay°*) *bhavarāgarattā*
nātariṃsu jātijaran ti brūmi (^{d} s. bes.).
= N^{c}. IV ^{7}(42) = ^{8}(44), wo aber an beiden Stellen in ^{a} *juhanti*, ^{b} und ^{c} ohne die v. l. von SN.

* In Fausbøll's Ausgabe und, offenbar in Abhängigkeit von ihr, in der Siam. N^{c}.-Ausg. ist *abhijappanti* eingeklammert.

V. 4 ^{4}(^{1046})^{d} etc. s. auch unter V. 4 ^{3}(^{1045})$^{c-e}$ . . . .

V. 4 ^{5}(^{1047})
Te ce nātariṃsu yājayogā (B^{ai} *yāca°*) *(icc āyasmā Puṇṇako)*
yaññehi (B^{a} *°ohi*, C^{k} *yaṃhi*, C^{b} *yamhi*) *jātiñ ca jarañ ca* (B^{ai} *jātijaranti*) *mārisa*
atha ko (C^{kb} om. *ko*) *carahi devamanussaloke* ($^{c-e}$ und $^{c+e}$ s. bes.)
atāri (C^{kb} *°iṃ*) *jātiñ ca jarañ ca mārisa*
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ ($^{c-e}$, $^{c+e}$, $^{d+e}$ u. ^{e} s. bes.)
= N^{c}. IV ^{9}(44) = ^{10}(45), aber N^{c}. ohne die vv. ll. von SN.

V. 4 ^{5}(^{1047})$^{c-e}$ s. auch unter V. 4 ^{3}(^{1045})$^{c-e}$ . . . .

V. 4 ^{5}(^{1047})$^{c+e}$ vgl. auch MV. I. 22, 4 ^{1c} + 5 $^{1c+d}$, s. WZKM. XXIV. 236.

V. 4 ^{5}(^{1047})$^{d+e}$ s. auch unter V. 4 ^{3}(^{1045})$^{d+e}$.

V. 4 ^{5}(^{1047})^{e} s. auch unter V. 4 ^{1}(^{1043})^{e}.

V. 4 ^{6}(^{1048}) *Saṃkhāya lokasmiṃ parovarāni* (B^{ai} *parop°*) *(Puṇṇakā ti Bhagavā)*
*yass' iñjitaṃ** (B^{ai} *yassañhitaṃ*) *n'atthi kuhiñci loke*
santo vidhūmo (C^{k}B^{ai} *°dhumo*) *anigho nirāso* (^{c} und $^{c+d}$ s. bes.)
atāri so jātijaran ti (B^{ai} *°jarañ ca*) *brūmi* ($^{c+d}$ s. bes.).

* Im Text hat Fausbøll zwar *yassa jitaṃ*, berichtigt es aber unter den Druckfehlern Part II, p. XII.

= N^e. IV [11] (46) = [13] (49), wo aber an beiden Stellen in
[a] *paroparāni,*
[b, c] und [d] ohne die vv. ll. von SN.
= A. III. 32. 1 (I. 133)
5 *Saṅkhāya lokasmiṃ parovarāni*
yass' iñjitaṃ (Ph. *iñc°*, SS. *yasaṃsijitaṃ*, Tr. *yassa jitaṃ*)
n'atthi kuhiñci loke
santo vidhūmo anigho nirāso
atari (so Comm.; *ātari* TPh.; *atāri* DTr) *so jātijaran ti brūmi**.
10 = A. IV. 41. 6 (II. 45 f.) *Saṅkhāya lokasmiṃ parovarāni*
*yass'** iñjitaṃ n'atthi kuhiñci loke*
sato (BK *santo*) *vidhūmo anigho nirāso*
*atāri so jātijaran ti brūmi**.

* Diese beiden Stellen als Parallelen zu SN. festgestellt schon von
15 Morris A. I. 133 und II. 46.
** *yas'* bei Morris ist doch wohl nur Druckfehler.

V. 4 [6] (1048) [c] auch = S. VI. 1. 3. 8 [4 b] (I. 141) *santo vidhūmo anigho nirāso* (S [1–2] *nivāso*).
PV. IV. 1 [84 a] *Santo vidhūmo anigho nirāso.*
20 V. 4 [6] (1048) [c+d] vgl. auch V. 5 [12] (1060) [c+d] etc., s. dort.

V. 5 **Mettagūmāṇavapucchā** (Strophen [1049–1060]).
= N^e. V (Siam. Trip. II. 19. 49—79).
V. 5 [1] (1049) [a] etc. (s. V. 5 [1] (1049)) s. oben V. 4 [1] (1043) [e].
V. 5 [1] (1049)
25 *Pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ* (*icc āyasmā Mettagū*) ([a] s. bes.)
maññāmi taṃ vedaguṃ bhāvitattaṃ
kuto nu dukkhāya sadā gatā (B^ai *dukkhā samuddhāgatā*) *ime*
* *ye keci lokasmi* (C^kb B^i *°smiṃ*) *anekarūpā* ([d] s. bes.).
30 = N^e. V. [1] (49) = [2] (56), wo aber an beiden Stellen
[c] *kuto nu dukkhā samupāgatā me,*
in [d] *lokasmiṃ.*

V. 5 [1] (1049) [d] auch = [2] (1050) [d] (s. dort) und s. schon unter III. 12 [5] (728) [b], ZDMG. 64. 45.
35 V. 5 [2] (1050)
Dukkhassa ve (B^ai *ce*) *maṃ pabhavaṃ apucchasi* (*Mettagū ti Bhagavā*).
taṃ (B^ai *tan*) *te pavakkhāmi yathā pajānaṃ* ([b] s. bes.)
* *upadhīnidānā pabhavanti dukkhā*
40 * *ye keci lokasmi* C^kb B^i *°smiṃ*) *anekarūpā* ([c+d] und [d] s. bes.).
= N^e. V [9] (56) = [10] (58), wo aber an beiden Stellen
[a] ohne die v. l. von SN.,
in [b] *tan,*
in [c] *upadhīnidānā,*
45 in [d] *lokasmiṃ.*

V. 5 $^{2}(^{1050})^{b}$ s. auch unter IV. 16 $^{9}(^{963})^{d}$, ZDMG. 64. 805.

V. 5 $^{2}(^{1050})^{c+d+3}(^{1051})$ etc. s. unter III. 12 $^{5}(^{728})$, ZDMG. 64. 45.

V. 5 $^{2}(^{1050})^{d}$ s. unter V. 5 $^{1}(^{1049})^{d}$ und unter III. 12 $^{5}(^{728})$, a. a. O.

V. 5 $^{3}(^{1051})^{a-c}$ etc., s. ZDMG. a. a. O.

V. 5 $^{3}(^{1051})$ etc. s. ebda.

V. 5 $^{3}(^{1051})^{c}$ etc. s. auch III. 12 $^{5}(^{728})^{e}$, ebda.

V. 5 $^{4}(^{1052})^{a}$ etc. (s. V. 5 $^{4}(^{1052})^{a+b}$ und $^{4}(^{1052})$) s. IV. 11 $^{14}(^{875})^{a}$, ZDMG. 64. 786.

V. 5 $^{4}(^{1052})^{a+b}$ etc. (s. V. 5 $^{4}(^{1052})$) s. IV. 11 $^{14}(^{875})^{a+b}$ ebda, und Pv. VIII. 2 $^{1a+c}$ (Vin. V. 145) WZKM. XXIV. 278.

V. 5 $^{4}(^{1052})$
* *Yan taṃ apucchimha akittayī* (B^{ai} °*yi*) *no* (^{a} und $^{a+b}$ s. bes.)
* *aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṃgha brūhi* ($^{a+b}$ und ^{b} s. bes.)
kathan nu (B^{ai} °*aṃ na*) *dhīrā vitaranti* (B^{ai} *taranti*) *oghaṃ*
jātijaraṃ sokapariddavañ (B^{ai} °*paridevañ*) *ca* (^{d} s. bes.)
tam me munī sādhu viyākarohi ($^{e+f}$ s. bes.)
* *tathā* (C^{k} *yathā*) *hi te vidito* C^{k}B^{a} °*te*) *esa dhammo* ($^{e+f}$ und ^{f} s. bes.).
= N^{c}. V ^{18}(60) = ^{19}(63), wo aber an beiden Stellen
^{a} ohne die v. l. von SN.,
in ^{b} *pucchāma*,
in ^{c} *kathaṃ*, und ohne die vv. ll. von SN.,
^{d} und ^{f} ohne die vv. ll. von SN.

V. 5 $^{4}(^{1052})^{b}$ s. auch unter IV. 11 $^{14}(^{875})^{b}$, ZDMG. 64. 786.

V. 5 $^{4}(^{1052})^{d}$ auch = V. 5 $^{8}(^{1056})^{c*}$ etc., s. dort.

V. 5 $^{4}(^{1052})^{e+f}$ auch = V. 7 $^{7}(^{1075})^{c+d*}$ etc., s. dort.

V. 5 $^{4}(^{1052})^{f}$ auch = V. 13 $^{2}(^{1102})^{d*}$ etc., s. III. 5 $^{18}(^{504})^{d}$, ZDMG. 63. 575.

* Auch von Fausbøll SN., Part II, p. X schon notiert.

V. 5 $^{5+6+7a+b}(^{1053+1054+1055\,a+b})$ (s. diese G.'s einzeln) fast ganz = V. 6 $^{6+7+8\,a+b}(^{1066+1067+1068\,a+b})$* etc., s. dort.

* Auch Fausbøll hat diese Parallele festgestellt SN. Part I, p. XIX und Part II, p. X, wo aber 1056 in 1066 umzuändern ist.

Im Einzelnen:

V. 5 $^{5}(^{1053})$ *Kittayissāmi te dhammaṃ* (*Mettagū ti Bhagavā*)
diṭṭhe (B^{ai} *diṭṭhe va*) *dhamme anītihaṃ*
yaṃ viditvā sato caraṃ
tare loke visattikaṃ ($^{c+d}$ und ^{d} s. bes.).
= N^{c}. V ^{20}(63) = ^{21}(65), wo aber ^{b} an beiden Stellen ohne die v. l. von SN.
Vgl. V. 6 $^{6}(^{1066})$ etc., s. dort.

V. 5 [5] (1053) [c+d] auch = V. 5 [6] (1054) [c+d] etc. (s. dort) und = V. 6 [7] (1067) [c+d] etc. (s. V. 6 [6] (1066) [c+d]) auch = V. 9 [2] (1085) [c+d*] etc., s. dort.

* Diese Stelle meint wohl auch Fausbøll SN. Part II, p. X mit „1080", was unrichtig ist.

V. 5 [5] (1053) [d] etc. (s. V. 5 [5] (1053) und V. 5 [5] (1053 c+d)) vgl. V. 9 [4] (1087) [d] etc., s. dort.

V. 5 [6] (1054) [a] etc. (s. V. 5 [6] (1054)) vgl. S. XXXVI. 3. 6 [3c] (IV. 205) *taṃ cāpi* (S [3] *vāpa*) *abhinandati* (S[1–3] °*anti*) (Außerdem entspricht *santim* in SN. V. 6 [7] (1067) [b] dem *santam* in S[3a]).

V. 5 [6] (1054) *Tañ c'ahaṃ abhinandāmi* ([a] s. bes.)
mahesi (C[kb] °*siṃ*) *dhammam uttamaṃ*
yaṃ viditvā sato caraṃ
tare loke visattikaṃ ([c+d] s. bes.).
= N[c]. V [22] (65) = [23] (67), wo aber an beiden Stellen in [b] *mahesī*, ohne v. l.
Vgl V. 6 [7] (1067) etc., s. dort.

V. 5 [6] (1054) [c+d] s. auch unter V. 5 [5] (1053) [c+d].

V. 5 [7] (1055) [a+b] etc. (s. V. 5 [7] (1055)) = V. 6 [8] (1068) [a+b] etc., s. dort.

V. 5 [7] (1055)
Yaṃ kiñci sampajānāsi (B[a] *nayaṃ sañjānāsi*, B[i] *nayaṃ kiñci sañjānāsi*) (*Mettagū ti Bhagavā*)
uddhaṃ adho tiriyaṃ cāpi (Ba[i] *vāpi*) *majjhe* ([a+b] und [b] s. bes.)
etesu nandiñ (B[i] *nindañ*) *ca nivesanañ ca*
panujja (B[a] °*nuñca*, B[i] °*nuñja*) *viññāṇaṃ bhave na tiṭṭhe.*
= N[c]. V [24] (67) = [25] (68), wo aber an beiden Stellen
[a] ohne die vv. ll. von SN.,
in [b] *tiriyañ cāpi*, ohne v. l.,
in [c] *tesu nandiñ ca*, ohne v. l.,
[d] ohne die vv. ll. von SN.

V. 5 [7] (1055) [b] etc. (s. V. 5 [7] (1055) [a+b] und V. 5 [7] (1055)) auch = V. 13 [3] (1103) [b] etc, s. dort.
S. auch III. 6 [28] (537) [b] etc., ZDMG. 63. 584, und I. 8 [8] (150) [c], ebda. p. 46.

V. 5 [8] (1056) *Evaṃvihārī* (C[k] °*riṃ*, C[b]B[ai] °*ri*) *sato appamatto*
bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni
jātijaraṃ sokapariddavañ (B[i] °*ddevañ*) *ca* ([c] s. bes.)
idh' eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ.
= N[c]. V [26] (68) = [27] (71), wo aber an beiden Stellen [a] und [c] ohne die vv. ll. von SN.

V 5 [8] (1056) [c] s. auch unter V. 5 [4] (1052) [d].

V. 5 [9] ([1057]) [a+b] etc. (s. V. 5 [9] ([1057])) = V. 8 [7] ([1088]) [a+b]* etc., s. dort.
* Auch Fausbøll, SN. Part II, p. X hat diese Parallele notiert.

V. 5 [9] ([1057]) *Et' ābhinandāmi* (C[b] *āhi°*) *vaco mahesino*
sukittitaṃ (C[kb] *°ikaṃ*) *Gotama nūpadhikaṃ* ([a+b] s. bes.)
* *addhā hi Bhagavā pahāsi dukkhaṃ* ([c] s. bes.) 5
tathā hi te vidito esa dhammo ([d] s. bes.).
= N[c]. V [28] (71) = [29] (72), wo aber an beiden Stellen
[a] ohne die v. l. von SN.,
[b] *sukittitaṃ* ohne v. l. und *nūpadhikaṃ*.

V. 5 [9] ([1057]) [c] s. unter II. 13 [17] ([375]) [a], ZDMG. 63. 284. 10

V. 5 [9] ([1057]) [d] s. unter III. 5 [18] ([504]) [d], ZDMG. 63. 575.

V. 5 [10] ([1058]) *Te cāpi nūna pajaheyyu* (C[b]B[ai] *°yya*) *dukkhaṃ*
ye tvaṃ muni aṭṭhitaṃ* (B[i] *atthitaṃ*) *ovadeyya*
taṃ taṃ namassāmi samecca nāga ([c] s. bes.)
*app-eva maṃ Bhagavā** aṭṭhitaṃ* (B[i] *atthitaṃ*) *ovadeyya*. 15
* So „alle vier Mss.". Fausbøll hat *munī* in den Text gesetzt, und Nc. wird von ihm abhängig sein.
** Fausbøll hat *Bhagavā* eingeklammert.
= N[c]. V [30] (72) = [32] (74), wo aber an beiden Stellen alle vv. ll. von SN. fehlen, außerdem in [b] *munī* (s. vorige Anm.*), 20
in [c] *tan taṃ* und *nāgaṃ*.

V. 5 [10] ([1058]) [c] vgl. auch V. 6 [3] ([1063]) [c] etc., s. dort.

V. 5 [11] ([1059]) *Yaṃ brāhmaṇaṃ vedaguṃ abhijaññaṃ*
akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ ([b] s. bes.)
addhā hi so ogham imaṃ atāri (C[k] *ātāri*, B[ai] *atari*) 25
tiṇṇo ca (C[b]B[ai] *va*) *pāraṃ akhilo akaṃkho*
= N[c]. V [33] (74) = [36] (77), wo aber an beiden Stellen in [a] *abhijaññā*, [c] und [d] ohne die vv. ll. von SN.

V. 5 [11] ([1059]) [b] s. auch unter I. 9 [24] (176) [b], ZDMG. 63. 51.

V. 5 [12] ([1060]) *Vidvā ca* (B[ai] *va*) *so vedagu* (B[ai] *°gū*) *naro idha* 30
bhavābhave saṅgam imaṃ visajja
so vītataṇho anigho nirāso
atāri so jātijaran ti brūmi ([c+d] s. bes.).
= N[c]. V [37] (77) = [38] (79), aber [37a], [38a] *Vidvā ca yo vedagū naro idha*, in [b] *saṃgam*, in [d] *attāri*. 35

V. 5 [12] ([1060]) [c+d] s. unter V. 4 [6] ([1048]) [c+d], oben p. 230.

V. 6 **Dhotakamāṇavapucchā** (Strophen [1061–1068]).
= N[c]. VI (Siam. Trip. II. 19. 79—92).

V. 6 [1] ([1061]) [a] etc. (s. V. 6 [1] ([1061])) s. unter V. 4 [1] ([1043]) [a], oben p. 228.

V. 6 [1] ([1061]) *Pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ* (*icc āyasmā* 40 *Dhotako*) ([a] s. bes.)
* *vāc' ābhikaṃkhāmi mahesi tuyhaṃ* ([b] s. bes.)
tava sutvāna nigghosaṃ ([c] und [c+d] s. bes.)
sikkhe nibbānam attano ([c+d] und [d] s. bes.).
= N[c]. VI [1] (79) = [2] (81), ohne Abweichung. 45

V. 6 [1] (1061) [b] s. auch unter II. 12 [11] (358) [d], ZDMG. 63. 282.

V. 6 [1] (1061) [c] etc. (s. V. 6 [1] (1061) und [1] (1061) [c+d])
vgl. auch PV. II. 6 [18 d] *tava sutvāna bhāsitaṃ.*

V. 6 [1] (1061) [c+d] auch fast = V. 6 [2] (1062) [c+d] etc., s. dort.

5 V. 6 [1] (1061) [d] etc. (s. V. 6 [1] (1061) und [1] (1061) [c+d]) s. auch unter IV. 15 [6] (940) [e], ZDMG. 64. 799.

V. 6 [2] (1062) *Tena h' ātappaṃ karohi (Dhotakā ti Bhagavā)*
idh' eva nipako sato
ito sutvāna nigghosaṃ
10 *sikkhe nibbānam attano* ([c+d] und [d] s. bes.).
= N[c]. VI [3] (81) = [4] (82), ohne Abweichung.

V. 6 [2] (1062) [c+d] s. auch unter V. 6 [1] (1061) [c+d].

V. 6 [2] (1062) [d] s. auch unter IV. 15 [6] (940) [e], ZDMG. 64. 799.

V. 6 [3] (1063) *Passām' ahaṃ devamanussaloke*
15 *akiñcanaṃ brāhmaṇaṃ iriyamānaṃ*
taṃ taṃ namassāmi samantacakkhu (C[b] °*uṃ*) ([c] s. bes.)
pamuñca maṃ Sakka kathaṃkathāhi.
= N[c]. VI [5] (82) = [7] (84), wo aber an beiden Stellen in [c] *tan taṃ* und nur °*cakkhu.*

20 V. 6 [3] (1063) [c] s. auch V. 5 [10] (1058) [c].

V. 6 [4] (1064)
Nāhaṃ gamissāmi (B[i] *nohaṃ sahissāmi*) *pamocanāya*
kathaṃkathiṃ (C[b]B[ai] °*i*, C[k] °*ī*) *Dhotaka kañci* (B[i] *kiñci*) *loke*
dhammañ ca seṭṭhaṃ ājānamāno
25 *evaṃ tuvaṃ* (C[b] *tvaṃ*, B[ai] om.) *ogham imaṃ taresi* (C[k] °*siṃ*, C[b] °*siṃ* Korr. zu *si*).
= N[c]. VI [8] (85) = [9] (86), wo aber an beiden Stellen in [a] *Nāhaṃ samissāmi,* [b] und [d] ohne die vv. ll. von SN.
= N[m]. II [5] (29), wo in [a] *Nāhaṃ samissāmi,*
30 [b] ohne die vv. ll. von SN.,
in [c] *abhijānamāno,*
in [d] *evaṃ tvaṃ,* u. *taresi* ohne die vv. ll. von SN.
= KV. II. 4. 20 (194), wo aber [a] *Nāhaṃ* (PSS$_2$ *nā paraṃ*) *gamissāmi pamocanāya* (PS$_2$ °*jan*°), [b] ohne die vv. ll. von
35 SN., aber mit v. l. M *kathaṃ kathī kenaka kiñci,* in [c] *abhijānamāno,* [d] *evaṃ tuvaṃ* (S$_2$ *duvaṃ,* P *dhuvaṃ*) *oghaṃ imaṃ taresi.*

V. 6 [5] (1065)
Anusāsa brahme karuṇāyamāno
40 *vivekadhammaṃ yam ahaṃ vijaññaṃ*
yathāhaṃ ākāso va avyāpajjamāno (B[a] *abyā*°, B[i] *abyāpajjha*°)
idh' eva santo asito careyyaṃ.
= N[c]. VI [10] (86 [f]) = [11] (88), wo aber an beiden Stellen [c] *y*° *ā ca abyāpajjhamāno.*

V. 6 $^{6+7+8\,a+b}$ $^{(1066+1067+1068\,a+b)}$ etc. (s. V. 6 $^{6-8}$ $^{(1066-1068)}$ (s. auch unter V. 5 $^{5+6+7\,a+b}$ $^{(1053+1054+1055\,a+b)}$.

V. 6 $^{6-8}$ $^{(1066-1068)}$ außer = N^c. auch = Netti 166*. S. auch vorige Parallele.

* Die Entsprechung von SN. und Netti hat schon E. Hardy Netti p. 166 notiert. 5

Im Einzelnen:

V. 6 ^{6} $^{(1066)}$ *Kittayissāmi te santiṃ (Dhotakā ti Bhagavā)*
diṭṭhe va dhamme anītihaṃ*
yaṃ (C^{kb} *saṃ*) *viditvā sato caraṃ* 10
tare loke visattikaṃ ($^{c+d}$ und ^{d} s. bes.).

* So „alle vier Mss.". Fausbøll hat *diṭṭhe dhamme* in den Text gesetzt.

= N^c. VI ^{12} (88) = ^{13} (90), wo aber an beiden Stellen
in ^{b} *diṭṭhe dhamme*,
^{c} ohne die v. l. von SN. 15

= Netti 166 ^{1}, wo aber
in ^{a} *vo santiṃ* (B$_1$S °*ti*)
^{b} *diṭṭhe* (SKomm. *diṭṭhe 'va*) *dh°* *anītihaṃ* (BB$_1$ °*kaṃ*, S *anatigaṃ*)
^{c} ohne die v. l. von SN. 20

Und s. unter V. 5 ^{5} $^{(1053)}$.

V. 6 ^{6} $^{(1066)\,c+d}$ s. auch unter V. 5 ^{5} $^{(1053)\,c+d}$.

V. 6 ^{6} $^{(1066)\,d}$ s. auch unter V. 5 ^{5} $^{(1053)\,d}$.

V. 6 ^{7} $^{(1067)}$ *Tañ cāhaṃ* (C^{kb} *taṃ va*) *abhinandāmi*
mahesi (C^{kb}B^{a} °*siṃ*) *santim uttamaṃ* 25
yaṃ viditvā sato caraṃ
tare loke visattikaṃ ($^{c+d}$ und ^{d} s. bes.).

= N^c. VI ^{14} (90) = ^{15} (91), wo aber an beiden Stellen ^{a} ohne die v. l. von SN., in ^{b} *mahesī*.

= Netti 166 ^{2}, wo ^{a} und ^{b} ohne die vv. ll. von SN. 30

Und s. unter V. 5 ^{6} $^{(1054)}$.

V. 6 ^{8} $^{(1068)\,a+b}$ etc. (s. V. 6 ^{7} $^{(1067)}$), s. auch unter V. 5 ^{7} $^{(1055)\,a+b}$.

V. 6 ^{8} $^{(1068)}$
Yaṃ kiñci sampajānāsi (Dhotakā ti Bhagavā)
uddhaṃ adho tiriyaṃ cāpi (C^{kb} *vāpi*) *majjhe* ($^{a+b}$ und ^{b} 35 s. bes.)
etaṃ (B^{ai} *ete*) *viditvāna* (C^{k}B^{ai} *viditvā*) *saṅgo ti loke*
bhavābhavāya mā kāsi taṇhaṃ.

= N^c. VI ^{16} (91) = ^{17} (92), wo aber an beiden Stellen in ^{b} *tiriyañ cāpi*, in ^{c} *etaṃ viditvā saṃgo*. 40

= Netti 166 ^{3}, wo aber
in ^{a} *sampajānāsi* mit v. l. B$_1$ *sañjānāsi*,
in ^{b} *tiriyañ cāpi* mit v. l. BB$_1$S *yaṃ vā pi*,
in ^{c} *etaṃ viditvā saṅgo*,
in ^{d} *mākāsi*. 45

V. 6 [8] (1068) [b] s. auch III. 6 [28] (537) [b] etc., ZDMG. 63. 584, und I. 8 [8] (150) [c], ebda., p. 46.

V. 7 **Upasīvamāṇavapucchā** (Strophen [1069–1076]).
= N[c]. VII (Siam. Trip. II. 19. 93—104).

V. 7 [1] (1069)
Eko ahaṃ Sakka mahantam ogham (*icc āyasmā Upasīvo*)
anissito no visahāmi tāritum
ārammaṇaṃ brūhi (B[ai] *brūsi*) *samantacakkhu*
yaṃ nissito ogham imaṃ tareyya.
= N[c]. VII [1] (93) = [2] (94), wo aber an beiden Stellen [c] ohne die v. l. von SN., in [d] *tareyyaṃ.*

V. 7 [2] (1070) [a] etc. (s. V. 7 [2] (1070)) s. auch unter V. 1 [1] (976) [c], oben p. 204.

V. 7 [2] (1070)
Ākiñcaññaṃ (B[ai] *ak°*) *pekkhamāno satimā* (*Upasīvā ti Bhagavā*) ([a] s. bes.)
n'atthīti nissāya tarassu oghaṃ
kāme pahāya virato kathāhi
*taṇhakkhayaṃ nattamah' ābhipassa** (C[b] *nattamahābhitapassa*, B[a] *rattamahābhipassaṃ*, B[i] *rattamahābhivassaṃ*).

* In SBE. X, p. 197 hat Fausbøll *rattamahābhi passa.*

= N[c]. VII [3] (94) = [4] (96), wo aber an beiden Stellen [a] ohne die v. l. von SN., und *satimā*, in [d] *rattamahābhipassa.*

V. 7 [3] (1071)
Sabbesu kāmesu yo vītarāgo (*icc āyasmā Upasīvo*)
ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ (C[b] *hitvamaṃññā*, B[a] *hitvā aññaṃ*)
saññāvimokhe (C[b] *°kho*, B[i] *°kkhe*, B[a] *°vimukkha*) *parame vimutto*
tiṭṭhe nu so (B[ai] *tiṭṭheyya so*) *tattha anānuyāyī* (B[a] *°tayi*, B[i] *°dhāyi*) ([d] s. bes.).
= N[c]. VII [5] (96) = [6] (97 f.), wo aber an beiden Stellen [b] ohne die vv. ll. von SN., [c] *°vimokkhe parame 'dhimutto*, [d] ohne die vv. ll. von SN.
Und vgl. V. 7 [4] (1072) etc., s. dort.

V. 7 [3] (1071) [d] etc. (s. V. 7 [3] (1071)) vgl. auch V. 7 [5] (1073) [a] etc., s. dort.

V. 7 [4] (1072)
Sabbesu kāmesu yo vītarāgo (*Upasīvā ti Bhagavā*)
ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ (C[b] *hitvaṃmaññaṃ*)
saññāvimokhe parame vimutto
tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī (In B[ai] fehlt diese Str.) ([d] s. bes.).
= N[c]. VII [7] (98) = [8] (99), wo aber an beiden Stellen [b] ohne die v. l. von SN., [c] *°vimokkhe parame 'dhimutto.*
Und s. unter V. 7 [3] (1071).

V. 7 [4] (1072) [d] s. auch V. 7 [3] (1071) [d].

V. 7$^{5(1073)a}$ etc. (s. V. 7$^{5(1073)a}$) s. unter V. 7$^{3(1071)d}$.

V. 7$^{5(1073)}$

Tiṭṭhe ce so tattha anānuyāyī (B^{ai} *°dhāyī*) (^{a} s. bes.)
pūgam (B^{ai} *puggaṃ*) *pi* (B^{a} om.) *vassānaṃ* (B^{ai} *°nī*) *samantacakkhu*
tatth' eva so sīti siyā vimutto
bhavetha (B^{a} *cavetha*, (B^{i} *cavesa*) *viññānaṃ tathāvidhassa*.
= N^{e}. VII^{9} (99) = ^{10} (100), wo aber an beiden Stellen
^{a} ohne die v. l. von SN.,
in ^{b} *pūgam pi vassānaṃ*
mit Note *vassānīti pi pāṭho*,
in ^{d} *bhavetha viññāṇaṃ* mit Note *cavethāti pi pāṭho*.

V. 7$^{6(1074)}$

Accī (B^{ai} *acchi*) *yathā vātavegena khitto* (B^{ai} *°ā*) (*Upasīvā ti Bhagavā*)
atthaṃ paleti (C^{kb} *phal°*) *na upeti saṃkhaṃ* (^{b} s. bes.)
evaṃ munī nāmakāyā vimutto (B^{i} *dhimutto*)
atthaṃ paleti (C^{kb} *phal°*) *na upeti saṃkhaṃ* (^{d} s. bes.).
= N^{e}. VII^{11} (100) = ^{12} (101 f.), wo aber
in ^{11a} *Acci*, ^{12a} *Acchi*, in beiden *khittaṃ*,
in ^{11b} und ^{12b} nur *paleti*,
in ^{11c} und ^{12c} *muni*, und *vimutto* ohne v. l.,
in ^{11d} und ^{12d} nur *paleti*.

V. 7$^{6(1074)b}$ = ^{d} (s. V. 7$^{6(1074)}$).

V. 7$^{7(1075)}$ *Atthaṅ* (B^{ai} *°aṃ*) *gato so uda vā so n'atthi*
udāhu ve sassatiyā (B^{i} *udāhu seyatiyā*) *arogo*
tam me munī sādhu viyākarohi
tathā hi te vidito esa dhammo ($^{c+d}$ und ^{d} s. bes.).
= N^{e}. VII^{13} = ^{14} (102), wo aber an beiden Stellen
in ^{a} *Atthaṅgato* ohne v. l.,
auch ^{b} ohne die v. l. von SN.,
in ^{14b} aber *sattiyā* statt *sassatiyā*.

V. 7$^{7(1075)c+d}$ s. auch unter V. 5$^{4(1052)e+f}$.

V. 7$^{7(1075)d}$ s. auch unter V. 5$^{4(1052)f}$, und unter III. 5$^{18(504)d}$, ZDMG. 63. 575.

V. 7$^{8(1076)}$

Atthaṅ gatassa na pamāṇam atthi (*Upasīvā ti Bhagavā*)
yena naṃ (C^{b} *taṃ*) *vajju* (B^{ai} *°uṃ*) *taṃ* (B^{ai} *tan*, C^{b} *naṃ*) *tassa n'atthi* (^{b} s. bes.)
sabbesu dhammesu samūhatesu (B^{ai} *samo°*)
samūhatā vādapathāpi (B^{a} *°madhāpi*, B^{i} *°batthāpi*) *sabbe*.
= N^{e}. VII^{15} (102 f.) = ^{16} (104), aber N^{e}. an beiden Stellen ohne die vv. ll. von SN.

V. 7$^{8(1076)b}$ vgl. auch S. I. 2. 10. 18^{2d} (I. 11) *yena naṃ* (S^{1} *taṃ*, S^{3} *ta*) *vajjā na tassa atthi* (SS om. *na tassa atthi*).

V. 8 **Nandamāṇavapucchā** (Strophen $^{1077-1083}$).
= N^{c}. VIII. (Siam. Trip. II. 19. 105—118).

V. 8 $^{1\,(1077)}$
Santi loke munayo (icc āyasmā Nando)
janā vadanti tay (B^{a} *kass'*, B^{i} *yad*) *idaṃ kathaṃ su* (C^{b}B^{i} *suṃ*)
ñāṇūpapannaṃ (C^{b} °*ttaṃ*?, C^{k} °*ntaṃ*?) *no muniṃ* (C^{k} °*nī*, B^{ai} *muni no*) *vadanti*
udāhu ve (B^{i} *te*) *jīviten' ūpapannaṃ.*
= N^{c}. VIII ^{1} (105) = ^{2} (105 f.), aber N^{c}. an beiden Stellen ohne die vv. ll. von SN., und in ^{c} *muni no.*

V. 8 $^{2\,(1078)\,a}$ etc. (s. V. 8 $^{2\,(1078)}$), s. auch unter IV. 9 $^{5\,(839)\,a}$, ZDMG. 64. 778.

V. 8 $^{2\,(1078)}$
Na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena (^{a} s. bes.)
mun' idha (B^{ai} *i*°, C^{k} *īca*, C^{b} *mutiṃ ca*) *Nanda kusalā vadanti*
visenikatvā (B^{ai} °*ṇi*°) *anighā* (C^{kb} *anī*°, B^{i} *anigghā*) *nirāsā*
caranti (B^{ai} *vadanti*) *ye te munayo ti brūmi* ($^{c+d}$ s. bes.).
= N^{c}. VIII ^{3} (106) = ^{4} (107 f.), aber N^{c}. ohne die vv. ll. von SN.

V. 8 $^{2\,(1078)\,c+d}$ s. auch unter IV. 8 $^{10\,(833)\,a}$, ZDMG. 64. 776.

V. 8 $^{3\,(1079)\,a-d}$ etc. (s. V. 8 $^{3\,(1079)}$) = V. 8 $^{4\,(1080)\,a-d}$ etc. (s. dort) und $^{5\,(1081)\,a-d}$ etc. (s. dort).

V. 8 $^{3\,(1079)\,a-f}$ etc. (s. V. 8 $^{3\,(1079)}$) vgl. V. 8 $^{4\,(1080)}$.

V. 8 $^{3\,(1079)}$
Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse (B^{i} °*ṇā*°) (*icc āyasmā Nando*)
($^{a-d}$, $^{a-f}$ und $^{a-d+f+g}$ s. bes.)
diṭṭhena (C^{kb}B^{a} *diṭṭhe*) *sutenāpi vadanti suddhiṃ*
sīlabbatenāpi vadanti suddhiṃ ($^{b+c}$ s. bes.)
anekarūpena vadanti suddhiṃ ($^{a-d}$ und $^{a-d+f+g}$ s. bes.)
kaccіṃ (B^{a} *kiñci*, B^{i} *kicci*) *su te Bhagavā* tattha yathā*
(C^{k} *yāthā*, B^{i} *tattha yattha yathā*) *carantā* ($^{e-g}$ s. bes.)
atāru (B^{ai} °*uṃ*) *jātiñ ca jarañ ca mārisa* ($^{a-f}$, $^{a-d+f+g}$ und $^{f+g}$ s. bes.)
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ ($^{a-d+f+g}$ und ^{g} s. bes.).

* Fausbøll hat *Bhagavā* eingeklammert, ebenso N^{c}., wohl in Abhängigkeit von Fausbøll.

= N^{c}. VIII ^{9} (108) = ^{10} (109 f.), wo aber an beiden Stellen
^{a} ohne die v. l. von SN.,
in ^{b} *diṭṭhasutenāpi,*
^{e} *kaccissu te Bhagavā tattha yatā carantā*
^{f} ohne die v. l. von SN.

V. 8 $^{3\,(1079)\,a-d+f+g}$ vgl. auch V. 8 $^{5\,(1081)\,a-d+g+h}$, s. dort.

V. 8 $^{3\,(1079)\,b+c}$ etc. (s. V. 8 $^{3\,(1079)\,a-d}$ und $^{3\,(1079)}$) s. auch IV. 9 $^{5\,(839)\,a+b}$, ZDMG. 64. 778.

V. 8 $^{3\,(1079)\,e-g+4\,(1080)\,f+5\,(1081)\,f-h}$ s. unter V. 4 $^{3\,(1045)\,c-e+4\,(1046)\,d+5\,(1047)\,c-e}$, oben p. 229.

V. 8 $^{3\,(1079)\,f+g}$ etc. (s. V. 8 $^{3\,(1079)}$ und $^{3\,(1079)\,a-d+f+g}$) siehe auch V. 4 $^{3\,(1045)\,d+e}$, oben p. 229.

V. 8 $^{3\,(1079)\,g}$ etc. (s. V. 8 $^{3\,(1079)}$, $^{3\,(1079)\,a-d+f+g}$, $^{3\,(1079)\,e-g\cdots}$ und $^{3\,(1079)\,f+g}$) s. auch unter V. 4 $^{1\,(1043)\,e}$.

V. 8 $^{4\,(1080)\,a-d}$ etc. (s. V. 8 $^{4\,(1080)}$) s. auch unter V. 8 $^{3\,(1079)\,a-d}$.

V. 8 $^{4\,(1080)}$ *Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse* (B^{i} °*ṇā*°) (*Nandā ti Bhagavā*) ($^{a-d}$ s. besonders)
diṭṭhena (C^{kb}B^{a} *diṭṭhe*, B^{i} *diṭṭheva*) *sutenāpi vadanti suddhiṃ*
sīlabbatenāpi vadanti suddhiṃ ($^{b+c}$ s. besonders)
anekarūpena vadanti suddhiṃ ($^{a-d}$ s. besonders)
kiñcāpi te tattha yathā caranti (B^{ai} *vadanti*)
nātariṃsu jātijaran ti brūmi (^{f} s. besonders).
= N^{e}. VIII ^{11} (110) = ^{12} (111 f.), wo aber an beiden Stellen
^{a} ohne die v. l. von SN.,
^{b} *diṭṭhasutenāpi vadanti suddhiṃ*,
in ^{e} *yatā caranti*.
Und s. unter V. 8 $^{3\,(1079)\,a-f}$.

V. 8 $^{4\,(1080)\,b+c}$ s. auch IV. 9 $^{5\,(839)\,a+b}$, ZDMG. 64. 778.

V. 8 $^{4\,(1080)\,f}$ s. auch unter V. 8 $^{3\,(1079)\,e-g\cdots}$

V. 8 $^{5\,(1081)\,a-d}$ etc. (s. V. 8 $^{5\,(1081)}$ und $^{5\,(1081)\,a-d+g+h}$) s. auch unter V. 8 $^{3\,(1079)\,a-d}$.

V. 8 $^{5\,(1081)}$ *Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse* (B^{i} °*ṇā*°) (*icc āyasmā Nando* ($^{a-d}$ und $^{a-d+g+h}$ s. besonders)
diṭṭhena (C^{kb}B^{a} *diṭṭhe*, B^{i} *diṭṭhi*) *sutenāpi vadanti suddhiṃ* ($^{b+c}$ und $^{b+c+e}$ s. besonders)
sīlabbatenāpi vadanti suddhiṃ ($^{b+c}$ und $^{b+c+e}$ s. besonders)
anekarūpena vadanti suddhiṃ ($^{a-d}$ und $^{a-d+g+h}$ s. bes.)
sace (B^{ai} *te ce*) *muni brūsi anoghatiṇṇe* (C^{kb} °*tiṇṇo*) ($^{b+c+e}$ s. besonders)
atha ko (C^{kb} om. *ko*) *carahi devamanussaloke* ($^{f-h}$ und $^{f+h}$ s. besonders).
atāri jātiñ ca jarañ ca mārisa ($^{a-d+g+h}$ s. besonders)
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ ($^{a-d+g+h}$, $^{f-h}$, $^{f+h}$ und ^{h} s. besonders).
= N^{e}. VIII ^{13} (112) = ^{14} (113 f.), wo aber an beiden Stellen
^{a} ohne die v. l. von SN.,
in ^{b} *diṭṭhasutenāpi*,
in ^{e} *te ce*, und *anoghatiṇṇe* ohne v. l., in 13 ^{e} außerdem *muni*,
in ^{f} *atha ko* ohne v. l.

V. 8 $^{5\,(1081)\,a-d+g+h}$ s. auch unter V. 8 $^{3\,(1079)\,a-d+f+g}$.

V. 8 $^{5\,(1081)\,b+c}$ etc. (s. V. 8 $^{5\,(1081)\,a-d}$ und $^{5\,(1081)}$) s. auch IV. 9 $^{5\,(839)\,a+b}$, ZDMG. 64. 778.

V. 8 $^{5\,(1081)\,b+c+e}$ s. auch IV. 9 $^{4\,(838)\,b+5\,(839)\,a+b}$, ZDMG. a. a. O.

V. 8 $^{5\,(1081)\,f-h}$ s. unter V. 8 $^{3\,(1079)\,e-g\cdots}$.

V. 8 $^{5\,(1081)\,f+h}$ s. auch V. 4 $^{5\,(1047)\,c+e}$.

V. 8 [5] (1081) [h] etc. (s. die vorhergehenden Parallelen) s. auch unter V. 4 [1] (1048) [e].

V. 8 [6] (1082)

Nāhaṃ sabbe samaṇabrāhmaṇāse (B[i] °ṇā°) (*Nandā ti Bhagavā*)
5 *jātijarāya** *nivutā ti brūmi*
ye s'idha (B[a] *yepidha*, B[i] *yemidha*) *diṭṭhaṃ va sutaṃ mutaṃ vā* ([c–g] s. besonders)
sīlabbataṃ vāpi pahāya sabbaṃ ([d] s. besonders)
anekarūpam pi pahāya sabbaṃ
10 *taṇhaṃ pariññāya anāsavāse* (C[k] °*ye*)
te ve narā oghatiṇṇā ti brūmi ([c–g] s. besonders).

* So „alle vier Mss.", ebenso auch N[c]. Fausbøll hat *jāti-* in den Text gesetzt.

= N[c]. VIII [15] (114) = [16] (116), wo aber an beiden Stellen
15 [a] ohne die v. l. von SN.,
[e] ebenso,
in [f] *anāsavā ye.***

** Der Pāda [b] ist in [16] ausgelassen.

V. 8 [6] (1082) [c–g] auch fast vollständig = V. 8 [7] (1083) [c–g], s. dort.

20 V. 8. [6] (1082) [d] etc. (s. V. 8 [6] (1082) und [6] (1082) [c–g]) s. auch unter IV. 13 [6] (900) [a], ZDMG. 64. 792.

V. 8 [7] (1083) [a+b] etc. (s. V. 8 [7] (1083)) s. auch unter V. 5 [9] (1057) [a+b], oben p. 233.

V. 8 [7] (1083)

25 *Et' ābhinandāmi vaco mahesino*
sukittitaṃ (B[i] °*kitthi*°) *Gotama nūpadhīkaṃ* ([a+b] s. bes.)
ye s'idha (B[ai] *pidha*) *diṭṭhaṃ va* (B[ai] *ca*) *sutaṃ mutaṃ vā* [c–g] s. besonders)
sīlabbataṃ vāpi pahāya sabbaṃ ([d] s. besonders)
30 *anekarūpam pi pahāya sabbaṃ*
taṇhaṃ pariññāya anāsavāse
aham pi te oghatiṇṇā ti brūmi ([c–g] s. besonders).

= N[c]. VIII [17] (116) = [18] (118), wo aber an beiden Stellen
in [b] *sukittitaṃ* ohne v. l., und *nūpadhikaṃ*,
35 [c] ohne die vv. ll. von SN.,
in [f] *anāsavā ye.*

V. 8 [7] (1083) [c–g] s. auch unter V. 8 [6] (1082) [c–g].

V. 8 [7] (1083) [d] etc. s. auch unter IV. 13 [6] (900) [a], ZDMG. 64. 792.

V. 9 **Hemakamāṇavapucchā** (Strophen [1084–1087]).
40 = N[c]. IX (Siam. Trip. II. 19. 119—124).

V. 9 [1] (1084) *Ye me pubbe viyākaṃsu* (*icc āyasmā Hemako*)
huraṃ Gotamasāsanaṃ (B[ai] °*nā*)*
icc-āsi (B[ai] *icchāsi*) *iti bhavissati*
sabban taṃ itihītihaṃ
45 *sabban taṃ takkavaḍḍhanaṃ.*

= N^c. IX [1] (119) = [2] (120), wo aber an beiden Stellen
in [b] °*sāsanā*,*
in [c] *iccāsi* ohne v. l.
N^c. hat außerdem noch einen Pāda [f], der in SN. erst den Pāda [a] der nächsten G. bildet. 5
= SN. V. 18 [12] (1135)** etc., s. dort.

* Fausbøll hat diesen Pāda hier und in V. 18 [12] (1035) eingeklammert, und N^c. unter seinem Einfluß ebenso.

** Auch schon von Fausbøll festgestellt SN. Part II, p. X.

V. 9 [2] (1085) *Nāhaṃ tattha abhirami** 10
tvañ ca me dhammam akkhāhi ([b] s. besonders)
taṇhānigghātanaṃ muni ([c] s. besonders)
yaṃ viditvā sato caraṃ
tare loke visattikaṃ ([d+e] und [e] s. besonders).

* So „alle vier Mss." Fausbøll hat °*miṃ* in den Text gesetzt (wie, in 15 augenscheinlicher Abhängigkeit von ihm, auch N^c.) und außerdem diesen Pāda eingeklammert, der in N^c. schon den letzten Pāda der vorhergehenden G. bildet.

= N^c. IX [3] (120) = [4] (121), s. aber vorstehende Anm.
Außerdem in N^c. [3] abweichend *munī* (in [4] *muni*). 20

V. 9 [2] (1085) [b] vgl. auch Thag. [168 a] *Tvañ ca me maggam akkhāhi*.
Vgl. auch SN. V. 11 [1] (1092) [e] etc., s. dort.

V. 9 [2] (1085) [c] vgl. auch Netti 138 [4 d]
taṇhānighātano (S Com. °*tako*) *muni*.

V. 9 [2] (1085) [d+e] s. auch unter V. 5 [5] (1053) [c+d]. 25

V. 9 [2] (1085) [e] s. auch V. 5 [5] (1053) [d].

V. 9 [3] (1086) *Idha diṭṭhasutamutaṃ*
*viññātesu** *piyarūpesu Hemaka*
* *chandarāgavinodanaṃ*
* *nibbānapadam accutaṃ* ([c+d] und [d] s. besonders). 30

* Fausbøll hat *viññātesu* eingeklammert. Auch in N^c. ist es, in Abhängigkeit von Fausbøll, eingeklammert, außerdem aber zum Pāda [a] gezogen.

= N^c. IX [5] (121) = [6] (123), s. aber betreffs [b] die vorstehende Anmerkung. 35

V. 9 [3] (1086) [c+d] s. auch unter I. 11 [12] (204) [a+d], ZDMG. 63. 61.

V. 9 [3] (1086) [d] s. auch I. 11 [12] (204) [d], ebda.

V. 9 [4] (1087) [a+b] etc. (s. V. 9 [4] (1087)) = V. 11 [4] (1095) [a+b]* etc., s. dort.

* Auch schon von Fausbøll festgestellt SN. Part II, p. X.

V. 9 [4] (1087) *Etad aññāya ye satā* 40
diṭṭhadhammābhinibbutā ([a+b] und [b] s. besonders)
upasantā ca te dasā (B[ai] *yesatā*)
tiṇṇā loke visattikaṃ ([d] s. besonders).

= N^c. IX [7] (123) = [8] (124), wo aber an beiden Stellen
[c] ohne die v. l. von SN., 45
in [c] *sadā* statt *dasā*.

V. 9 [4] (1087) [b] s. auch unter M. 130 [6b] (III. 187) in der M.-Konkordanz, WZKM. XXVI.

V. 9 [4] (1087) [d] auch = S. I. 4. 5. 3 [4d] (I. 24), I. 5. 10 [1d] (I. 35) = II. 3. 4. 1 [d] (I. 60), IV. 2. 2. 4 [d] (I. 110) *tiṇṇā loke visattikaṃ.*
S. I. 4. 5. 3 [4] hat außerdem *aññāya* und *nibbutā* in [c] gemein mit SN. V. 9 [4] (1087) [a] ... *aññāya* ... und [b] ... *-nibbutā.*
Vgl. auch ParDīp. V. 222 [1d] *tiṇṇā soke vippattitaṃ*, denn da diese ganze G. [1] im übrigen identisch ist mit S. I. 5. 10 [1] = II. 3. 4. 1, so kann über die Zusammengehörigkeit kein Zweifel sein.
Vgl. auch S. I. 1. 1 [d] (I. 1) = II. 2. 8. 7 [d] (I. 54) *tiṇṇaṃ* loke visattikaṃ.* (Durch vorangehendes *parinibbutaṃ* sind diese beiden Stellen noch besonders mit den genannten, die *nibbutā* enthalten, verknüpft.)

* *tiṇṇam* mit *m* in S. I. 1 ist natürlich Druckfehler.

Vgl. ferner S. I. 5. 10 [10d] (I. 36) *tiṇṇe* (S [1] *tiṇṇo*) *loke visattikaṃ* = II. 3. 4. 7 [3d] (I. 60) *tiṇṇe loke visattikaṃ.*
S. auch SN. V. 5 [5] (1058) [d] etc., oben p. 232. Mit dem *sato* jener Stellen ist V. 9 [4] (1087) durch *satā* noch besonders verknüpft.

V. 10 **Todeyyamāṇavapucchā** (Strophen 1088–1091).
= N[c]. X (Siam. Trip. II. 19. 125—129).

V. 10 [1] (1088) *Yasmiṃ kāmā na vasanti* (*icc āyasmā Todeyyo*)
taṇhā yassa na vijjati ([b] s. besonders)
kathaṃkathā ca yo tiṇṇo
vimokho (B[ai] °*kkho*) *tassa kīdiso.*
= N[c]. X [1] = [2] (125), wo aber an beiden Stellen in [d] *vimokkho.*
Auch fast ganz = V. 10 [2] (1089) etc., s. dort.

V. 10 [1] (1088) [b] s. auch unter IV. 10 [9] (856) [d], ZDMG. 64. 782.

V. 10 [2] (1089) *Yasmiṃ kāmā na vasanti* (*Todeyyā ti Bhagavā*)
taṇhā yassa na vijjati ([b] s. besonders)
kathaṃkathā ca yo tiṇṇo
vimokho (B[ai] °*kkho*) *tassa nāparo.*
= N[c]. X [3] (125 f.) = [4] (126 f.), wo aber an beiden Stellen in [d] *vimokkho.*
S. auch unter V. 10 [1] (1088).

V. 10 [2] (1089) [b] s. auch IV. 10 [9] (856) [d], ZDMG. a. a. O.

V. 10 [3] (1090) [a] etc. (s. IV. 10 [3] (1090) [a+b] und [3] (1090))
vgl. II. 13 [11] (869) [c] *so nirāsaso* (B[ai] *nirāso*) *anāsasāno* (B[i] °*nāso*).*

* Von Fausbøll SN. Part II p. XII verglichen.

V. 10 [3] (1090) [a+b] etc. (s. V. 10 [3] (1090)) vgl. V. 10 [4] (1091) [a+b], s. dort.

V. 10 [3] (1090)
Nirāsaso (in B[a] zu °*sayo* korr.) *so uda āsasāno* ([a] und [a+b] s. bes.)
paññāṇavā so uda paññakappī ([a+b] s. besonders)
muniṃ ahaṃ Sakka yathā vijaññaṃ
taṃ me viyācikkha samantacakkhu.

= N°. X 5 (127) = 6 (128), wo aber an beiden Stellen in a *nirāsaso* ohne v. l.

V. 10 4 (1091) a etc. (s. V. 10 4 (1091) a+b und 4 (1091)) s. auch V. 10 3 (1090) a.

V. 10 4 (1091) a+b etc. (s. V. 10 4 (1091)) s. auch unter V. 10 3 (1090) a+b.

V. 10 4 (1091) 5

Nirāsaso so na so āsasāno (b und a+b s. besonders)
paññāṇavā so na ca paññakappī (a+b s. besonders)
evam pi Todeyya muniṃ vijāna
akiñcanaṃ kāmabhave (Bai °*ve ca*) *asattaṃ* (d s. bes.).
= N°. X 7 (128) = 8 (129), wo aber an beiden Stellen in 10
a *so na ca ās*° und d ohne die v. l. von SN.

V. 10 4 (1091) d s. auch unter I. 9 24 (176) b, ZDMG. 63. 51.

V. 11 **Kappamāṇavapucchā** (Strophen 1092–1095).
= N°. XI (Siam. Trip. II. 19. 130—137).

V. 11 1 (1092) a etc. (s. V. 11 1 (1092) a–d und 1 (1092)) s. auch unter 15
M. 50 4a in der M.-Konkordanz, WZKM. XXVI.

V. 11 1 (1092) a–d etc. (s. V. 11 1 (1092)) fast ganz = V. 11 2 (1093) etc.,
s. dort.

V. 11 1 (1092)

Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ (*icc āyasmā Kappo*) (a und a–d s. bes.) 20
oghe (Bai °*a*) *jāte mahabbhaye*
jarāmaccuparetānaṃ (c s. besonders)
dīpaṃ pabrūhi mārisa (a–d s. besonders)
tvañ ca me dīpam (Bai *disam*) *akkhāhi* (e s. besonders)
yathā (CbBai *yatha*) *yidaṃ nāparaṃ siyā*. 25
= N°. XI 1 (130) = 3 (134), wo aber an beiden Stellen
b ohne die v. l. von SN.,
e ebenso,
f ebenso.

V. 11 1 (1092) c etc. vgl. des Anklanges wegen auch V. 11 3 (1094) d etc., 30
s. dort.

V. 11 1 (1092) e etc. s. auch unter V. 9 2 (1085) b.

V. 11 2 (1093) a etc. (s. V. 11 2 (1093)) s. auch unter M. 50 4a WZKM. a. a. O.

V. 11 2 (1093)

Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ (*Kappā ti Bhagavā*) (a s. bes.) 35
oghe jāte mahabbhaye
jarāmaccuparetānaṃ (c s. besonders)
dīpaṃ pabrūmi Kappa te.
= N°. XI 3 (134) = 4 (135), ohne Abweichung.
Und s. unter V. 11 1 (1092) a–d. 40

V. 11 3 (1094) a etc. (s. V. 11 3 (1094)) s. auch unter III. 9 27 (620) a,
ZDMG. 64. 18.

V. 11 [8] (1094) *Akiñcanaṃ anādānaṃ* ([a] s. besonders)
etaṃ dīpaṃ anāparaṃ
nibbānaṃ iti naṃ brūmi
jarāmaccuparikkhayaṃ ([d] s. besonders).
5 = N[c]. XI [5] (135) = [6] (136), ohne Abweichung.

V. 11 [8] (1094) [d] s. auch unter V. 11 [1] (1092) [c]
und vgl. des Anklanges wegen Thag. [751 d] *jarāmaccupavāhanaṃ*. Sowohl diesem Pāda wie SN. V. 11 [8] (1094) [d] geht außerdem die Endung der 1. P. Sing. auf *-mi* unmittelbar voraus (Thag.
10 [c] *paṭicchāmi*, SN. [c] *brūmi*).

V. 11 [4] (1095) [a+b] etc. (s. V. 11 [4] (1095)) s. auch unter V. 9 [4] (1087) [a+b].

V. 11 [4] (1095) *Etad aññāya ye satā*
diṭṭhadhammābhinibbutā ([a+b] s. besonders)
na te māravasānugā
15 *na te Mārassa paddhagū* (C[b] *paṇḍagū*, B[ai] *paṭhagū*) ([c+d] s. bes.).
= N[c]. XI [7] (136) = [8] (137), wo aber an beiden Stellen in [d] *patthagū*.

V. 11 [4] (1095) [c+d] etc. vgl. auch S. IV. 1. 3. 5 [2 c+d] (I. 104)
na te Māra vasānugā
20 *na te Mārassa paccagū* (S[2] *pañcaccagū*, B *baddhabhū*, C *patthagū*).

V. 12 **Jatukaṇṇimāṇavapucchā** (Strophen [1096–1100]).
= N[c]. XII (Siam. Trip. II. 19. 137—145).

V. 12 [1] (1096)
25 *Sutvān' ahaṃ vīraṃ* (C[kb] *vira*, B[ai] *vira*) *akāmakāmiṃ* (C[b]B[ai] *°mi*) (*icc āyasmā Jatukaṇṇī*, C[b]B[ai] *°i*)
oghātigaṃ puṭṭhuṃ akāmam āgamaṃ
santipadaṃ brūhi sahājanetta*
yathātacchaṃ Bhagavā brūhi me taṃ.
30 * So „alle vier Mss." Fausbøll hat *santip°* in den Text gesetzt.
= N[c]. XII [1] (137) = [3] (140), wo aber an beiden Stellen
in [a] *vira °miṃ* (*icc ā° °ṇṇī*),
in [b] *puṭṭhum*,
in [c] wie in SN. *santip°*.

35 V. 12 [2] (1097) *Bhagavā hi kāme abhibhuyya iriyati*
*ādicco va paṭhaviṃ teji tejasā**
parittapaññassa me bhūripañña
ācikkha dhammaṃ yam ahaṃ vijaññaṃ
*jātijarāya** idha vippahānaṃ* ([d+e] s. besonders).
40 * Fausbøll hat den Pāda [b] eingeklammert.
** So „alle vier Mss.". Fausbøll hat *jāti°* in den Text gesetzt.
= N[c]. XII [4] (140) = [5] (141), wo aber an beiden Stellen
in [b] *teji*,
in [c] *bhūripañño*,
45 in [e] wie in SN. *jāti°*.

V. 12 [2] (1097) d+e auch = V. 17 [1] (1120) d+e etc.* (s. dort).

* Auch von Fausbøll SN. Part II, p. XII festgestellt.

V. 12 [3] (1098) a etc. (s. V. 12 [3] (1098)) s. auch unter I, 8 [10] (152) c, ZDMG. 63. 47.

V. 12 [3] (1098) **Kāmesu vineyya* (so Part II, p. XII, im Text *vinaya* mit v. l. C[k] *vineya*, B[i] *vineyya*) *gedhaṃ* (*Jatukaṇṇīti Bhagavā*) (a s. besonders) 5

* *nekkhammaṃ datthu* (B[ai] *daṭṭhuṃ*) *khemato* (b s. besonders) *uggahītaṃ* (B[ai] °*i*°) *nirattaṃ vā*

mā te vijjittha (B[ai] *viji*°) *kiñcanaṃ* (d s. besonders). 10

= N[c]. XII [6] (141 f.) = [7] (143), wo aber an beiden Stellen
in a *vinaya*, b ohne die v. l. von SN.,
in c *uggahitaṃ*, d ohne die v. l. von SN.

V. 12 [3] (1098) b s. auch unter III. 1 [20] (424) b, ZDMG. 63. 557.

V. 12 [3] (1098) d vgl. des Anklanges wegen auch D. XX. 21 [2d], s. JPTS. 1909. 354. 15

V. 12 [4] (1099) *Yaṃ pubbe taṃ visosehi* (B[ai] °*sās*°)
pacchā te māhu kiñcanaṃ
majjhe ce no gahessasi
upasanto carissasi (d s. besonders). 20

= N[c]. XII [8] (143) = [9] (144), wo aber an beiden Stellen in a *visosehi* ohne v. l.

Und s. V. 12 [4] (1099)+[5] (1100) a. S. auch IV. 15 [15] (949), ZDMG. 64. 801.

V. 12 [4] (1099)+[5] (1100) a s. auch unter IV. 15 [15] (949)+[16] (950) a, ZDMG. a. a. O. 25

V. 12 [4] (1099) d etc. s. auch unter II. 11 [8] (342) d und IV. 15 [15] (949) d, ZDMG. 63. 279 und 64. 801.

V. 12 [5] (1100) a etc. (s. V. 12 [5] (1100)) s. auch unter V. 12 [4] (1099)+[5] (1100) a und unter IV. 15 [16] (950) a, ZDMG. 64. 801 f. 30

V. 12 [5] (1100) *Sabbaso nāmarūpasmiṃ* (a s. besonders)
vītagedhassa brāhmaṇa
āsavāssa (B[ai] °*vassa*) *na vijjanti*
yehi maccuvasaṃ vaje.

= N[c]. XII [10] (144) = [11] (145), wo aber an beiden Stellen in c *āsavassa*. *maccavasaṃ* in [11d] wird Druckfehler sein. 35

V. 13 **Bhadrāvudhamāṇavapucchā** (Strophen [1101–1104]).
= N[c]. XIII (Siam. Trip. II. 19. 145—152).

V. 13 [1] (1101)
Okaṃjahaṃ (B[i] *oghaṃ*°) *taṇhacchidaṃ* (C[k] *k*°, C[b] *kaṇhacchindaṃ*) *anejaṃ* (*ice āyasmā Bhadrāvudho*) 40
nandiṃjahaṃ oghatiṇṇaṃ vimuttaṃ
kappaṃjahaṃ (B[ai] *kappajahaṃ*) *abhiyāce sumedhaṃ*
sutvāna nāgassa apanamissanti (B[a] *apalām*°, B[i] *aphalāmi*°) *ito.*

= N°. XIII [1] (145) = [2] (147), wo aber an beiden Stellen
in [a] *Okañjahaṃ t°* ohne vv. ll.,
in [b] *nandiñjahaṃ*,
in [c] *kappañjahaṃ* ohne v. l.,
5 in [d] *apanam°* ohne v. l.

V. 13 [2] ([1102]) *Nānājanā janapadehi saṅgatā*
tava vīra (B[al] *ciraṃ*) *vākyaṃ abhikaṃkhamānā*
tesaṃ tuvaṃ sādhu viyākarohi
tathā hi te vidito esa dhammo ([d] s. besonders)
10 = N°. XIII [3] (147 f.) = [5] (149), wo aber an beiden Stellen
in [b] *vīra* ohne v. l., in [3c] *tvaṃ* ([5c] *tuvaṃ* wie SN.).

V. 13 [2] ([1102]) [d] s. auch unter III. 5 [18] ([504]) [d], ZDMG. 63. 575.

V. 13 [3] ([1103])
Ādānataṇhaṃ vinayetha sabbaṃ (*Bhadrāvudhā ti Bhagavā*)
15 *uddhaṃ adho tiriyañ cāpi* (so nach C[k]; C[b]B[al] *vāpi*) *majjhe*
([b] s. besonders)
yaṃ yaṃ (B[al] *yañ*) *hi lokasmiṃ upādiyanti*
ten' eva Māro anveti jantuṃ.
= N°. XIII [6] (149) = [7] (150), wo aber an beiden Stellen
20 in [b] *tiriyaṃ vāpi*, in [c] *yaṃ yaṃ* ohne v. l.

V. 13 [3] ([1103]) [b] s. auch unter V. 5 [7] ([1055]) [b], oben p. 232.

V. 13 [4] ([1104]) [a] etc. (s. V. 13 [4] ([1104])) s. auch unter III. 12 [5] ([728]) [a], ZDMG. 64. 45.

V. 13 [4] ([1104])
25 **Tasmā pajānaṃ na upādiyetha* ([a] s. besonders)
bhikkhu sato kiñcanaṃ sabbaloke
ādānasatte iti pekkhamāno
pajaṃ imaṃ maccudheyye (C[k] *°yyo*, (B[al] *°yya*) *visattam*
(C[k] *visattakaṃ*)
30 = N°. XIII [8] (150) = [9] (152), wo aber an beiden Stellen [d]
ohne die vv. ll. von SN.

V. 14 **Udayamāṇavapucchā** (Strophen [1105–1111]).
= N°. XIV (Siam. Trip. II. 19. 153—163).

V. 14 [1] ([1105]) [a+b] etc. (s. V. 14 [1] ([1105]))
35 = Dhp. [386 a+b]
Jhāyiṃ virajam āsinaṃ (in 2. Ausg. v. l. B[r] *āsīnaṃ*)
katakiccaṃ anāsavaṃ.
: Dutr. B [5a] *Jai parakata budhu*
kitakica anasavu.

40 V. 14 [1] ([1105])
Jhāyiṃ virajam āsīnaṃ (*icc āyasmā Udayo*)
katakiccaṃ anāsavaṃ ([a+b], [b] und [b+c] s. besonders)
pāraguṃ sabbadhammānaṃ
atthipañhena āgamaṃ ([c+d] und s. besonders)

aññāvimokhaṃ (B[a] *aññavimukkhaṃ*, B[i] *aññaṃvimukkhaṃ*) *pabrūhi*
avijjāya pabhedanaṃ ([e+f] s. bes.).
= N[c]. XIV [1] (153) = [7] (156), wo aber an beiden Stellen [e] *aññāvimokkhaṃ sambrūhi.* 5

V. 14 [1] (1105)[b] etc. (s. V. 14 [1] (1105)[a+b], [1] (1105) und [1] (1105)[b+c])
= A. IV. 35. 6 [2d] (II. 37) *katakiccaṃ anāsavaṃ.*
Thīg. [334d] *katakiccam* (C °*aṃ*) *anāsavaṃ.*
Vgl. VV. 63 [18b] (V. 13 [18b]) = PV. II. 6 [15b] *katakiccā anāsavā.*
Thīg. [336d] *katakiccā* (L °*cca*) *anāsavā* (P *anāsata*). 10
[337f] *katakiccā* (L °*kicca*) *anāsavā.*
[364d] *katakiccā anāsavā.*
Ap. in ParDīp. V. 64 [22b] *katakiccā anāsavā.*
Ebenso Smp. : Vin. III. 294 [5d]; ParDīp. V. 300 Schluß-G. [2b].
Vgl. auch S. VII. 2. 5. 13 [3b] (I. 178) *katakicce anāsave.* 15
Vgl. ferner Thag. [541d] und [1061d] *katakicco anāsavo.*

V. 14 [1] (1105)[b+c] etc. (s. V. 14 [1] (1105)) vgl.
A. III. 57. 2 [5d+6a] (I. 162) *katakicco anāsavo*
pāragū sabbadhammānaṃ
Thag. [711a+b] *pāragū anupādāno* 20
katakicco anāsavo.

V. 14 [1] (1105)[c] etc. (s. V. 14 [1] (1105), [1] (1105)[b+c] und [1] (1105)[c+d])
s. auch M. 91 [11e] (II. 144), M.-Konkordanz, in WZKM. XXVI.

V. 14 [1] (1105)[c+d] etc. (s. V. 14 [1] (1105)) = V. 15 [1] (1112)[c+d] etc., s. dort.

V. 14 [1] (1105)[d] etc. (s. V. 14 [1] (1105)) und [1] (1105)[c+d]) s. auch unter 25
IV. 16 [3] (957)[d], ZDMG. 64. 803.

V. 14 [1] (1105)[e+f] etc. (s. V. 14 [1] (1105)) vgl. V. 14 [3] (1107)[c+d] etc., s. dort.

V. 14 [2] (1106) + [3] (1107) außer = N[c]. XIV [8=9] (156. 158)+ [10=11] (158 f.)
auch = A. III. 32. 2 (I. 134), wo Buddha beide Strophen
ausdrücklich aus dem Udayapañha des Pārāyana, d. i. aus 30
unserem SN.-Abschnitt, zitiert*.

* S. schon Fausbøll SN. Part I, p. V. und Part II, p. X.

Im Einzelnen:

V. 14 [2] (1106) *Pahānaṃ kāmacchandānaṃ* (*Udayā ti Bhagavā*)
domanassāna c'ūbhayaṃ 35
thīnassa ca (C[kb]B[a] om. *ca*) *panudanaṃ*
kukkuccānaṃ nivāraṇaṃ.
= N[c]. XIV [8] (156) = [9] (158), wo aber an beiden Stellen
in [a] *kāmachandānaṃ,*
[c] *thīnassa ca panūdanaṃ.* 40
= A. III. 32. 2 [1] (I. 134), wo aber
in [a] *kāmacchandānaṃ* mit v. l. TTr *kāmasaññānaṃ*, und
Udayā ti Bhagavā nicht vorhanden,
[c] *thīnassa ca panudanaṃ.*

V. 14 [3] (1107) *Upekhāsatisaṃsuddhaṃ*
dhammatakkapurejavaṃ
aññāvimokhaṃ (B[a] *aññaṃ vimukhaṃ*, B[i] *aññavimukha*) *pabrūmi*
5 *avijjāya pabhedanaṃ* ([c+d] s. bes.).
= N[e]. XIV [10] (158) = [11] (159), wo aber an beiden Stellen
in [a] *upekkhā°*,
[c] *aññāvimokkhaṃ saṃbrūmi* ohne v. l.
= A. III. 32. 2 [2] (I. 134), wo aber
10 in [a] ebenfalls *upekkhā°*,
in [b] *°takka°* mit v. l. Ph *°cakka°*,
in [c] *aññāvimokkhaṃ* ohne v. l.,
in [d] *ppabhedanaṃ*.

V. 14 [3] (1107) [c+d] etc. s. auch unter V. 14 [1] (1105) [e+f].

15 V. 14 [4+5] (1108+1109) außer = N[e]. XIV [12] = [13] (159 f.) + [14] = [15] (159 f.) auch = S. I. 7. 4 (I. 39); vgl. auch S. I. 7. 5 (I. 39 f.).

Im Einzelnen:

V. 14 [4] (1108) *Kiṃsusaṃyojano** (B[ai] *°saññoj°*) *loko*
kiṃ su tassa vicāraṇā (B[ai] *°ṇo*)
20 *kissassa* vippahānena* ([c] s. bes.)
nibbānaṃ iti vuccati.

* Bei Fausbøll *Kiṃ su saṃy°* und *kiss' assa* gedruckt.

= N[e]. XIV [12] (159) = [13] (160), wo aber an beiden Stellen
in [a] *kiṃsu saññojano*,
25 in [b] *vicāraṇaṃ*.
= S. I. 7. 4 [1] (I. 39), wo aber
in [a] *Kiṃsu saṃyojano* ohne v. l.,
in [b] *vicāraṇaṃ* (*m* ist Druckfehler),
in [c] *kissassa* mit v. l. B *kissassu*,
30 in [d] *nibbānam* (wo aber *m* möglicherweise nur Druckfehler ist).

Vgl. auch SN. V. 15 [5] (1109) etc., s. dort.

Vgl. ferner S. I. 7. 5 [1] (I. 39) *Kiṃsusambandhano* loko*
*kiṃsu tassa vicāranaṃ***
35 *kissassa* (B *°ssu*) *vippahānena*
. . . .

* Feer hat *Kiṃsu sambandhano* gedruckt.
** Nur Druckfehler für *vicāraṇaṃ*?

V. 14 [4] (1108) [c] auch = S. I. 7. 9 [1] [c] (I. 40) *kissassu* (SS *°ssa*)
40 *vippahānena.*

V. 14 [5] (1109) [a] etc. (s. V. 14 [5] (1109)) vgl. auch SN. V. 15 [4] (1115) [b] etc., s. dort.

V. 14 [5] (1109) *Nandīsaṃyojano* (B[ai] *nandisaññoj°*) *loko* ([a] s. bes.)
vitakk' assa vicāraṇā (B[ai] *°ṇo*)
45 *taṇhāya vippahānena*
nibbānaṃ iti vuccati.

= N°. XIV [14] (160) = [15] (161), wo aber an beiden Stellen in [a] *nandisaññoj°*, [b] ohne die v. l. von SN.
= S. I. 7. 4 [2] (I. 39) *Nandīsaṃyojano* loko*
*vitakk' assa vicāraṇaṃ*** (B °*ranā*)
taṇhāya vippahānena 5
nibbānam iti vuccati.

* Feer hat *Nandī saṃy°* gedruckt.
** *vicāraṇam* ist Druckfehler.

S. auch SN. V. 14 [4] (1108) etc.
Vgl. ferner S. I. 7. 5 [2] (I. 40) 10
Nandīsambandhano loko*
*vitakk' assa vicāranaṃ*** (B °*ranā*, s. p. 39 Anm. 7)
taṇhāya vippahānena
. . . .

* Feer hat *Nandī samb°* gedruckt. 15
** Nur Druckfehler für °*raṇaṃ*?

V. 14 [6] (1110) [a+b] etc. (s. V. 14 [6] (1110)) fast ganz = V. 14 [7] (1111) [c+d] etc., s. dort.

V. 14 [6] (1110)
Kathaṃ satassa carato (C[b] *sarato*) 20
* *viññāṇaṃ uparujjhati* ([a+b] und [b] s. bes.)
* *bhavantaṃ* (C[kb] *bhagavantaṃ*) *puṭṭhuṃ* (B[ai] *puthu*) *āgamma* ([c] s. bes.)
taṃ suṇoma vaco tava ([d] s. bes.).
= N°. XIV [16] = [17] (161), wo aber an beiden Stellen 25
[a] ohne v. l., [c] *bhagavantaṃ puṭṭhum āgamhā.*

V. 14 [6] (1110) [b] s. auch unter D. XI. 85 [4 c+d], JPTS. 1909. 313.

V. 14 [6] (1110) [c] s. auch unter I. 6 [1] (91) [c], ZDMG. 63. 39, und unter M. 98 [4 c] in der M.-Konkordanz, WZKM. XXVI.

V. 14 [6] (1110) [d] s. auch unter V. 1 [13] (988) [d], oben p. 210. 30

V. 14 [7] (1111) [a] etc. (s. V. 14 [7] (1111)) s. auch unter I. 11 [11] (203) [c], ZDMG. 63. 60.

V. 14 [7] (1111) * *Ajjhattañ ca bahiddhā ca* ([a] s. bes.)
vedanaṃ nābhinandato
evaṃ satassa carato 35
* *viññāṇaṃ uparujjhati* ([c+d] und [d] s. bes.).
= N°. XIV [18] (161) = [19] (163), ohne Abweichung.

V. 14 [7] (1111) [c+d] s. auch unter V. 14 [6] (1110) [a+b].

V. 14 [7] (1111) [d] etc. (s. V. 14 [6] (1110) [a+b] und [6] (1110)) s. auch unter D. XI. 85 [4 c+d], JPTS. a. a. O. 40

V. 15 **Posālamāṇavapucchā** (Strophen 1112–1115)
= N°. XV (Siam. Trip. II. 19. 164—173).

V. 15 [1] (1112) *Yo atītaṃ ādisati (icc āyasmā Posālo)*
anejo chinnasaṃsayo ([b] s. bes.)

pāragum sabbadhammānaṃ (c und c+d s. bes.)
atthipañhena āgamaṃ (c+d und d s. bes.).
= N°. XV 1 (164) = 2 (166), wo aber an beiden Stellen in c *pāragū*.

5 V. 15 1 (1112) b vgl. auch Thīg. 205 b *anejā chinnasaṃsayā* (B 1. Hand °*saṃsārā*, 2. Hand °*saṃsayā*).

V. 15 1 (1112) c s. auch V. 14 1 (1105) c.

V. 15 1 (1112) c+d s. auch V. 14 1 (1105) c+d.

V. 15 1 (1112) d s. auch unter IV. 16 3 (957) d, ZDMG. 64. 803.

10 V. 15 2 (1113) *Vibhūtarūpasaññissa*
sabbakāyappahāyino
ajjhattañ ca bahiddhā ca (c und c+d s. bes.)
n' atthi kiñciti passato (c+d s. bes.)
ñāṇaṃ Sakkānupucchāmi
15 *kathaṃ neyyo tathāvidho.*
= N°. XV 3 (166) = 4 (167), ohne Abweichung.

V. 15 2 (1113) c s. auch unter SN. I. 11 11 (203) c, ZDMG. 63. 60.

V. 15 2 (1113) c+d vgl. auch III. 12 15 (738) c+d etc., s. ZDMG. 64. 49.

V. 15 3 (1114) *Viññāṇaṭṭhitiyo sabbā (Posālā ti Bhagavā)*
20 *abhijānaṃ Tathāgato*
tiṭṭhantaṃ enaṃ jānāti
vimuttaṃ tapparāyanaṃ (Ck °*ṇaṃ*).
= N°. XV 5 (168) = 6 (172), wo nur die Variantenlosigkeit von *tapparāyanaṃ* abweicht.

25 V. 15 4 (1115) *Ākiñcaññāsambhavaṃ* (Bai °*vaṃ ñatvā*)
nandisaṃyojanaṃ (Bai *nandi*°) *iti* (b s. bes.)
evam evaṃ (Bai *etaṃ*) *abhiññāya* (c s. bes.)
tato tattha vipassati
etaṃ (Bai *evaṃ*) *ñāṇaṃ tathaṃ tassa*
30 *brāhmaṇassa vusīmato* (f s. besonders).
= N°. XV 7 (172) = 8 (173), wo aber an beiden Stellen
in a *ñatvā*, in b *nandisaññoj*°,
in c *evam etaṃ*, in e *etaṃ* ohne v. l.

V. 15 4 (1115) b s. auch unter V. 14 5 (1109) a.

35 V. 15 4 (1115) c vgl. auch 75 c * *evam etaṃ* (in 2. Ausg. mit v. l. Br *etam*) *abhiññāya* (in 1. Ausg. mit v. l. B *abhiṃñāya*)* = a einer G. in Vm. XIX * *evam etaṃ abhiññāya.**

* Beide Stellen schon mit angeführt in der M.-Konkordanz WZKM. XXVI unter M. 50 3 a+b als Parallele zu *Yo etam abhijānāti.*

40 V. 15 4 (1115) f s. auch unter D. XXXII 3 b in JPTS. 1909. 374. Vgl. auch A. VIII. 85 1 b (IV. 340) *brāhmaṇena vusīmatā.* Und des Anklanges wegen J. 173 2 d *brāhmaṇassa susīlino*, J. 499 24 d *brāhmaṇassa vanibbino* (Bds *vanibbako*), J. 547 217 d. 507 d *brāhmaṇassa dhanesino.*

V. 16 **Mogharājamāṇavapucchā** (Strophen 1116—1119).
= N^c. XVI (Siam. Trip. II. 19. 174—190).

V. 16 1 (1116) *Dv' ahaṃ Sakkaṃ apucchissaṃ* (*icc āyasmā Mogharājā*)
na me vyākāsi (B^ai *byā°*) *cakkhumā*
yāvatatiyañ ca (B^i *va*, B^a *va*, ausgestrichen) *devisi* 5
vyākarotīti me sutaṃ.
= N^c. XVI 1 (174) = 3 (180), wo aber an beiden Stellen
in a *Sakka*,
in b *byākāsi*,
in c* *ca* ohne v. l., 10
in d *byākarotīti.*

* Genau genommen nur in 3 c, denn 2 c ist durch Versehen ganz ausgelassen.

V. 16 2 (1117) a etc. (s. V. 16 2 (1117)) s. auch unter M. 34 1 a (I. 227), WZKM. XXVI. 15

V. 16 2 (1117) *Ayaṃ loko paro* (C^kb B^a *para*) *loko* (a s. bes.)
Brahmaloko sadevako (b s. bes.)
diṭṭhin (B^a *°i*, B^i *°a*) *te nābhijānāmi* (B^ai *°nāti*)
* *Gotamassa yasassino* (d s. bes.).
= N^c. XVI 4 (180 f.) = 5 (181), wo aber an beiden Stellen 20
in a *paro* ohne v. l.,
in c *diṭṭhin* ohne v. l., und *nābhijānāti.*

V. 16 2 (1117) b vgl. auch z. B. D. II. 40 etc. *lokaṃ sadevakaṃ . . sabrahmakaṃ.*

V. 16 2 (1117) d auch = VV. 15 9 d. 18 5 d (II. 1 5 d). 19 10 d (II. 2 9 d). 25
21 1 b (II. 4 1 b). 8 d. 7 d. 23 9 f. 24 9 f. 25 9 f. 26 9 f. 37 9 d (III. 9 9 d)
Gotamassa yasassino.
Thag. 375 b *Gotamassa yasassino.*
B. III 17 b ebenso (wo d *asamassa mahesino*).
Vgl. damit B. XXVIII 12 b *Gotamassa mahesino.* 30
* Vgl. auch D. XVI. 4. 3 1 d und sonst (s. JPTS. 1909. 320)
Gotamena yasassinā.

V. 16 3 (1118) *Etaṃ* (B^ai *evaṃ*) *abhikkantadassāviṃ*
atthipañhena āgamaṃ (b s. besonders)
kathaṃ lokaṃ avekkhantaṃ (c+d s. bes.) 35
maccurājā na passati (c+d und d s. bes.).
= N^c. XVI 6 (181) = 7 (182), wo aber an beiden Stellen in a *Evaṃ.*

V. 16 3 (1118) b s. auch unter V. 16 3 (957) d, ZDMG. 64. 803.

V. 16 3 (1118) c+d vgl. auch 4 (1119) e+f etc., s. dort. 40

V. 16 4 (1119) a–d etc. (s. V. 16 4 (1119)) auch
= Netti 7 2 *Suññato lokaṃ avekkhassu*
Mogharājā sadā sato
attānudiṭṭhiṃ ūhacca
*evaṃ maccutaro siyā.** 45

* Diese Entsprechung schon notiert von E. Hardy Netti 7.

V. 16 [4] (1119) *Suññato lokaṃ avekkhassu* ([a–d] s. bes.)
Mogharājā sadāsato ([b] s. bes.)
attānudiṭṭhiṃ ūhacca (B[a] *uhañca*, B[i] *uheñca*)
evaṃ maccutaro siyā ([a–d] s. bes.)
5 *evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ*
maccurājā na passati ([e+f] s. besonders).
= N[e]. XVI [8] (182) = [11] (190), wo aber an beiden Stellen in [e] *ūhacca* ohne v. l.
= N[m]. XV [58] (415), wo aber in in [a] *Mogharāja*,
10 in [b] *uhacca*.
= KV. I. 1. 234 (I. 64), wo aber
[b] *Mogharāja sadā* (S_2P *saddhā*) *sato*,
in [c] *ūhacca* mit v. l. M *uh°*, S *ahicca*, K *ohacca*.
= einer G. in Vm. XXI, wo aber in [b] *Mogharāja*,
15 [c] *attānadiṭṭhim ūhacca*.*

* Es ist aber hier wie bei allen meinen Angaben aus Vm. zu beachten, daß in Warren-Lanman's Vm.-Materialien die diakritischen Zeichen unter der Linie fehlen.

V. 16 [4] (1119) [b] s. auch unter V. 1 [33] (1008) [e].
20 Vgl. auch Thag. [207 b] *Mogharāja satataṃ samāhito*.
V. 16 [4] (1119) [e+f] auch = Dhp. [170 c+d] *evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ maccurājā na passati*.
= [c+d] einer G. in Vm., die mit Dhp. [170] identisch ist (Warren-Lanman's Exzerpte No. 486).*
25 S. auch unter V. 16 [3] (1118) [c+d].

* Die Entsprechung von SN. und Dhp. hat schon Fausbøll SN. p. XIX festgestellt.

V. 17 **Piṅgiyamāṇavapucchā** (Strophen [1120–1123]).
= N[e]. XVII (Siam. Trip. II. 19. 191 ff.*).

30 * Dort gehören auch die Strophen zu diesem Sutta, die SN. 1124—1149 entsprechen, während Fausbøll diese als einen besonderen Komplex abgetrennt und numeriert hat.

V. 17 [1] (1120) [a] etc. (s. V. 17 [1] (1120))
vgl. auch J. 547 [287 a] *Jiṇṇo 'ham asmi abalo*.
35 V. 17 [1] (1120)
Jiṇṇo 'ham asmi abalo vītavaṇṇo (*icc āyasmā Piṅgiyo* ([a] s. bes.)
nettā na suddhā savanaṃ na phāsu
māhaṃ (B[ai] *°an*) *nassaṃ momuho* (B[a] *°moho* korr. zu *°mūho*, B[i] *pomoho*) *antarāya*
40 *ācikkha dhammaṃ yam ahaṃ vijaññaṃ*
jātijarāya idha vippahānaṃ* ([d+e] s. besonders).

* So „alle vier Mss.". Fausbøll hat aber *jāti°* in den Text gesetzt.

= N[e]. XVII [1] (191) = [2] (192), wo aber an beiden Stellen
in [a] *asmī*, *vivaṇṇo* und *Piṃgiyo*,
45 [c] *māham panassaṃ momuho a°*,
in [e] *jātijarāya*.

V. 17 $^{1\,(1120)\,d+e}$ auch = $^{3\,(1122)\,e+f}$ etc. (s. dort), und s. schon unter V. 12 $^{2\,(1097)\,d+e}$.

V. 17 $^{2\,(1121)}$
Disvāna rūpesu vihaññamāne (Piṅgiyā ti Bhagavā)
ruppanti (B^{a} *rūpanti*, B^{i} *rūparūpanti*) *rūpesu janā pamattā*
tasmā tuvaṃ Piṅgiya appamatto
jahassu rūpaṃ apunabbhavāya ($^{c+d}$ s. besonders).
= N^{c}. XVII ^{3} (192) = ^{4} (195), wo aber an beiden Stellen
in ^{a} *Piṃgiyā*,
in ^{b} *ruppanti* ohne v. l.,
in ^{c} *Piṃgiya*.

V. 17 $^{2\,(1121)\,c+d}$ vgl. auch V. 17 $^{4\,(1123)\,c+d}$* etc., s. dort.
* Auch von Fausbøll SN. Part II p. X notiert.

V. 17 $^{3\,(1122)\,a}$ etc. (s. V. 17 $^{3\,(1122)\,a+b}$ und ^{3} (1122)) vgl. auch
Thag. $^{1133\,b}$ *disā catasso vidisā adhodisā*.
D. XXX $^{78\,b}$ (185) *disā ca patidisā ca vidisā ca*.

V. 17 $^{3\,(1122)\,a+b}$ etc. (s. V. 17 ^{3} (1122)) auch
= J. 514 $^{8\,a+b}$ = 96 Comm. $^{8\,a+b}$ (I. 401)
Disā catasso vidisā catasso (in 514 C^{k} om. *vi*)
uddhaṃ adho dasa disā (in 514 C^{ks} *disā ta*, in 96 ebenso C^{k}C^{r}) *imāyo*.

V. 17 $^{3\,(1122)}$ *Disā catasso vidisā catasso* (^{a} und $^{a+b}$ s. bes.)
uddhaṃ adho dasa disā (C^{kb} *disatā*) *imāyo* ($^{a+b}$ und ^{b} s. bes.)
na tuyhaṃ adiṭṭhaṃ asutāmutaṃ vā (C^{kb} *asutaṃmutaṃ vā*, B^{ai} *asutāamutaṃ* ohne *vā*)
atho (B^{ai} om.) *aviññātaṃ* (C^{b} *vi°*) *kiñcanam* (B^{a} *kiñcinaṃ*, B^{i} *kiñciman*) *atthi loke*
ācikkha dhammaṃ yam ahaṃ vijaññaṃ (C^{kb} *°ñā*)
*jātijarāya** *idha vippahānaṃ* ($^{e+f}$ s. besonders).
* So „alle vier Mss.". Fausbøll hat *jātij°* in den Text gesetzt.
= N^{c}. XVII ^{5} (195) = ^{6} (196), wo aber an beiden Stellen
$^{b, c}$ und ^{d} ohne die vv. ll. von SN.,
und in ^{d} *kiñci nam*,
in ^{e} *vijaññaṃ* ohne v. l.,
in ^{f} *jāti°*.

V. 17 $^{3\,(1122)\,b}$ etc. (s. V. 17 $^{3\,(1122)\,a+b}$ und ^{3} (1122)) auch
= Dīp. I $^{63\,d}$ *uddhaṃ adho dasa disā imāyo*.
Vgl. B. II $^{116\,c}$ und XV $^{23\,c}$ *uddhaṃ* (XV $^{23\,c}$ *°m*) *adho dasadisā*.

V. 17 $^{3\,(1122)\,e+f}$ etc. (s. V. 17 ^{3} (1122)) s. auch unter V. 12 $^{2\,(1097)\,d+e}$ und V. 17 $^{1\,(1120)\,d+e}$.

V. 17 $^{4\,(1123)}$
Taṇhādhipanne manuje pekkhamāno (Piṅgiyā ti Bhagavā)
santāpajāte jarasā parete
tasmā tuvaṃ Piṅgiya appamatto
jahassu taṇhaṃ apunabbhavāya ($^{c+d}$ s. besonders).

= Nᶜ. XVII [7] (196) = [8] (197), wo aber an beiden Stellen in [a] *Piṃgiyā*, in [c] *Piṃgiya*.

V. 17 [4] (1123) c+d s. auch unter V. 17 [2] (1121) c+d.

V. 18 (Strophen 1124—1149)

5 = Nᶜ. XVII [9—63] (Siam. Trip. II. 19. 200—234).*

* Fausbøll gibt diesem namenlosen Schlußstück keine Kapitelnummer, und in Nᶜ. gehört es zum vorigen Sutta. Da aber Fausbøll diese Gāthās besonders gezählt hat, ist auch eine Kapitelnummer nötig, wenn ein Zitieren möglich sein soll.

10 V. 18 [1+2] (1124+1125) = Nᶜ. XVII [9+10] (200) s. schon unter V. 1 [31] (1006) c bis [33] (1008) d.

V. 18 [1] (1124) *Ajito Tissametteyyo*
Puṇṇako atha Mettagū
Dhotako Upasīvo ca
15 *Nando ca atha Hemako.*
= Nᶜ. XVII [9] (200), ohne Abweichung.
Und s. unter V. 1 [31] (1006) und [32] (1007).

V. 18 [2] (1125) *Todeyya-Kappā dubhayo*
Jatukaṇṇī ca paṇḍito
20 *Bhadrāvudho Udayo ca*
Posālo cāpi brāhmaṇo
Mogharājā ca medhāvī ([e] s. besonders)
Piṅgiyo ca mahā isi.
= Nᶜ. XVII [10] (200), wo aber in [f] *Piṃgiyo*.
25 Und s. unter V. 1 [32] (1007) und [33] (1008).

V. 18 [2] (1125) e etc. s. auch unter V. 1 [33] (1008) c.

V. 18 [3] (1126) *Ete Buddhaṃ upāgañchuṃ*
sampannacaraṇaṃ isiṃ ([b] s. besonders)
pucchantā (B[ai] *°to*) *nipuṇe pañhe*
30 *Buddhaseṭṭhaṃ upāgamuṃ.*
= Nᶜ. XVII [11] (200) = [12] (201 f.), wo aber an beiden Stellen in [c] *pucchantā* ohne v. l.

V. 18 [3] (1126) b vgl. auch J. 519 [18b] *sampannacaraṇe ise*. (Der falsche Acc. Pl. *ise* erklärt sich aus der Abhängigkeit von SN., oder
35 einer entsprechenden anderen uns nicht erhaltenen Stelle.)
PV. II. 13 [8b] *saṃpannacaraṇamunī*, in der Version von ParDīp. III. 163 *sampannacaraṇo munī* (S_1S_2 *°ṇamunī*). (Außerdem geht in PV.[a] auch *isī* voraus, und *āgacchi* ebda entspricht dem *upāgañchuṃ* von SN.[a], und *apucchittha* von
40 PV.[c] dem *pucchantā* von SN.[c]).

V. 18 [4] (1127) a+b etc. (s. V. 18 [4] (1127)) s. auch unter III. 9 [7] (600) a+b, ZDMG. 64. 16, und unter M. 50 [10 e+f] (I. 338) und [13 a+b] in der M.-Konkordanz WZKM. XXVI.

V. 18 [4] (1127) **Tesaṃ Buddho viyākāsi* (C[kb] *vyā°*, B[ai] *byā°*)
* *pañhe puṭṭho yathātathaṃ* ([a+b] s. besonders)
pañhānaṃ veyyākaraṇe (C[k]B[ai] *°ṇena*) ([c] s. bes.)
tosesi brāhmaṇe muni.
= N[c]. XVII [13] = [14] (202), wo aber an beiden Stellen 5
in [a] *byākāsi*,
in [b] *pañhaṃ*,
in [c] *veyyākaraṇena.*

V. 18 [4] (1127) [c] vgl. auch J. 545 [11 c] (VI. 261) und 546 [40 e] (VI. 363) *pañhassa veyyākaraṇena tuṭṭho.* 10

V. 18 [5] (1128) *Te tositā cakkhumatā*
buddhenādiccabandhunā ([b] s. besonders)
* *brahmacariyam acariṃsu* (B[i] *acā°*) ([c] und [c+d] s. bes.)
* *varapaññassa santike* ([c+d] und [d] s. bes.).
= N[c]. XVII [15] (202 f.) = [16] (203), wo aber an beiden Stellen 15
[c] ohne die v. l. von SN.

V. 18 [5] (1128) [b] s. auch unter CV. XII. 1. 3 [8 d], WZKM. XXIV. 270.

V. 18 [5] (1128) [c] s. auch unter SN. II. 7 [6] (289) [b], ZDMG. 63. 270, und III. 7 [19] (566) [c] ebda 64. 7.

V. 18 [5] (1128) [c+d] s. auch unter SN. III. 7 [19] (566) [c+d], ZDMG. 64. 7. 20

V. 18 [5] (1128) [d] etc. (s. V. 18 [5] (1128) und [5] (1128) [c+d]) s. auch schon unter SN. III. 7 [17] (564) [d], ZDMG. 64. 6.

V. 18 [6] (1129) *Ekamekassa pañhassa*
yathā Buddhena desitaṃ ([b] s. besonders)
tathā yo paṭipajjeyya 25
gacche pāraṃ apārato.
= N[c]. XVII [17] (203 f.) = [18] (204), ohne Abweichung.

V. 18 [6] (1129) [b] auch = A. IV. 25. 2 [2 d] (II. 26) und It. 35 [2 d] und 36 [2 d] *yathā Buddhena desitaṃ.*
Thag. [647 d] und [714 b] *yathā Buddhena desitaṃ.* 30
Vgl. Thag. [548 d] = P. Bd. I. 172 [d] und [d] einer G. in Vm. VIII *yathā buddhena desitā.* Ebenso Thīg. [21 d] = [45 d].
Vgl. auch *yathā bu . . . . . .* in einem nordbuddhistischen Werke, von dem ein Korrekturbogen ohne Titelbezeichnung durch de la Vallée Toussin mir zugänglich wurde (*yaś ca py* 35 *atikramet sūtraṃ yathā bu . . .*).

V. 18 [7] (1130)
Apārā (in C[b] korr. zu *°ra*, B[i] *°ra*) *pāraṃ gaccheyya*
bhāvento maggam uttamaṃ ([b] s. besonders)
maggo so pāraṅgamanāya* (C[b] *pārag°*, B[ai] *pāraṃg°*) 40
tasmā Pārāyanaṃ iti.
* *so* von Fausbøll eingeklammert.
= N[c]. XVII [19] (204) = [20] (205), wo aber an beiden Stellen
in [a] *Apārā* ohne v. l.,
in [c] *pāragamanāya* ohne v. l. 45

V. 18^{7} (1180)^{b} vgl. auch Vbh. XVIII^{5d} (PTS.-Ausg. von Mrs. Rh. Davids p. 426) *bhāventi maggam uttamaṃ.*

V. 18^{8} (1181) *Pārāyanam anugāyissaṃ* (*icc āyasmā Piṅgiyo*)
yathā (B^{ai} *tathā*) *addakkhi tathā akkhāsi**
vimalo bhūrimedhaso
nikkāmo nibbano (B^{a} *nippuno*, B^{i} *nibbūno*) *nātho*
kissa hetu musā bhaṇe.

= N^{c}. XVII^{21} (205) = ^{22} (208), wo aber an beiden Stellen
in ^{a} *Piṃgiyo*,
^{b} und ^{d} ohne die vv. ll. von SN.*

* Pāda ^{b} ist bei Fausbøll und, in offenbarer Abhängigkeit von ihm, in N^{c}. eingeklammert.

V. 18^{9} (1182)^{a} etc. (s. V. 18^{9} (1182)) vgl. B. VIII^{9e} *pahīnamadamohānaṃ.*
Divy. XXVIII^{21d} (425) *prahīṇamadamānamohasārambham.*

V. 18^{9} (1182) *Pahīnamalamohassa* (^{a} s. besonders)
mānamakkhappahāyino
handāhaṃ kittayissāmi
giraṃ vaṇṇūpasaṃhitaṃ (C^{b}B^{ai} *vaṇṇu°*) (^{d} s. bes.).

= N^{c}. XVII^{23} (208) = ^{24} (210), wo aber an beiden Stellen in ^{d} *vaṇṇūpasañhitaṃ* ohne v. l.

V. 18^{9} (1182)^{d} vgl. auch J. 198^{2b} *giraṃ saccupasaṃhitaṃ.*
J. 213^{2d} *giraṃ saccūpasaṃhitaṃ.*

V. 18^{10} (1183) *Tamonudo Buddho samantacakkhu*
lokantagū sabbabhavātivatto
anāsavo sabbadukkhappahīno (C^{b} *°kkhaṃ pah°*, B^{a} *°hkhappahā°*, B^{i} *°ppahāyano*)
saccavhayo (C^{b} *saccamh°*, B^{i} *saccavayo*) *brahma* (C^{b}B^{i} *brahme*)
upāsito (B^{a} *°iko*) *me.*

= N^{c}. XVII^{25} (210) = ^{26} (211 f.), wo aber an beiden Stellen
^{c} und ^{d} ohne die vv. ll. von SN.,
und in ^{d} *brahmupāsito.*

V. 18^{11} (1184) *Dijo yathā kubbanakaṃ* (B^{ai} *kuppa°*) *pahāya*
bahupphalaṃ kānanaṃ āvaseyya (C^{b} *°yyo*, *°yye*)
evam (B^{a} *°ṃ*) *p' ahaṃ* (B^{i} om *p'*) *appadasse* (B^{a} *°dasse* korr. zu *°rase*) *pahāya*
mahodadhiṃ haṃsar iv' ajjhapatto (C^{b} *ahaṃsarivajjhapatto*, C^{k} *hasarivajjh°*, B^{a} *haṃsorivajhuppatto*, B^{i} *haṃsorivajjhuppatto*).

= N^{c}. XVII^{27} (212) = ^{28} (213), wo aber an beiden Stellen die G. ohne die vv. ll. von SN., und in ^{c} *evam āhaṃ.*

V. 18^{12} (1185) *Ye me pubbe viyākaṃsu* (C^{kb} *vyā°*)
huraṃ Gotamasāsanaṃ (B^{ai} *°nā*)*
icc āsi iti bhavissati
sabban taṃ itihitihaṃ (C^{b} *itihiti°*, B^{a} *ititihaṃ*, B^{i} *itityaṃ*)
sabban taṃ takkavaḍḍhanaṃ.

= N^c. XVII [29] (213) = [30] (214), wo aber an beiden Stellen
in [a] *viyākaṃsu* ohne v. l.,
in [b] °*sāsanā**
[d] ohne die vv. ll. von SN.

* Der Pāda [b] ist bei Fausbøll sowohl wie, in offenbarer Abhängigkeit von ihm, im N^c. eingeklammert. 5

V. 18 [13] (1136) *Eko* (C^b *eso*, C^k *eke*) *tamanud' āsino* (B^ai *āsino*, C^b *osito*, C^k *osino*)
jātimā (B^ai *jut°*) *so pabhaṃkaro*
Gotamo bhūripañño 10
Gotamo bhūrimedhaso (c+d s. besonders).
= N^c. XVII [31] (214) = [37] (217), wo aber an beiden Stellen
[a] ohne die vv. ll. von SN.,
in [b] *jutimā*.

V. 18 [13] (1136) c+d+14 (1137) vgl. auch V. 18 [15] (1138) c+d+16 (1139) und 15
17 (1140) c+d+18 (1141).

V. 18 [14] (1137) *Yo me dhammam adesesi* (B^ai °*ti*)
sandiṭṭhikam akālikaṃ (b s. besonders)
taṇhakkhayam anītikaṃ (B^ai *aṇiti°*)
yassa n'atthi upamā kvaci (d s. besonders). 20
= N^c. XVII [38] (218) = [39] (219), wo aber an beiden Stellen
[a] und [c] ohne die v. l. von SN.

Auch = SN. V. 18 [18] (1141) etc., s. dort.
S. auch unter V. 18 [13] (1136) c+d+14 (1137).

V. 18 [14] (1137) [b] etc. (s. V. 18 [14] (1137)) s. auch unter SN. III. 7 [20] (567) [b], 25
ZDMG. 64. 7, und in der M.-Konkordanz WZKM. XXVI unter M. 92 [20b].

V. 18 [14] (1137) [d] etc. (s. V. 18 [14] (1137))* auch = V. 18 [26] (1149) [b] etc.,
s. dort.

* Auch Fausbøll SN. Part II, p. X hat 1141d mit 1149b verglichen. 30

V. 18 [15] (1138)
Kin nu (B^ai *na*) *tamhā vippavasasi* (B^i °*ti*, C^b °*vassi*)
muhuttam api Piṅgiya (C^b *pūjayo*, C^k *pūjaye*) (b s. bes.)
Gotamā (C^bB^i °*ma*) *bhūripaññāṇā* (B^ai °*ṇo*, C^b °*ṇaṃ*)
Gotamā (B^a °*mo*, B^i °*ma*) *bhūrimedhasā* (C^bB^ai °*so*) (c+d s. bes.). 35
= N^c. XVII [40] (219) = [41] (219), wo aber beide Stellen ohne
die vv. ll. von SN., und [40b] und [41b] °*ttam pi Piṃgiya*.
Vergleiche auch V. 18 [17] (1140), s. die nächste Parallele.

V. 18 [15] (1138)+16 (1139) vgl. 18 [17] (1140)+18 (1141).

V. 18 [15] (1138) [b] vv. ll. (s. V. 18 [15] (1138)) vgl. Dhp. [106d], [107d] *mu-* 40
huttam api pūjaye.

V. 18 [15] (1138) c+d etc. (s. V. 18 [15] (1138) u. V. 18 [15] (1138) c+d+16 (1139))
auch = V. 18 [17] (1140) c+d etc., s. dort. S. aber überhaupt
V. 18 [15] (1138)+16 (1139).

V. 18 [15] (1138) c+d+16 (1139) s. unter V. 18 [13] (1136) c+d+14 (1137). 45

V. 18 $^{16\,(1139)}$ *Yo te dhammam adesesi* (B^{ai} *°ti*)
*sandiṭṭhikam akālikaṃ** (^{b} s. besonders)
taṇhakkhayam anītikaṃ (B^{a} *ani°*, B^{i} *aṇi°*)
yassa n'atthi upamā kvaci (^{d} s. besonders).

* *°kam* ist Druckfehler.

= N^{c}. XVII ^{42} (220) = ^{43} (221), wo aber an beiden Stellen ^{a} und ^{c} ohne die vv. ll. von SN.

S. auch V. 18 $^{15\,(1138)}$ + $^{16\,(1139)}$ und V. 18 $^{15\,(1138)\,c+d}$ + $^{16\,(1139)}$.

V. 18 $^{16\,(1139)\,b}$ s. auch V. 18 $^{14\,(1137)\,b}$.

V. 18 $^{16\,(1139)\,d}$ s. auch V. 18 $^{14\,(1137)\,d}$.

V. 18 $^{17\,(1140)}$ *Nāhaṃ tamhā vippavasāmi*
muhuttam api brāhmaṇa
Gotamā bhūripaññāṇā
Gotamā bhūrimedhasā ($^{c+d}$ s. besonders).

= N^{c}. XVII ^{44} (221) = ^{45} (222), wo aber an beiden Stellen in ^{b} *°ttam pi*.

S. auch V. 18 $^{15\,(1138)}$ und V. 18 $^{17\,(1140)}$ + $^{18\,(1141)}$.

V. 18 $^{17\,(1140)}$ + $^{18\,(1141)}$ s. unter V. 18 $^{15\,(1138)}$ + $^{16\,(1139)}$.

V. 18 $^{17\,(1140)\,c+d}$ etc. s. unter V. 18 $^{13\,(1136)\,c+d}$ + $^{14\,(1137)}$ und unter V. 18 $^{15\,(1138)\,c+d}$. S. auch nächste Parallele.

V. 18 $^{17\,(1140)\,c+d}$ + $^{18\,(1141)}$ s. unter V. 18 $^{15\,(1138)}$ + $^{16\,(1139)}$.

V. 18 $^{18\,(1141)}$ *Yo me dhammam adesesi*
sandiṭṭhikam akālikaṃ (^{b} s. besonders)
taṇhakkhayam anītikaṃ (B^{a} *ani°*)
yassa n' atthi upamā kvaci (^{d} s. besonders).

= N^{c}. XVII ^{46} (221) = ^{47} (223), wo aber an beiden Stellen ^{c} ohne die v. l. von SN.

S. auch unter V. 18 $^{14\,(1137)}$, unter V. 18 $^{17\,(1140)}$ + $^{18\,(1141)}$ und unter V. 18 $^{17\,(1140)\,c+d}$ + $^{18\,(1141)}$.

V. 18 $^{18\,(1141)\,b}$ etc. s. V. 18 $^{14\,(1137)\,b}$.

V. 18 $^{18\,(1141)\,d}$ etc. s. V. 18 $^{14\,(1137)\,d}$.

V. 18 $^{19\,(1142)}$ *Passāmi naṃ manasā cakkhunā va* (B^{ai} *ca*)
rattindivaṃ brāhmaṇa appamatto
namassamāno vivasemi rattiṃ
ten' eva (C^{b} *yen' eva*) *maññāmi avippavāsaṃ* (B^{a} *°vāsi*).

= N^{c}. XVII ^{48} (223) = ^{49} (223 f.), wo aber an beiden Stellen
in ^{a} *vā*,
in ^{c} *vivasāmi*,
^{d} ohne die vv. ll. von SN.

V. 18 $^{20\,(1143)}$ *Saddhā ca pīti* (B^{a} *piti*) *ca mano sati ca*
nāmenti (C^{k} *nāpenti*, C^{b} *nāpetta*, B^{a} *nāmekiṃ*, B^{i} om.)
me Gotamasāsanamhā
yaṃ yaṃ disaṃ vajati bhūripañño (^{c} s. bes.)
sa tena ten' eva nato 'ham asmi.

= N^c. XVII [50] (224) = [51] (225), wo aber in [a] an beiden Stellen *pīti* und *sati*, in [51a] *māno*, und an beiden Stellen
[b] ohne die vv. ll. von SN.,
in [c] *vajjati*.

V. 18 [20] (1143) [c] vgl. des Anklanges wegen auch 5
J. 522 [40b] *yaṃ yaṃ tuvaṃ* (C[ks] *yaṃ tvaṃ*) *vakkhasi bhūripañña*
Mvu. III. 374. 15 *yaṃ yaṃ ca mo vakṣyasi bhūriprajña*.

V. 18 [21] (1144) *Jiṇṇassa me dubbalathāmakassa*
ten' eva kāyo na paleti (C[kb] *palereti*) *tattha*
saṃkappayattāya (C[b]B[a] °*yantāya*) *vajāmi niccaṃ* 10
mano hi me brāhmaṇa tena yutto.
= N^c. XVII [52] (225) = [53] (225 f.), wo aber an beiden Stellen
[b] ohne die v. l. von SN., in [c] *saṃkappayantāya*.

V. 18 [22] (1145)
Paṃke sayāno pariphandamāno* 15
dīpā dīpaṃ upaplaviṃ (C[b] *uppala*°, C[k] *upappla*°, B[a] *upallavi*)
ath' addasāsiṃ (B[a] *addassāsi*) *sambuddhaṃ* ([c] u. [c+d] s. bes.)
* *oghatiṇṇaṃ anāsavaṃ* ([c+d] und [d] s. besonders).
= N^c. XVII [54] (226) = [55] (228), wo aber an beiden Stellen
in [b] *upallaviṃ*, in [c] *addasāsiṃ* ohne v. l.** 20

* Fausbøll hat *sayāno* eingeklammert.
** In N^c. sind aber an beiden Stellen die Pādas falsch abgeteilt, so daß da die G. nur drei Pādas hat und [c] z. T. zu [b], z. T. zu [d] gehört.

V. 18 [22] (1145) [c] etc. (s. V. 18 [22] (1145) und [22] (1145) [c+d]) auch
= Thag. [622a] *ath' addasāsiṃ sambuddhaṃ*. 25
Thag. [912a] *ath' addasāsi* sambuddhaṃ*.
* So „die Mss.", *addasāsiṃ* in Oldenberg's Text.
PV. IV. 16 [6a] *Ath' addusāsiṃ sambuddhaṃ*.
S. VIII. 12. 2 [1c] (I. 196) *ath' addasāma sambuddhaṃ*
: Thag. [1253c] *ath' addasāmi sambuddhaṃ*. 30
Vgl. auch Thag. [287c], s. unter SN. I. 9 [26] (178) [a+c], ZDMG. 63. 52.

V. 18 [22] (1145) [c+d] etc. (s. V. 18 [22] (1145)) s. auch unter
SN. I. 9 [26] (178) [c+d], ZDMG. a. a. O.

V. 18 [22] (1145) [d] etc. (s. V. 18 [22] (1145) und [22] (1145) [c+d]) s. auch unter
I. 9 [26] (178) [d], ebda. 35

V. 18 [23] (1146)
Yathā ahū (B[a] *āhu*) *Vakkali muttasaddho* (C[b] *natasaddho?*)
Bhadrāvudho Āḷavi- (B[a] °*vī*, C[b] *ālavi*) *Gotamo ca*
evam eva (B[a] *evaṃ*) *tvam pi pamuñcayassu* (C[k] °*cassu*, B[a]
pamuccassu) *saddhaṃ* ([c] s. bes.) 40
gamissasi tvaṃ (C[b] °*m*) *Piṅgiya maccudheyyapāraṃ* (B[a] °*yassa*
pāraṃ).
= N^c. XVII [56] (228) = [57] (229), wo aber an beiden Stellen
[a] und [b] ohne die vv. ll. von SN.,
in [c] *eva* ohne die v. l. und *pamuñcassu*, 45
in [d] *tvaṃ Piṃgiya maccudheyyassa pāraṃ*.

V. 18 ^{23} $(^{1146})^{c}$ vgl. auch MV. I. 5. 12 ^{b} etc., s. WZKM. XXIV. 225 f.

V. 18 ^{24} $(^{1147})^{a}$ etc. (s. V. 18 ^{24} $(^{1147})$ und ^{24} $(^{1147})^{a+b}$) auch
= J. 528 ^{4c} *esa bhiyyo pasīdāmi.*
Vgl. J. 325 ^{4a} *Esa bhiyyo pavekkhāmi* = DhpA. 640 ^{4a}, wo aber *bhīyyo.*
J. 540 ^{115a} *Esa bhiyyo pamuyhāmi* = DhpA., PTS.-Ausg. 218 ^{a} (Fausbøll 173, singh. Ausg. 110 ^{8a}).

V. 18 ^{24} $(^{1147})^{a+b}$ (s. V. 18 ^{24} $(^{1147})$)
vgl. auch Thag. $^{673a+b}$ *Esa bhiyyo pasīdāmi*
sutvā . . . . .

V. 18 ^{24} $(^{1147})$
Esa bhiyyo pasīdāmi (^{a} und $^{a+b}$ s. besonders)
sutvāna munino vaco ($^{a+b}$ s. besonders)
vivattacchaddo (C^{k} °*ddā*, B^{a} *vivaṭṭacchado*) *Sambuddho* (^{c} s. bes.)
akhilo paṭibhānavā (^{d} s. besonders).
= N^{c}. XVII ^{58} (229) = ^{59} (230 f.), wo aber an beiden Stellen
in ^{c} *vivaṭacchado,*
in ^{d} *paṭibhāṇavā.*

V. 18 ^{24} $(^{1147})^{c}$ s. auch unter V. 1 ^{28} $(^{1008})^{c}$, oben p. 217.

V. 18 ^{24} $(^{1147})^{d}$ auch A. IV. 22. 3 ^{2} f. (II. 23) *akhilo paṭibhānavā.*

V. 18 ^{25} $(^{1148})$
Adhideve abhiññāya
sabbaṃ vedi parovaraṃ
pañhān' antakaro Satthā
kaṃkhinaṃ (B^{a} *kaṅkhin*°) *paṭijānataṃ* (C^{b} *parijānakaṃ*).
= N^{c}. XVII ^{60} (231) = ^{61} (233), wo aber an beiden Stellen
^{d} ohne die vv. ll. von SN.

V. 18 ^{26} $(^{1149})^{a}$ etc. (s. V. 18 ^{26} $(^{1149})$) s. unter M. 131 ^{2c} in der M.-Konkordanz WZKM. XXVI.

V. 18 ^{26} $(^{1149})$ *Asaṃhīraṃ asaṃkuppaṃ* (^{a} s. besonders)
yassa n'atthi upamā kvaci (^{b} s. besonders)
addhā gamissāmi na me 'ttha kaṃkhā
evaṃ padhārehi (C^{kb} *dhārehi*) *avittacittaṃ* (so C^{ka}; B^{a} *adhimuttacittaṃ*).
= N^{c}. XVII ^{62} (233) = ^{63} (234)*, wo aber an beiden Stellen
^{d} *evaṃ maṃ dhārehi adhimuttacittaṃ.*

* *Asaṃhiraṃ* in N^{c}. XVII ^{63a} ist sicherlich nur Druckfehler.

V. 18 ^{26} $(^{1149})^{b}$ s. auch unter V. 18 ^{14} $(^{1137})^{d}$, oben p. 257.

(Im nächsten Hefte werden Nachträge folgen.)

Zur Verbalflexion im Semitischen.

Von

Ed. König.

Indem ich mir zu dem Thema „Herkunft der Vokalisation der Verbalstämme im Semitischen" noch einmal das Wort erbitten muß, kann ich erfreulicherweise mit dem beginnen, womit Herr Dr. Torczyner seinen Artikel „Zur semitischen Verbalbildung" (Bd. 66, 87—94) geschlossen hat, nämlich daß es sich bei dieser Auseinandersetzung 5 nicht um die Personen, sondern um die von beiden je vertretene Sache handelt. Denn mir unter allen von ihm zitierten Semitisten (Barth, Brockelmann u. a.) hatte er in seiner ersten Darlegung (Bd. 64, 269—311) relativ am wenigsten opponiert und hatte im Gegenteil anerkannt (Bd. 64, 284[2]. 306), daß ich ihm mit Bedenken, 10 die ich selbst gegen die direkte Verbindung der arabischen und der hebräischen Verbalstämme geäußert hatte, vorangegangen bin. Also die Wichtigkeit der durch Torczyner zum Teil ganz neu angeregten Fragen war und ist es, was mich zur Teilnahme an der Diskussion bewegt. Es sind die großen Fragen, wie die Besonderheiten der baby- 15 lonisch-assyrischen Verbalflexion in die allgemein semitische Sprachentwicklung eingegliedert werden sollen, ob ferner afformierte Verbalformen nicht die Idee der Vollendetheit des betreffenden Aktes, sondern seine Passivität zum Ausdruck bringen wollten, ob dem Gedanken (z. B. dem intransitiven Sinn von Formen) ein Einfluß auf 20 die Vokalisation zuzugestehen ist, usw. Versuche ich es nun, in möglichster Kürze und Klarheit durch die Betrachtung der konkreten Einzelheiten die richtige Beantwortung jener großen allgemeinen Fragen vorbereiten zu helfen!

1. Neben dem hebr. *qittēl*[1]) steht auf der einen Seite ar. *qát-* 25 *tala*, äth. *qattála*, aram. (*qattīl-*) *qattēl*, auf der andern Seite ass. *quttul*. Nach der bisher herrschenden Ansicht war *qattala* die Grundform[2]). Man nahm dann an, daß in diesem Verbalstamm der Tempusstamm *qattīl*, weil er in der Mehrzahl der Verbalformen (Impf.: ar. *juqattilu*, ass. *uqattil*; Imp., Inf. c. und Ptc.) gebraucht 30

1) Die Punkte unter dem *t* lasse ich, weil das Verb im Ar. und Äth. kein *ṭ* hat und im Ass. nicht existiert, weg.

2) So auch z. B. H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, § 36, S. 92.

wurde, sich auch im Perf. zur Geltung brachte[1]), wie ein einheitlicher Tempusstamm auch im Hithqattel, Quttal und Hoqtal zur Herrschaft gekommen ist. Der so für das Perf. Qittel gewonnene Stamm *qattil* konnte in der unbetonten Paenultima den Vokal *i* bekommen, wie z. B. neben *jeqál* (יֵקַל) regelrecht die Form *teqillēna* (תְּקַלֶּינָה) sich gebildet hat. — Diese bis jetzt herrschende Erklärung wird von Torczyner eine „kritiklose Gleichsetzung resp. Gleichmachung scheinbar entsprechender Verbalformen" (Bd. 66, 87, 31) genannt. Aber dies geschieht ohne Recht. Denn zur Vereinerleiung der beiden Tempusstämme von Qittel sind Parallelen genannt worden, wie dieser Vorgang ja im aram. Perf. *qattil-qattel* und im neuar. *qattil* als Tatsache vorliegt, und daß das Hebräische für das Perf. wahrscheinlich im Parallelismus mit seinem Hi. und Ni. noch einen Schritt weiter gegangen und das *a* der Paenultima sich zu *i* hat erleichtern lassen, geschah ebenfalls nach vielen Analogien, wie eine (*teqillēna*) soeben angeführt worden ist. Diese lautgeschichtliche Möglichkeit sollte übrigens auch durch das von mir gebrauchte „kann" und „konnte" ausgedrückt werden, und der Nachweis dieser Möglichkeit ist nicht als „Vermutung" (To. in Bd. 66, 88, 38) zu bezeichnen. — To. meint aber (Bd. 66, 88, 14), diese Ableitung des hebr. *qittēl* „dürfe schon deshalb nicht angenommen werden, weil wir keine Spur eines früheren, andersartigen Zustandes finden, die uns berechtigen würde, an der Ursprünglichkeit der existierenden Formen zu zweifeln". Aber liegt denn eine solche Spur nicht darin, daß neben dem hebr. Perf. *qittēl* auch *qittal* gesprochen wird, und daß daneben das aram. Perf. *qattil-qattel* sowie das ar. und äth. *qattala* steht? Er meint ferner ebenda, an das Gesetz von der Erhöhung eines *a* in der unbetonten Silbe zu *i* dürfe zur Erklärung des *i* von *qittēl* nicht appelliert werden, weil eben dieses Gesetz sich zwar in *niqtál* gegenüber *nāsáb* wirksam zeige, aber z. B. neben dem Perf. *qittel* kein Perf. *qattel* stehe. Aber bei einem Qittel, wie *bērēkh*, war doch nicht von vorn herein eine offene Silbe vorhanden, wie bei *nāsáb*[2]). Gegen die Ableitung der Form *qittēl* von *qattala* macht To. in Bd. 66, 88, 29 ff. endlich noch dies geltend, daß doch auch das hebr. *naqtal* (später: *niqtal*) nicht direkt aus ar. *inqatala* hergeleitet werden könne. Aber das Nebeneinanderstehen von *inqatala*, worin das *i* bekanntlich nur ein sekundärer Vorschlagslaut ist, und *naqtal* sieht sich bei Vergleichung von hebr. *qittel* mit ass. *quttul* immer noch als eine leichtere Variation an.

Also die bisherige Herleitung des aram. *qattil-qattel* und des hebr. *qittēl* vom ar.-äth. *qattala* kann gebilligt werden, wenn es keine einfachere Ableitung gibt.

---

1) Auch im Neuarabischen lautet das Perf. Qittel neben *qattal* „vielfach *qattil*" (Zimmern a. a. O., S. 132).

2) Über *hiqtil* und *hēsēb* wird nachher gesprochen werden.

Ist nun die Ableitung des hebr. *qittēl* vom ass. *quttul* (To. in Bd. 66, 89, 10 ff.) die richtige Art der Erklärung?

Dies soll durch folgende Umstände erwiesen werden: 1) Die Nominalform *qittēl* wird „das alte passive Partizip des Qittel" genannt. Aber ein solches „Partizip" liegt im Hebräischen durchaus nicht vor. Dies ist die Tatsache, und es ist ein prekäres Verfahren, wenn eine Nominalform, welche nicht die Ableitungssilbe eines hebräischen Ptz. Qittel (nämlich die Silbe *m*ᵉ) besitzt und neben welcher das passive Ptz. zum Qittel (nämlich *m*ᵉ*quttāl*) wirklich existiert, zum Partizip gemacht wird. Diese Annahme kann auch nicht dadurch gesichert werden, daß auf das Assyrische hingewiesen wird, wo z. B. *sukkuku* „taub" das „Ptc. pass. des Piel" sei, während diese Form übrigens bei Delitzsch[1]) als Infinitiv und Adjektiv, bei Zimmern a. a. O., S. 122 als Infinitiv bezeichnet wird. Die neutrale Bedeutung von Adjektiven, wie hebr. *'illēm* „stumm", kann irgendwie lautlich begründet sein, aber diesen Nominaltypus wegen der assyrischen Wörter auf *quttul* zurückzuführen, muß als zu gewagt angesehen werden. — 2) Die aramäischen Nomina, wie חַוִּירָא „augenkrank", sollen ein Beweis dafür sein, daß dem *qittēl* ein ursprüngliches *qittil* zugrunde liege. Aber wiederum können diese Adjektiva nichts für die Vokalisation eines Verbalstammes beweisen. Sie können es um so weniger, als im Aramäischen, wozu sie gehören, der intensive Verbalstamm stets *qattil-qattel* lautet und also in der Paenultima kein *i* zeigt. — 3) Die Gleichung *qittel* = *quttul* soll auch aus der Vergleichung von hebr. *kissē'* „Thron" mit ass. *kussû* und aus andern Fällen sich ergeben, in denen assyrisches *u* im Hebräischen als *i* erschallt. Natürlich wird dadurch die Möglichkeit jener Gleichung erwiesen, aber ob dadurch auch die größte Wahrscheinlichkeit oder gar die Wirklichkeit gesichert wird? Ehe ich mich zur Beantwortung dieser Frage entschließen kann, soll das Problem erst noch weiter betrachtet werden.

2. Das hebräische Perf. *hiqtîl* und das aramäische *'aqtil-*[2])*'aqtel* wurde bisher von der herrschenden Grammatik direkt mit dem arabischen *'áqtala* und äthiopischen *'aqtála* zusammengestellt. Aber diese Zusammenstellung wird von To. (Bd. 64, 283) durchaus verworfen.

Denn das *a* in der Paenultima habe sich ja auch nicht in *hēsēb* erhalten, während das *a* der Paenultima von *naqtal* in *nāsáb* sich bewahrt habe. Aber dabei ist erstens nicht beachtet, daß *nāsáb* trotz der Bewahrung des *na* hinreichend von seinem Impf. *jissab* differenziert war. Dagegen wenn beim Hiqtil sich im Perf. das *a* der Paenultima bewahrt hätte, würde die dann entstandene Form *hāsēb* nicht ebenso vom Impf. *jāsēb* differenziert gewesen sein. Zweitens zeigt sich hinter dem *h* beim Hiqtil auch sonst *a*, wie in

1) Assyrische Grammatik, 1. Aufl. § 88 b.

2) Selten nach G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 2. Aufl. (1905), S. 258 f.

dem Perf. consecutivum וְהִזְכַּרְתָּ, und dieses *a* ist nach Analogien, wie man aus der Vergleichung von יֶאֱסֹף mit יַאַסְפֵ֫ (cf. *jaqtulu*) ersieht, wahrscheinlich das ursprüngliche *a* von *'aqtala* und nicht als Produkt der „Verkürzung" (Bd. 64, 283, 13 f.) anzusehen. Insbesondere zeigt sich das ursprüngliche *ha* noch in *hōšib* und *hēṭib*, und dies ist ganz begreiflich, weil in diesen Formen das *ha* von Anfang an in den Diphthongen *au* und *ai* gebunden war, während bei *hasabba* sich die Analogie des *hi* der meisten Perfekta Hiqtil geltend machen konnte, so daß *hēsēb* sich bildete. Freilich meint Torczyner die Paenultima von *hōšib* und *hēṭib* aus der Analogie des Impf. *jōšib* etc. ableiten zu können (Bd. 64, 283, 25). Aber dies ließe sich nur hören, wenn dieselbe Analogie auch bei *hēsēb* gewirkt und daraus *hāsēb* gemacht hätte. Die Sprachseele wäre aber doch im Gegenteil zufrieden gewesen, wenn sie zuerst etwa *hīšīb* neben *jōšīb* gehabt hätte. Diese Schwierigkeit wird nicht durch den Hinweis (Bd. 64, 304 Anm.) auf das Nebeneinanderstehen von ass. Imp. *šūbil* und *šēbil*, Inf. *šūbulu* und *šēbulu* neben Prät. *ušēbil* gehoben. Denn da zeigt sich die Analogiewirkung immerhin nicht im Permansiv (Perfekt) selbst. — Sodann das *ī* in der Ultima von *hiqtīl* leiten viele Grammatiker seit Stade aus einer Analogiewirkung der ע״ו und ע״י her[1]). Weil mir diese Analogie eine zu schmale Basis für die Erklärung der letzten Stammsilbe aller Hiqtil (außer *hēsēb*) zu sein scheint, habe ich folgenden Erklärungsversuch gemacht: Nach Analogie des in *qittél* oben erklärten *é*, meinte ich, könne in der Endsilbe von Hiqtil das mit dem geschlossenen *ē* ja bekanntlich lautverwandte *ī* entstanden sein. Selbstverständlich werde ich diesen gewagten Erklärungsversuch sehr gern aufgeben, wenn sich eine begründete Ableitung der Form *hiqtīl* aufzeigen läßt.

Entspricht das hebr. *hiqtīl* dem ass. *šuqtul* (To. in Bd. 66, 90, 38)? Natürlich könnte dann wieder eine Erhöhung des *u* zu *i* eingetreten sein. Die Schwierigkeit mit dem *ī* der Ultima bliebe aber doch. Oder halt! Im Aramäischen steht ja שַׁעְמֵם und שַׁעְמוּם[2]) (To. ebenda, Z. 39) nebeneinander. Aber was kann das Nebeneinanderstehen dieses Perfekts des Šaphel (von עמם) und einer Nominalform von demselben Verbalstamm, die gleich andern Nominibus einen langen Vokal in Ultima hat, beweisen? Mir wenigstens scheint daraus nicht das Nebeneinanderstehen von *šuqtul* (= **šiqtil*) und *hiqtīl* erklärt werden zu können. Die Vokallänge tritt in dem Nomen *šiʿmûm* ja nur ebenso auf, wie z. B. in dem Nomen *targûm* (Verbum: *tirgēm*) oder in den Ausgestaltungen des Nominaltypus *qittûl*. Aber mit dieser Erscheinung kann nicht die Vokallänge des Verbalstammes *hiqtīl* gleichgestellt werden.

---

1) So ausdrücklich wieder Arthur Ungnad, Hebr. Gramm. (1912), § 339.

2) Bei Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch: „verwirren" und „Geistesverwirrung".

3. Trotzdem erkenne ich an, daß die Ableitung des hebr. *qittēl* vom ass. *quttul* die oben am Ende von Nr. 1 besprochenen indirekten lautgeschichtlichen Parallelen (*'illēm* „stumm" neben ass. *sukkuku* „taub" etc. und *kissē'* „Thron" neben ass. *kussû*) besitzt. Im Parallelismus damit kann auch *hiqtīl* dem ass. *šuqtul* 5 entsprechen. Damit aber meine ich mein sprachwissenschaftliches Gewissen salviert zu haben und warte betreffs der übrigen Fragen, die von Dr. Torczyner angeregt worden sind, erst einmal das Urteil der andern ab. Zu diesen Fragen gehört ja zunächst die, woher nun das *quttul* und *šuqtul* des Assyrischen gekommen ist. Ich 10 wenigstens würde, ehe ich mich entschließen könnte, jenes ass. *quttul*, das aktiven Sinn hat, mit dem ar. Passivum *quttila* gleichzustellen (To. in Bd. 66, 89, 40 etc.), lieber ein Non liquet aussprechen. Oder kann diese dunklere Aussprache zunächst der beiden Verbalstämme *quttul* und *šuqtul* im Ostsemitischen nicht auch entstanden sein, 15 ohne daß Aktivum und Passivum vermengt worden ist? Das Ostsemitische kann ja übrigens doch nicht in allen Teilen der Sprachbildung als die älteste Phase der Entwicklung des Semitischen betrachtet werden. Das lehrt z. B. seine Stellung zum Gebrauche der Kasusendungen[1]. 20

Mehrere einzelne Punkte muß ich aber doch noch erwähnen. Daß das Babylonisch-Assyrische von mir keineswegs als ein Faktor bei der Gesamtbeurteilung des Semitischen beiseite geschoben worden ist, wie es nach To. (Bd. 66, 87, 22 f.) scheinen kann, mag man z. B. aus Bd. 67, 722 f. ersehen! — Auf S. 723, Anm. 3 soll ich 25 nun bestreiten, daß *ku* im ass. *qatlâku* das Pronomen „ich" sein könne. Ich spreche a. a. O. aber nicht von „ich", sondern von „mich". — Ferner kann ich den Tadel, daß ich Torczyner's Arbeit nicht allwegs sehr eingehend durchgesehen hätte (Bd. 66, 93, Anm. 1) nicht berechtigt finden. Denn ich zitiere doch wörtlich, was buch- 30 stäblich bei ihm (Bd. 64, 292, 20) steht, daß „das arabische Perfekt einst ein Imperfekt war", und indem Torczyner dieses Urteil fällt, hängt auch nach ihm mit dem Perfekt der sonstigen semitischen Sprachen keine Verbalform des Assyrischen organisch zusammen, wie ich behauptet habe (Bd. 65, 723, 28 f.). Denn wenn 35 „das arabische Perfekt einst ein Imperfekt war", so ist das arabische Perfekt in keiner seiner Modifikationen das Permansiv des Assyrischen. Aber meine Ansicht ist, daß mit dem intransitiven arabischen Perfekt *qatila* das assyrische Permansiv organisch zusammenhängt[2]. — Organisch zusammenhängend sind nämlich nach meinem 40 Urteil nur diejenigen Sprachformen, die im Sprachkörper an derselben Stelle stehen und daher auch die gleiche Vorstellung zum

1) Vgl. den komparativen Überblick in meinem Lehrgebäude II, 429; III, 275 f., und der teilweise sekundäre Charakter des Babylonisch-Assyrischen ist richtig auch z. B. von Niv. Schlögl, Die echte biblisch-hebräische Metrik (1912), 50 gezeigt worden.

2) Auseinandergesetzt von mir in Bd. 65, 722 f.

Ausdruck bringen. Aber eine organische Erklärung kann ich es nicht nennen, wenn z. B. Formen des Aktivs und des Passivs einander gleichgestellt werden. — Eben deshalb ist nichts damit ausgerichtet, wenn Torczyner (Bd. 66, 93, Anm. am Schlusse) sagt, 5 ich spreche immer noch davon, daß die Vokalisation das intransitive Verbum charakterisiere, und dagegen fragt: „Ist dann jedes semitische aktive Imperfekt, sind alle aktiven Partizipien usw. intransitiv?" Denn wenn bis jetzt — nicht etwa bloß von mir, sondern so gut wie von allen Semitisten[1]) — gesagt worden ist, 10 daß die beiden Grundstammformen *qatila* und *qatula* das intransitive genus verbi zur Ausprägung bringen, so war damit gemeint, daß *qatila* und *qatula* diesen intransitiven Charakter gegenüber *qatala* besitzen. Aber nicht ist die Meinung, daß die Vokalfolge *a—i* oder *a—u* an sich das Intransitive zum Ausdruck bringe, 15 so daß man mit *qatila* und *qatula* z. B. das Partizip *qâtilun* oder das Impf. *jaqtulu* zusammenstellen dürfte, wie es in den zuletzt zitierten Worten Torczyner's geschieht. Nein, direkt organisch zusammenhängend sind *qatila* und *qatula* bloß mit *qatala*. Nur durch ihre gegenseitige Vergleichung sind diese drei Aus- 20 sprachen des Perfekts vom Grundstamm zu deuten. — Dabei muß ich bleiben, bis ich durch die weitergehende allseitige Diskussion eines andern belehrt werden sollte[2]).

Doch genug nun auch von diesen Einzelheiten! Die semitische Sprachwissenschaft ist aber jetzt offenbar vor sehr wichtige Ent- 25 scheidungen gestellt. Da habe ich als einer der Veteranen auf diesem Gebiete es für richtig gehalten, etwas dazu beizutragen, daß vor der Entscheidung jeder Grundfrage das Pro et Contra noch einmal sorgfältig erwogen werde.

---

1) Z. B. von Zimmern, Vergleichende Gramm. § 37; A. Ungnad, Hebr. Gramm. § 313; A. Socin, Arabische Gramm. § 17.

2) In ihr wird sich ja auch zeigen, mit welchem Rechte H. Bauer in Bd. 66, 114, 38 f. seine Anschauungen über Wesen und Entwicklung der Sprache als inkommensurabel mit den meinigen, d. h. mit den bis jetzt im allgemeinen giltigen, ansieht. Ich habe bei ihm bis jetzt die Erneuerung einiger Behauptungen von P. Haupt (Bd. 65, 717, 43), Philippi und Knudtzon (S. 724, 1) und die Ignorierung der Darlegungen anderer Mitarbeiter beobachtet, aber Neues über „Wesen und Entwicklung der Sprache" habe ich bei ihm nicht gefunden.

Noch einmal die semitischen Zahlwörter.

Von

H. Bauer.

Durch die vor kurzem erschienenen Aufsätze von Barth und Reckendorf über die Flexion der semitischen Zahlwörter ist wiederum eine Frage in Fluß geraten, die den Grammatikern von jeher viel Kopfzerbrechen gemacht hat. Das veranlaßt mich, die folgenden Zeilen, die ich gern noch eine Weile zurückgehalten hätte, jetzt schon zu veröffentlichen. Es ist dabei keineswegs meine Absicht, in die Auseinandersetzungen der beiden genannten Forscher direkt einzugreifen, sondern ich begnüge mich zunächst damit, meine Theorie, die schon vor Erscheinen von Barth's erster Abhandlung abgeschlossen war, kurz darzulegen.

Ich gehe mit Barth von der Überzeugung aus, daß die *t*-*Endung* der Zahlwörter kein wirkliches, sondern ein *Pseudo-Femininum* ist, eine vorerst noch unbekannte Größe X, welche im Laufe der Entwicklung mit der Femininendung zusammengefallen und als solche aufgefaßt worden ist. In der Bestimmung jener Größe aber scheiden sich unsere Wege.

Was mag also die umstrittene *t*-Endung, wenn sie nicht von Haus aus mit der Femininendung identisch ist, ursprünglich bedeuten? Wenn wir das Verhältnis der Zahlwörter zu den gezählten Dingen in anderen Sprachen betrachten, so finden wir vielfach ein drittes Element, das sich mit den alleinstehenden Zahlen zu verbinden und zwischen Zahl und Gezähltes einzuschieben pflegt, das sogenannte *Numerativ*. Bei uns erscheint in solcher Funktion das Wort „Stück". Ursprünglich nur den Teil eines zerlegbaren festen Stoffes bezeichnend, („ein Stück Holz, Fleisch, Brot, Kreide" usw.) wird es mit einer Art Bedeutungsverschiebung auch für das abgeschlossene Einzelding gegenüber dem Kollektiv- oder Gattungswort gebraucht („drei Stück Vieh, fünf Stück Hasen" usw.). Ähnlich verhält es sich mit Worte „Mann", welches das Numerativ für Personen, auch Frauen, abgibt. Wir gebrauchen bekanntlich nicht leicht das Zahlwort allein, sondern fast immer in Verbindung mit dem Numerativ: „Wir sind sechs Mann, wir brauchen zehn Stück" u. dergl. Ähnliche Verhältnisse finden wir auch in anderen Sprachen.

Nach meiner Kenntnis sind es besonders das Malayische und das Neuchinesische, welche sich durch reichliche Verwendung der Numerative auszeichnen. In letzterem ist das gewöhnliche Numerativ *ko* „Stück“ beinahe schon zu einem bloßen Suffix verblaßt, daneben fungieren die Worte „Kopf“ (bei Tieren, so bekanntlich auch *rās* im Neuarabischen), „Schwanz“ (bei Fischen) usw. Sollte im Semitischen nicht etwas Ähnliches vorliegen, so daß z. B. **ḫamiš-tu* eigentlich bedeutete „fünf Stück“? Es erscheint das um so wahrscheinlicher als eine andere sprachliche Tatsache in dieselbe Richtung weist, ich meine das sog. nomen unitatis, welches bekanntlich von Kollektiven vermittelst der „Femininendung“ gebildet wird (ذهب „Gold“, ذهبة „Goldstück“, ציד „Wild“, צידה „Stück Wild“). Wie gerade die Femininendung dazu kommen soll, aus dem Gattungsbegriff ein Einzelding zu machen, ist völlig rätselhaft; auch die Erklärung von Brockelmann (Vgl. Grammatik 419), daß die *t*-Endung hier als eine Art Deteriorativ zu betrachten sei und die „Kollektiva als Gattungsbegriffe dem Einzelding gegenüber als das Wertvollere, Wichtigere erscheinen“ ist wenig befriedigend. Hingegen ist alles klar, wenn hinter der scheinbaren Femininendung sich ein Wort wie „Stück“ verbirgt.

Nehmen wir also an, daß das Protosemitische ein Numerativ besessen habe, mit dessen Hilfe zugleich die Einzelnomina gebildet wurden, und setzen wir vermutungsweise **tau* als den Lautwert dieses fraglichen Elementes, so ergeben sich zwei Möglichkeiten der Zählungsweise, die wir am Ausdruck für „5 Stück Vieh“ veranschaulichen wollen:

I. *ḫamiš-tau baqar* = fünf-Stück Vieh
oder II. *ḫamiš baqar-tau* = fünf Vieh-Stück.

Wie man sieht, liegen in diesem doppelten Normalschema bereits alle Keime für die spätere Syntax der Zahlwörter vor. Den Gang der Entwicklung können wir uns so denken, daß das Numerativ zunächst zu *tu*[1]) oder *ta* abgeschwächt wurde und so mit der Femininendung (Nom. *tu*, Acc. *ta*) äußerlich zusammenfiel:

I. *ḫamiš-tu baqar*. II. *ḫamiš baqar-tu*.

War dieser Prozeß einmal vollzogen, so lag es sehr nahe, die Zählungsweise für nomina unitatis (Schema II) auch auf die ihnen formell gleichen *t*-Feminina und schließlich auf die Feminina überhaupt zu übertragen, so daß Schema I nur noch für die Maskulina vorbehalten blieb.

Das Ergebnis dieser Entwicklung lag wohl bei der Ausbildung

---

1) Es ließe sich denken, daß dieses *tu* nur in Verbindung mit dem Gezählten gekürzt, bei alleinstehendem Zahlwort aber als Länge (*tū*) beibehalten worden wäre. Auf diese Weise würde sich gut äthiop. *ḫames-tū* (eigentlich „fünf Stück“) erklären, falls dessen Länge ursprünglich sein sollte, wie Barth annimmt.

der verschiedenen Pluralbezeichnungen schon abgeschlossen vor und wurde festgehalten, wie auch im übrigen die Ausgestaltung dieser letzteren vor sich gehen mochte. Von den Wandlungen der Folgezeit war die wichtigste die (nach Barth nur teilweise vollzogene) Umdeutung des Zahlwortes in ein Substantivum, welches als status constructus mit dem Genetiv des Gezählten verbunden wird. Betreffs der Einzelheiten dieses Vorganges in den verschiedenen Sprachen vergleiche man die Ausführungen von Barth a. a. O.

Eine kurze Betrachtung verdienen noch die Zahlwörter von 13—19. Alleinstehend hatten dieselben ursprünglich wohl die beiden folgenden gleichwertigen Formen[1]):

I^a. **ḫamiš tau ʿaśar* = 5 Stück + 10.
II^a. **ḫamiš ʿaśar tau* = 5 + 10 Stück.

Vielleicht wurde das Numerativ in der Fuge zwischen den Einern und der Zehn zu *ta* abgeschliffen (**ḫamiš-ta-ʿaśar*) und blieb in dieser geschützten Stellung auch nach Ausbildung der Kasusendungen unverändert erhalten. Unter solcher Voraussetzung, die auch an den entsprechenden aramäischen Formen eine Stütze hat, ließe sich der rätselhafte Akkusativ dieser Zahlen im Arabischen einfach als Angleichung an dieses *ta* verstehen. Derselbe Vorgang könnte sich dann in mechanischer Weise auch auf die gezählten Gegenstände selbst erstreckt haben, so daß wir in deren Akkusativ kein تمييز zu sehen brauchten. Im übrigen war die Verbindung von Zahl und Gezähltem bei 13—19 dieselbe wie bei 3—9, d. h. Schema I^a, wo die Einer die Femininendung tragen gilt für Maskulina, Schema II^a für Feminina.

Wir haben bis jetzt mit dem Numerativ als mit einer unbekannten oder vielmehr willkürlich angenommenen Größe gerechnet. Es kommt in der Tat für unsere Rechnung nicht darauf an, ob wir seinen realen Wert bestimmen, d. h. seine Grundbedeutung in den Einzelsprachen noch nachweisen können oder nicht. Man denke doch nur an die zahlreichen Nominalsuffixe (besonders Abstraktendungen) in unserer Sprache, die auch einmal eine selbständige Bedeutung als Substantiva hatten, heute aber als solche gänzlich verschollen sind und nur noch als Bildungselemente (-heit, -schaft, -tum usw.) fortleben. Dasselbe könnte ja auch mit unserem semitischen Numerativ der Fall sein. Wenn wir also noch einen Schritt weiter gehen und jenes Numerativ zu identifizieren suchen, so ist das eine Vermutung zweiter Ordnung, von deren Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit unsere obigen Ausführungen nicht notwendig berührt zu werden brauchen. Ich wage also die Frage zur Erwägung zu stellen, ob wir nicht als Prototyp des semitischen

---

1) Die abweichende äthiopische Zählungsweise, nach welcher die Zehn vorausgeht und die Einer mit oder ohne „und" folgen ist ohne Zweifel eine Neubildung.

Numerativs ein protosemitisches **tau*[1]) „Zeichen“ annehmen dürfen, das im phönikischen Alphabet und im Hebräischen als das bekannte תָּו vorliegt, im Arabischen aber in der Umbildung تَوَاءٌ, nach den Wörterbüchern „ein den Kameelen eingebranntes Zeichen in Kreuzes-
5 form“ (Lisān 18, 114 unten; Tāǧ 20, 54). Die ursprünglichere Form تَوٌ dagegen hat im Arabischen tatsächlich die Bedeutung von فرد „Einzelding“, zahlreiche Beispiele dafür in den Wörterbüchern a. a. O. Der merkwürdige Bedeutungsübergang von „Zeichen“ zu „Einzelding, Stück“ erscheint unschwer verständlich, wenn wir be-
10 denken, daß die hauptsächlichsten Objekte, welche Hirtenvölker zu zählen haben, eben ihre Herden sind oder vielmehr die einzelnen Tiere derselben. Wenn wir nun gesehen haben, wie andere Sprachen die Tiere nach Köpfen oder Schwänzen zählen, könnten da nicht die Semiten als zweckmäßigeres und bezeichnenderes Numerativ das
15 Eigentumszeichen gewählt haben, das ja beim Auszählen in erster Linie in Betracht kommt?

Aus den vorstehenden Ausführungen ergibt sich, daß ich die Theorie von Barth, wonach die Femininendung des Zahlwortes ursprünglich mit dem *tū* in äthiop. *we'ētū* und bab. *šū'atū* identisch
20 sein und determinierende Kraft besitzen soll, nicht annehmen kann. Wohl aber ließe sich denken, daß wir auch in den genannten Pronominibus das Numerativ „Stück, Individuum“ zu erblicken haben. Wie äthiop. *šālas-tū* ursprünglich „drei Stück“ bedeutete, so wäre *we'ē-tū* (aus *huwa-tū* > *hū'atū*[2])) eigentlich „er + Stück“, desgleichen
25 *zen-tū* „dieser + Stück“. Genau der gleiche Fall liegt ja im Neuchinesischen (*Kuan-chua*) vor: *san-ko* „drei“ (eigentlich „drei Stück“), *če-ko* „dieser“ (eigentlich „dieser + Stück“).

---

1) So erklärt sich dann vielleicht das uralte **tau'ām* „Zwilling“ als der „Gezeichnete“. Man denke an die Geburt der Zwillinge Perez und Serach, Genes. 38, 27 ff. وَأَمَ „übereinstimmen“ wäre dann natürlich, wenn es überhaupt mit تَوْأَم zusammenhängt, eine denominative Rückbildung.

2) Die Femininendung *tī* wäre demnach durch einfache Angleichung an **hī'a* entstanden: **hī'a-tū* > **hī'atī* > *je'etī*. Desgleichen bab. **šī'atū* > *šī'atī*.

Zu den ägyptischen Mastabagräbern.

Von

S. Krauss.

Das Mastabagrab gehört, wie erst jüngst ausgeführt worden[1]), zu den bezeichnendsten Schöpfungen der ägyptischen Baukunst. Sein Wesen ist der Mastaba-Kern, d. i. der freistehende, niedrige, rechteckige Bau, der den eigentlichen, senkrechten Grabschacht bedeckt.

Das Wort und ein entsprechend modifizierter Begriff kommen auch in rabbinischen Schriften der ersten christlichen Jahrhunderte vor. Denn מסטובא, מסטוה, מסטוביתא der Rabbinen deckt sich entschieden mit ܡܣܛܒܐ der Syrer und مصطبة der Araber[2]), und es ist nur zu bedauern, daß der Ursprung all dieser Wörter nicht feststeht[3]). Das rabbinische מסטובא usw. bedeutet eine B a n k oder E s t r a d e, die in dem bekannten talmudischen Wörterbuche ʿA r u k h des R. Natan aus Rom traditionell wie folgt definiert werden: „Ein etwa eine Elle breiter und 24—25 Handbreiten hoher Platz, wie man ihn vor allen Geschäftsläden zu errichten pflegt; und zwar sind אסטוה und אקרפיטא (= *γράβατον*) gleich; und manchmal richtet man sie zu einem Sitze für Menschen her“[4]). Der Begriff „steinerne Bank“ haftet dem Worte אסטוה unzweifelhaft an[5]), und zwischen ihm und מסטוה besteht kein Unterschied. Wenn wir nun diesem Worte in Bezug auf Grabanlagen begegnen, so bezeichnet es für uns die bekannten B a n k g r ä b e r, die in Palästina so häufig sind[6]).

Eine Vorschrift in dem von Begräbnis und Trauer handelnden talmudischen Traktat S ĕ m a c h o t h (c. 13)[7]) scheint dieses von

---

1) G. Roeder in ZDMG. 65. 771—780.

2) S. mein Wörterbuch „Griech. u. Lat. Lehnwörter im Talmud“ usw., S. 345; vgl. S. 118.

3) Siegm. Fraenkel, Die aram. Fremdwörter im Arabischen, S. 21 f.

4) Aruch completum, ed. Kohut 1, 167.

5) Folgt aus der Stelle אסטוה שלפני עמודים b. Sabb. 7a.

6) Benzinger, Archäologie, 1. Aufl., S. 225.

7) Dieser Traktat ist zwar nachtalmudisch, enthält aber recht alte, überaus wertvolle Traditionen. Der Text ist oft verderbt, und wir müssen stillschweigend nach einigen rezipierten Verbesserungen übersetzen.

uns gesuchte Bankgrab zu berühren: „Wer im Grabe (קבר) einen Toten findet, darf ihn nicht vom Platze rühren, es sei denn, er wisse von ihm, daß ihm jener Ort nur geliehen sei. Wer da Gebeine (עצמות) im Grabe findet, darf sie in natürliche Gruben (מבמורות = bh. מהמורות) legen — so die Worte R. Akiba's (blühte Anfang des 2. Jahrhunderts); die [anderen] Weisen jedoch sagen, er dürfe sie nicht vom Platze rühren. Wer da [Gebeine] findet in einem Schiebgrabe (כוך) oder auf einer Mastaba(?), darf sie nicht vom Platze rühren." — Unsere Untersuchung bezieht sich auf den letzteren Satz, der ein griechisches Fremdwort enthält[1]), das bis jetzt nicht erklärt werden konnte. Aber dieses Wort, אסטן, weist gegenüber dem früher behandelten אסטווה nur eine leichte Änderung auf, die wir in diesem auch sonst korrupten Texte beseitigen dürfen. Das nun finale dürfte aus zwei Vau entstanden sein, denen ein Strich, das bekannte Zeichen der Abkürzung gefolgt haben mag, der nun aus Unachtsamkeit der Abschreiber ausgeblieben ist. Kurz: ich lese אסטווה = Mastaba. An der vorhin genannten 'Arukh-Stelle, wo nur אסטווה richtig ist, stand ursprünglich סטיו, in ed. princeps סטין[2]), eine Korruptele, die mit der unsrigen fast identisch ist. Es existiert übrigens auch ein syrisches ܐܣܛܘܢ = אסטון, das mit אסטווה identisch zu sein scheint[3]) und das sich von אסטן (lies אסטון) kaum merklich unterscheidet.

Wenn nun diese Worterklärung zutrifft — und wir hoffen zuversichtlich, daß sie allen Fachgenossen einleuchten wird —, dann haben wir in der rabbinischen Stelle die bedeutsame Nachricht, daß sich in den palästinischen Grabanlagen auch eine Mastaba zu befinden pflegte, auf welcher mitunter die Gebeine eines Toten ruhten. Noch bevor ich zu dieser Erkenntnis gekommen, schrieb ich in meinem archäologischen Werke: „Sodann gibt es Bank- oder Auflegegräber, wenn nämlich längs der Felswand, sicherlich in der Höhle, Steinbänke, Marmortafeln oder mit Mosaik belegte Stellen laufen, auf welche man die Leichen legte"[4]). Daß aber diese Bank Mastaba = אסטון hieß, erfahren wir erst jetzt. Diese Mastaba nun diente allem Anscheine nach nicht zur Bestattung des Toten selbst, sondern

---

1) Der Satz lautet: המוצא בכוך הן באסטן. Statt הן wurde schon längst או konjiziert (doch ist auch הן בכוך הן באסטן möglich). Für אסטן wurde von Levy *στενόν*, von Kohut pers. أستانه vorgeschlagen; ich selbst habe (in Lehnwörter 2, 80) *ὄστοῦν* dafür angenommen, indem ich den Satz wie folgt las: המוצא אסטן בכוך, opp. המוצא עצמות בקבר; I. Löw (in Lehnw. z. St.) dachte an *ἄντρον* und an **ὀστυάριον*. Jastrow liest gar או בארזין. Über diese Vermutungen ist auch Ben Jehuda (Thesaurus Totius Hebraitatis p. 325) nicht hinausgekommen.

2) Kohut a. a. O. 1, 167.

3) Schulthess, Lexicon Syro-pal., p. 15. Vgl. Fleischer, Kl. Schriften II, 596.

4) Krauss, Talmudische Archäologie 2, 76; s. Belege daselbst.

gab die Estrade ab, auf welcher die Ossuarien niedergelegt wurden. Nach Verwesung der Leiche (רמה) wurden bei den Juden bekanntlich die Gebeine dem Grabe entnommen und in Ossuarien gelegt. Diese Ossuarien aber wurden, wie die Quellen mehrfach dartun, sehr oft von Ort zu Ort getragen[1]), und bei solcher Verpackung mag es nun geschehen sein, daß einzelne Knochen auf der Mastaba zurückblieben und daselbst gefunden wurden.

Unsere Textworte lassen übrigens auch die Deutung zu, daß die Gebeine in der Mastaba selbst gefunden wurden[2]), und dann ist die ägyptische Art der Totenbestattung in dem rabbinischen Text nur noch deutlicher ausgedrückt. Aber selbst das bloße Wort אסטווה = Mastaba ruft bereits die Erinnerung an ägyptische Verhältnisse hervor. In dieser Wahrnehmung werden wir auch dadurch bestärkt, daß es auch sonst feststeht, daß das palästinische Bestattungswesen der talmudischen Zeit recht deutlich ägyptische Motive aufweist[3]). Ägypten, das klassische Land des Totenkultus, konnte nicht verfehlen, dem Nachbarlande einige Sitten dieser Art mitzuteilen und auch in der Sprache zum Ausdruck zu bringen.

Zu einer Eigentümlichkeit der ägyptischen Mastabagräber enthalten die rabbinischen Schriften eine sehr willkommene Parallele. Die Mastabagräber enthalten eine Kammer an der Ostseite, ein Motiv, das sich allmählich aus einer schlichten Scheintür entwickelt hat. Durch diese Scheintüre, so glaubte man, gehe der Abgeschiedene in das Jenseits ein und durch sie kehre er wieder aus ihm zurück[4]). Man weiß sicher, daß die ganze Gräberanlage die Wohnstätten der Lebenden nachahmt, aber für jene Scheintüre und jene Kammer hat sich das Vorbild im Wohnhause noch nicht finden können. Wir weisen nun dieses Vorbild aus einem Midrasch, der sich gerade auf ägyptische Verhältnisse bezieht, nach.

Anläßlich des Kults der „Himmelsgöttin" (Jer. 7, 18), eines Kults, der nach dem Augenzeugen Jeremias (44, 17—19. 25)[5]) hauptsächlich von der nach Ägypten verpflanzten judäischen Kolonie getrieben wurde[6]), wird uns in einem anonymen und darum wohl alten Midrasch folgende Schilderung des Gestirndienstes[7]) gegeben: „Was

1) Vgl. Büchler in REJ. 46, 79f.

2) Trotz dem Wortlaute הנמצא . . . באסטן ziehe ich es vor, die Worte so zu deuten, daß die Gebeine auf der Mastaba gefunden wurden, denn für das Begraben in der Mastaba fehlt es in Palästina an Analogien.

3) Vgl. S. Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten, Berlin 1908, S. 25; meine Talm. Arch. 2, 72 und sonst.

4) ZDMG. 65, 773 ff.

5) Hier LXX βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ.

6) Von dem Götterdienste der judäisch-ägyptischen Kolonie s. jetzt E. Sachau, Aram. Papyrus und Ostraka . . . zu Elephantine, Vorwort.

7) Daß es sich an der Jeremiasstelle um einen Gestirndienst handelt, geben die meisten Forscher zu; vgl. z. B. Schrader, Ber. d. Berl. Akad. 1886. 477f. Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 41. Nöldeke in ZDMG. 41, 710f. Rob. Smith, Semites 1, 57. 172. Nur Stade (ZATW. 6, 123f., 289f.) hält an der massoretischen Lesart מלאכת השמים fest.

heißt das „Kuchen zu bereiten dem Werke des Himmels"? Das ist: Sie dienten einem Werke des Himmels, und zwar der Venus (כוכבת, ursprünglich = Istar, nach ägyptischen Begriffen = Hathor)[1]. Und wie dienten sie ihr? Jeder, der einen Prunksaal hatte[2], grub (חפר) in diesem seinem Saale ein kleines Fenster (כווי) in Form einer Rinne (צינור), welches sie so gegen Osten anbrachten, daß sie die Venus anbeten konnten, sobald sie am Horizont aufgestiegen war . . . Du mußt gar nicht meinen, daß sie ihr nur im Verborgenen dienten — nein, vielmehr machten sie sich dabei gar offenkundig . . . Die Kinder Jerusalems hatten eben der Venus nicht im Verborgenen, sondern öffentlich gedient"[3].

Hier haben wir den Durchbruch der Ostwand in Form eines Fensters, richtiger wohl in Form einer Grabnische. Das Loch diente zur Anbetung des Morgensterns, ebenso wie der alte Ägypter seinen Totenkult vor jener Scheintür zu verrichten pflegte. Für die Stätte des Todes haben wir somit das Vorbild des Lebens erschlossen. Nie und nimmer hätten sich die Rabbinen den Sterndienst auf dem Wege des Durchbruches des Prunksaales gedacht, wenn sie den Vorgang nicht im wirklichen Leben hätten beobachten können; die behandelten Bibelstellen geben keinen Anlaß zu dieser Vorstellung, und so bleibt als deren einzige Quelle nur das wirkliche Leben übrig, für dessen einzelne Züge das rabbinische Schrifttum noch immer nicht gehörig ausgebeutet ist.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß das Privathaus des schlichten jüdischen Bauern in Palästina oft Scheintüren aufwies[4], es ist nur Schade, daß kein Name für sie überliefert ist.

---

1) Schilderung des versteckten Gestirndienstes der Israeliten s. auch in Midrasch Threni Rabba, Einleitung, No. 22.

2) Im Original בית טרקלים, d. i.: „Haus Triklinium"; mit „Triklinium" (Speisesaal) pflegen die Rabbinen jedes besser gebaute Gemach zu bezeichnen.

3) Pesikta Rabbathi c. 31 p. 143[a], ed. Wien 1880. Namentlich das entscheidende Wort „Fenster" ist leider schlecht überliefert. Ursprünglich scheint im Texte gestanden zu haben היה חופר בתוך ביתו ק[י]טה כמין כוכין „er grub in seinem Saale eine Lagerstätte (= κοίτη) aus in Form von Grabnischen". Von der Lagerstätte aus konnte der Anbeter bequem den Aufstieg des Morgensterns beobachten. Die Grabnische aber würde vorzüglich zu dem ägyptischen Grabmotiv passen. Doch hat die durch Jalkut zu Jeremia (§ 276) zur Geltung gelangte Lesart bereits das Fenstermotiv (כווי קטנה). Das aram. כוי dürfte sonst in hebräischen Texten nicht zu finden sein, während קיטה (vgl. Lehnwörter 2, 528) an dem in unserm Texte aus Ezech. 8, 12 angeführten בחדרי משכיתו eine Stütze hat.

4) Talm. Archäologie 1, 37.

Zur Echtheitsfrage des Ṛtusaṃhāra.

Von

Johannes Nobel.

Der Ṛtusaṃhāra wird vielfach als ein Werk Kālidāsa's bezeichnet[1]). Die Überlieferung geht bis auf Vallabhadeva zurück, der in der Subhāṣitāvali 1674 und 1678 zwei Verse aus dem Ṛtusaṃhāra (6. 16, 19) mit der Signatur „Kālidāsasya" anführt. Auf diese Tradition ist aber kein allzu großes Gewicht zu legen, zumal der Verfasser dieser Anthologie der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts angehört, also etwa tausend Jahre nach der Abfassung jenes Kāvya schrieb. Dazu kommt noch die Tatsache, das Vallabhadeva (1703. 1704) zwei weitere Strophen aus dem Ṛtusaṃhāra (1. 13, 20) zitiert, ohne den Verfasser anzugeben. Nach Bühler[2]) hat er sie „aus einem älteren Werke abgeschrieben, wo der Autor nicht angegeben war". Vielleicht war er darum nicht genannt, weil Vallabhadeva's Gewährsmann den Verfasser des Ṛtusaṃhāra nicht kannte.

Im folgenden glaube ich zeigen zu können, daß der Ṛtusaṃhāra Kālidāsa zu Unrecht zugeschrieben wird.

Ein sehr gewichtiges Argument, das gegen die Echtheit spricht,

---

1) Kielhorn zweifelt nicht an der Echtheit. In den Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss. vom Jahre 1890, p. 253, wo gezeigt wird, daß eine Stelle der Mandasor-Inschrift von Kumāragupta den Versen 5, 2 und 3 des Ṛtusaṃhāra nachgebildet ist, sagt Kielhorn: „Das Resultat ist, daß Kālidāsa's Ṛtusaṃhāra vor dem Jahre 472 n. Chr. verfaßt sein muß". Bühler drückt sich vorsichtiger aus. Er sagt (Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie, Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Classe, Bd. 122, p. 71): „Wenn man der Überlieferung trauen darf". Zweifel an der Echtheit brachten vor Schütz (Kalidasa's Wolkenbote übersetzt und erläutert, Bielefeld 1859, S. 22), Weber (Ind. Str. 2, 151), Stenzler (ZDMG. 44, p. 33, Note 3) und Pischel (siehe Otto Walter, Übereinstimmungen in Gedanken, Vergleichen und Wendungen bei den indischen Kunstdichtern von Vālmīki bis auf Māgha, phil. Diss., Straßburg 1904, p. 6 f.). Doch sind die Gründe, die sie anführen, nicht stichhaltig genug. O. Walter hat in der zitierten Schrift die Frage zum ersten Male gründlicher untersucht und vor allem aus den stilistischen Unterschieden im Ṛtusaṃhāra und den Werken Kālidāsa's auf die Unechtheit geschlossen.

2) l. c. Anm. 2.

bietet uns das Alaṃkāraśāstra dar. Eine ungemein beliebte Figur in den Dichtungen Kālidāsa's ist der Arthāntaranyāsa, der darin besteht, daß man nach Anführung des das Thema bildenden Gegenstandes einen Gedanken allgemeinen Inhaltes vorbringt, der geeignet ist, den ersten Satz zu beweisen oder zu bekräftigen. Ganz besonders häufig findet sich dieser Alaṃkāra im Meghadūta, Kālidāsa's frühestem Werke, und zwar in den Strophen[1]) 3. 5. 6. 10. 17. 20. 28. 38. 41. 53. 54. 84. 90. 98. 106. 109. 111. Von 112 Strophen enthalten demnach 17 den Arthāntaranyāsa[2]). Im Ṛtusaṃhāra, der, wäre er echt, dem Meghadūta chronologisch am nächsten stehen müßte, findet sich diese Figur bei 144 Strophen nicht ein einziges Mal. Aus diesem Zahlenverhältnis, das man unmöglich auf Zufall zurückführen kann, scheint mir hervorzugehen, daß der Verfasser des Meghadūta nicht zugleich der Verfasser des Ṛtusaṃhāra ist.

Eine Vergleichung in der Verwendung der übrigen Alaṃkāras im Ṛtusaṃhāra und im Meghadūta gibt — vor allem wegen des geringen Umfanges beider Dichtungen — zu wenig ab, als daß sie als selbständiges Argument diesem ersten an die Seite treten könnte. Immerhin verdienen gewisse Einzelheiten einige Beachtung. Es ist auffallend, daß im Ṛtusaṃhāra gerade die Figuren vorkommen, die nachweislich die ältesten[3]) sind, nämlich die Arthālaṃkāras Upamā, Rūpaka, Utprekṣā und Dīpaka, und die Śabdālaṃkāras Anuprāsa und Yamaka. Zu den ersteren kommt noch der ebenfalls sehr alte Śleṣa[4]), der jedoch ausnahmslos integrierender Bestandteil der Upamā ist, in seiner mildesten Form. Einmal scheint der Virodhābhāsa belegt zu sein: 6, 16 heißt es: *kurvanty* a ś o k ā *hṛdayaṃ* s a ś o k a ṃ. Es ist aber unwahrscheinlich, daß er für den Dichter ein bewußter Alaṃkāra ist, da gerade das Wortspiel *aśoka* — *śoka* bei den Kunstdichtern sehr beliebt ist. Parallelen hat O. Walter[5]) beigebracht. Schon im Rāmāyaṇa (4. 1, 59) lesen wir: *kāminām ayam atyantam aśokaḥ śokavardhanaḥ.* Auffallend ähnlich heißt es im Buddhacarita 4, 45: *aśoko dṛśyatām eṣa kāmiśokavivardhanaḥ.* Bei Kālidāsa findet man Raghuvaṃśa 8, 63: *amunā kusumāśruvarṣiṇā tvam aśokena sugātri śocyase.* Im Meghadūta findet sich außer jenen älteren Figuren[6]) noch die mit dem späteren Dṛṣṭānta teilweise identische Prativastūpamā vor (Vers 77), die

---

1) Nach Stenzler's Ausgabe.

2) Um zu zeigen, wie häufig der Arthāntaranyāsa auch in den übrigen Werken Kālidāsa's vorkommt, führe ich die Belege aus den ersten acht Gesängen des Raghuvaṃśa, wohl dem spätesten Werke des Dichters, an: 1, 72. 79; 2, 4. 22. 40. 50. 57; 3, 6. 14. 29. 46. 62. 70; 4, 64. 86; 5, 10; 6, 30; 7, 15. 71; 8, 4. 26. 40. 43. 85. 86.

3) Siehe meine Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra. Berliner phil. Diss. 1911, p. 9 f.

4) Ob der Śleṣa für die damalige Zeit ein selbständiger Alaṃkāra ist, oder nur die Seele anderer Figuren bildet, ist eine Frage, die einer eigenen Untersuchung bedarf.

5) l. c. p. 9.

6) Für das Dīpaka fehlt ein sicherer Beleg im Meghadūta.

auch in allen übrigen Dichtungen Kālidāsa's[1]) häufig belegt ist. Im Ṛtusaṃhāra dagegen ist sie nicht nachzuweisen.

Interessant ist die Anwendung des Dīpaka. Im Ṛtusaṃhāra findet man nämlich diese Figur in derselben einfachen Gestalt wie in Bharata's Nāṭyaśāstra, dem bisher ältesten Lehrbuch der Poetik. Hier (16, 56) wird die Figur mit diesem Verse illustriert:

सरांसि हंसैः कुसुमैश्च वृक्षा मत्तैर्द्विरेफैश्च सरोरुहाणि ।
गोष्ठीभिरुद्यानवनानि चैव तस्मिन्नशून्यानि सदा क्रियन्ते ॥

„Hier werden immerdar erfüllt die Seen mit Haṃsas, die Bäume mit Blüten, die Lotusse mit trunkenen Bienen, die Lusthaine mit Gesellschaften."

Damit vergleiche man Ṛtusaṃhāra 3, 2:

काशैर्मही शिशिरदीधितिना रजन्यो
हंसैर्जलानि सरितां कुमुदैः सरांसि ।
सप्तच्छदैः कुसुमभारनतैर्वनान्ताः
शुक्लीकृतान्युपवनानि च मालतीभिः ॥

„Weiß gemacht werden die Erde durch die Kāśa-Gräser, die Nächte durch den Mond, die Wasser der Flüsse durch die Haṃsas, die Seen durch die Lotusse, die Wälder durch die von der Blütenlast geneigten Saptacchada-Blumen und die Lusthaine durch die Mālatīs."

Beide Verse stimmen technisch vollkommen überein: *aśūnyāni kriyante* entspricht dem *śuklīkṛtāni*, *sarāṃsi* usw. dem *mahī* usw., *haṃsaiḥ* usw. dem *kāśaiḥ* usw.

Ṛtusaṃhāra 3, 17 enthält wohl eher eine Upamā als ein Dīpaka, da der Vergleich dominiert und in den Beispielen, die die älteren Poetiker bis auf Vāmana zur Illustration des Dīpaka geben, niemals zugleich die Upamā eingeflochten wird. Die Strophe lautet:

हंसैर्जिता सुललिता गतिरङ्गनाना-
मम्भोरुहैर्विकसितैर्मुखचन्द्रकान्तिः ।
नीलोत्पलैर्मदचलानि[2]) विलोकितानि
भ्रूविभ्रमाश्च रुचितास्तनुभिस्तरङ्गैः ॥

„Besiegt wurde der sehr liebliche Gang der Frauen durch die Haṃsas, der Liebreiz des Gesichtsmondes durch die aufgeblühten Lotusse, die vom Liebesrausch unsteten Augen (Blicke) durch die dunkelblauen Lotusse und das anmutige Spiel der Brauen durch die zarten Wellen."

---

1) Es seien wieder die Belege der Prativastūpamā in den ersten acht Sargas des Raghuvaṃśa angeführt: 1, 2. 10. 18; 2, 34; 5, 13. 16. 17. 54; 6, 22. 69; 7, 55; 8, 45. 90.

2) Diese Lesart ist wohl dem im Text gegebenen *madakalāni* vorzuziehen.

Als Belege des Dīpaka im Ṛtusaṃhāra könnte man noch anführen die Verse 1, 2. 3. 6. 25; 3, 5. 20; 4, 3. 4; 5, 2. 3; 6, 4. 5. 6. Ein Dīpaka, das über das gewöhnliche Maß hinausgeht, aber auch das einzige dieser Art, findet sich 2, 19:

तडिल्लताशक्रधनुर्विभूषिताः
पयोधरास्तोयभरावलम्बिनः ।
स्त्रियश्च काञ्चीमणिकुण्डलोज्ज्वला
हरन्ति चेतो युगपत्प्रवासिनाम् ॥

„Die Wolken, geschmückt mit der Blitzliane und Indras Bogen, die ob der Last des Wassers herabhängen, und die Frauen, die in Gürteln und Edelsteinohrringen strahlen, reißen zugleich die Sinne der Reisenden fort.“

Weit vollkommener und feiner ist die Figur aber in den Werken Kālidāsa's. Im Meghadūta kommt sie nicht vor, was man bei der verhältnismäßig seltenen Anwendung der Figur ganz gut auf Rechnung des Zufalls setzen kann. Im folgenden seien einige typische Beispiele gegeben. Kumārasaṃbhava 5, 5[b] heißt es:

क ईप्सितार्थस्थिरनिश्चयं मनः पयश्च निम्नाभिमुखं प्रतीपयेत् ॥

„Wer könnte wohl rückgängig machen den Geist mit seinem festen Entschlusse, die vorgenommene Tat auszuführen, und den Strom mit seinem abwärtsfließenden Wasser!“

Kumārasaṃbhava 6, 69:

अच्छिन्नामलसंतानाः समुद्रोर्म्यनिवारिताः ।
पुनन्ति लोकान्पुण्यत्वात्कीर्तयः सरितश्च ते ॥

„Deine Ruhmestaten und deine Flüsse, deren Fortgang ununterbrochen und rein (weiß) sind, nicht gehemmt durch der Ozeane Wellen, reinigen die Welten, weil sie rein (weiß) sind.“

Raghuvaṃśa 4, 42:

ताम्बूलीनां दलैस्तत्र रचितापानभूमयः ।
नारिकेलासवं योधाः शात्रवं च पपुर्यशः ॥

„Dort tranken die Krieger, deren Trinkplätze aus Blättern der Tāmbulīs hergestellt waren, den Nārikela-Wein und den Ruhm der Feinde.“

Raghuvaṃśa 12, 9:

स सीतालक्ष्मणसखः सत्याद्गुरुमलोपयन् ।
विवेश दण्डकारण्यं प्रत्येकं च सतां मनः ॥

„Er (Rāma), des Vaters Gelübde nicht zu schanden machend, trat zusammen mit Sītā und Lakṣmaṇa ein in den Daṇḍaka-Wald und einzeln in das Herz der Guten.“

Ein Dīpaka von der einfachen Form wie Ṛtusaṃhāra 3, 2 kann ich in Kālidāsa's Werken nicht nachweisen. Das bekräftigt unsere Annahme, daß Kālidāsa nicht der Verfasser des Ṛtusaṃhāra ist, daß vielmehr diese Dichtung einer älteren Zeit angehört, als das Alaṃkāraśāstra noch nicht so ausgebildet war, wie zur Zeit des Dichters des Raghuvaṃśa.

Sehr beliebt sind im Ṛtusaṃhāra die beiden Lautfiguren Anuprāsa und Yamaka. Es seien nur einzelne Stellen namhaft gemacht: 2, 1. 6; 3, 3; 4, 10; 5, 16; 6, 20. 24. 28. Die Pādas haben gleiche Ausgänge in 2, 13; 3, 11. 14. 21; 4, 5. 8. 9. Da die Śabdālaṃkāras aber auch in den Werken Kālidāsa's — vergleiche Meghadūta 4. 5. 8. 9. 12. 13. 22. 29. 30. 33. 44. 47. 48. 49. 52. 53. 60. 68. 99 — häufig genug vorkommen, so kann ihre Verwendung als Argument gegen die Echtheit nicht in Frage kommen.

Die sicheren Argumente, die das Alaṃkāraśāstra uns an die Hand gibt, beschränken sich demnach, um das Vorausgehende noch einmal kurz zusammenzufassen, auf das Fehlen des Arthāntaranyāsa im Ṛtusaṃhāra. Dazu tritt als bekräftigend die Tatsache, daß die im Meghadūta belegte Prativastūpamā ebenfalls nicht vorkommt, und endlich der Umstand, daß das Dīpaka in einer Gestalt auftritt, die dem Beispiel für die Figur im ältesten Lehrbuch der Poetik und Dramatik, dem Nāṭyaśāstra, ganz analog ist, während in den Dichtungen Kālidāsa's der Alaṃkāra weit mehr verfeinert ist. Das letzte Argument ist darum nicht als durchaus zwingend anzuerkennen, weil wir keinen sicheren Beleg des Dīpaka im M e g h a d ū t a haben. Denn vor allem Kālidāsa's früheste Dichtung, nicht die Werke, die den Dichter in seiner künstlerischen Vollendung zeigen, können in erster Linie zum Vergleiche herangezogen werden[1]).

Dann kommen aber auch stilistische Eigentümlichkeiten, die der Ṛtusaṃhāra den Werken Kālidāsa's gegenüber aufweist, als Argumente für die Unechtheit in Betracht. Charakteristisch für

1) An dieser Stelle sei ein Irrtum Pischel's berichtigt. In seiner indischen Literaturgeschichte (Kultur der Gegenwart I, VII, p. 201) bespricht Pischel die Dichtungen Kālidāsa's und sagt: „Während Kālidāsa im Raghuvaṃśa sich streng an die für die Mahākāvya geltenden Regeln hält, hat er sich im Kumārasaṃbhava fast ganz davon freigemacht." Wohl auf Grund dieser Voraussetzung bezeichnet er den Raghuvaṃśa als des Dichters „frühestes Werk", woran sich das Drama Mālavikāgnimitra, „unmittelbar nach dem Raghuvaṃśa geschrieben", anschließt. Die Voraussetzung, daß Kālidāsa sich im Kumārasaṃbhava von den Regeln des Alaṃkāraśāstra — um diese kann es sich doch bloß handeln — freigemacht hat, ist aber ganz unrichtig und entspricht garnicht dem indischen Geiste. In Indien hätte es ein Dichter, der sich über die Vorschrift der Poetik hinweggesetzt, niemals auch nur zu geringem Ansehen gebracht. Außerdem beweist die ganze Entwicklung der indischen Dichtung von ihren Anfängen bis zu den letzten Ausläufern, wie sorgfältig die Kavis stets jene Regeln befolgten, die ebenso wie die Grammatik die Grundlage für ein „gutes" Kāvya bilden. Entspräche es daher wirklich den Tatsachen, daß Kālidāsa im Kumārasaṃbhava weniger den Regeln der Poetik folgt als im Raghuvaṃśa, so bewiese das gerade das Umgekehrte, nämlich, daß der Raghuvaṃśa das letzte Werk des Dichters ist,

den Ṛtusaṃhāra ist die Wiederholung von Worten, ja ganzen Wendungen in unmittelbar oder mittelbar aufeinanderfolgenden Versen. Auf diese Tatsache hat schon Otto Walter in seiner Dissertation: Übereinstimmungen in Gedanken, Vergleichen und Wendungen bei den indischen Kunstdichtern von Vālmīki bis auf Māgha (erschienen Leipzig 1904) aufmerksam gemacht. Er erwähnt die geradezu ermüdende Wiederkehr der Wurzel *tap* im ersten Sarga (1. 10. 11. 13. 15. 17. 18. 20. 22) und die Wiederholung desselben Gedankens *samutsukatvaṃ prakaroti cetasaḥ* 2, 9 in 2, 16. 17; 3, 5. 11. 14. 15. Ich möchte noch einige andere Wiederholungen derselben Wurzel anführen: *bhūṣ-* 2, 8; 3, 7. 11. 18. 20. 21; 4, 4. 8. 9; 5, 8 (bis). 9. 15; 6, 25. Im Meghadūta kommt *bhūṣ* überhaupt nicht vor. Dann unmittelbar aufeinander: 6, 14 *prakaroti*; 6, 15 *kurvanti*; 6, 16 *kurvanty*; 6, 17 *kurvanti*; 6, 23. 24 *haranti*; 2, 1 *aśaniśabdamardalaḥ*; 2, 4 *aśaniśabdamardalāḥ*. — Der häufige Gebrauch von *yā*: 1, 2 *yānti*; 1, 9 *yāti*; 2, 7. 10 *prayānti*; 2, 13 *prayāti*; 3, 3 *prayānti*; 3, 7 *prayānty*; 3, 25 *prayāti*; 4, 3 *prayānti*; 4, 10 *yāti*; 4, 14 *prayāti*; 5, 2 *prayānti*. — *śucau* 1. 2. 3; *bhṛśaṃ* 1, 9. 11. 13. 17; 2, 11. 5, 9 (v. l.) (im Meghadūta garnicht, in den übrigen Werken Kālidāsa's selten belegt); *kāminaḥ* 1, 3; *kāminām* 1, 4; *supta* 1, 8; *prasuptāni* 1, 9; *pracaṇḍa* 1, 10. 11; *gabhastibhir* 1, 15. 16; *bhoginaṃ* 1, 16; *bhoginaḥ* 1, 18; *vilolajihvaś* 1, 14; *vilolajihva* 1, 20; *tṛṣākulaḥ* 1, 20; *tṛṣākulaṃ* 1, 21; *tṛṣākulaiś* 2, 3; *samācitaṃ* 2, 2; *samācitā* 2, 5. 9; *citāḥ* 2, 15; *samācitāḥ* 2, 16; *taḍit* 2, 10; *taḍidbhir* 2, 11; *avalambibhiḥ* 2, 18; *avalaṃbinaḥ* 2, 19; *avataṃsakāś* 2, 20; *avataṃsa* 2, 21; *navajalakaṇa* 2, 25. 26; *pracaya* 3, 5. 6; *svasthasthita* 3, 14. 16; *pratināditāni* 3, 14. 16; *kāntiḥ* 3, 17; *kāntiṃ* 3, 18 (bis); *vyoma* 3, 21. 22; *vilāsinīnāṃ* 4, 2. 3; *pādāmbujāny* 4, 4; *mukhāmbujāni* 4, 5; *gātrayaṣṭyaḥ* 4, 15. 17; *gātraṃ* 4, 16; *tuṣāra* 5, 3. 4; *pramadājanānām* 6, 3. 5. 11; *pramadājanasya* 6, 9. Dergleichen findet sich im Meghadūta und auch in Kālidāsa's übrigen Werken nicht, was sicher kein Zufall ist.

Endlich kommen noch zwei weitere Dinge in Betracht, die als argumenta ex silentio keine große selbständige Beweiskraft haben, die aber, indem sie zum vorausgehenden hinzutreten, die Annahme der Unechtheit des Ṛtusaṃhāra bekräftigen. Es handelt sich zunächst um eine Stelle einer verhältnismäßig alten Handschrift. A. O. Franke hat in China ein indisches Manuskript gefunden und eine Photographie davon 1894 an Kielhorn gesandt. Kielhorn hat darüber in The Academy, Vol. 45 (1894), p. 498 f. berichtet und gezeigt, daß diese Handschrift nicht vor dem Jahre 1200 A. D. von Nordindien oder Nepal nach China gebracht sein kann. Mit einigem Recht wird man annehmen dürfen, daß sie gegen Ausgang des zwölften Jahrhunderts unserer Zeitrechnung geschrieben worden ist. Auf dem von Kielhorn mit D bezeichneten Blatte finden sich nun der Reihe nach die Anfänge des Kumārasaṃbhava, des Meghadūta

und des Raghuvaṃśa. Ich führe die in Betracht kommenden Zeilen hier an:

1. *mūrkha rājā śrīŚrībhojadevasabhā mūrkha | uśaṃ ṭha(?)ra || Umayā sahito Rudraḥ Śaṃkara saha Viṣṇunā | ṭha(?)kāra Śū-*

2. *lapāṇiś-ca rakṣaṃtu śivaḥ sarvvadā || Śarasvatī | Kālī de(?)vī(?) | Kālidāśaḥ || Śarasvatī | asti kaścit vāk viśa(?)ṣa || Kālidāśaḥ ||*

3. *Asty-uttarasyāṃ diśi devatātmā Himālayo nāma nagādhirājaḥ | pūrvvāparau toyanidhī vi — hya sthita pṛthivyor-iva mānadaṇḍaḥ ||*

4. *kumāraḥ || kaścit kāntāvirahaguruṇāḥ svādhikārapramattaḥ*[1]) *sāpenāstaṃgamitamahimā varṣabhona*(!) *bharttuḥ | yakṣaś-cakre Janakatanayā-*

5. *snānapūṇyodakeṣu snigdhacchāyātaruṣu vasatiṃ Rāmagiryāsrameṣu || Meghadūtaḥ || vāgartthāv-iva saṃpṛktau vāgarthapratipattaye | jagataḥ pitarau vaṃ-*

6. *de Pārvvatīparameśvarau || Raghuḥ || tra*(?)*ya*(?)*-kāvyaḥ || vi, śa, ṣa traya*(?) *kāvyaṃ || ṣaṭha*(?) *|| vā — —*

Leider ist das *traya* in der 6. Zeile nicht ganz sicher. Sicher erscheint mir aber, daß der Schreiber die Anfänge der Kāvyas Kālidāsa's geben wollte. Der Ṛtusaṃhāra aber wird nicht erwähnt, weshalb man zu der Annahme geneigt ist, daß der Schreiber nur den Kumārasaṃbhava, Raghuvaṃśa und Meghadūta als echte Stücke Kālidāsa's kannte. Andernfalls fragt man sich, weshalb der Ṛtusaṃhāra, der doch in Indien zu allen Zeiten ein hohes Ansehen genoß und der darum dem Schreiber nicht unbekannt gewesen sein kann, mit keinem Worte erwähnt wird.

Ähnlicher Art ist das jetzt anzuführende zweite Argument. In Frage kommt eine Stelle in dem Kommentare Mallinātha's, der nach der herrschenden Ansicht nicht vor dem vierzehnten Jahrhundert schrieb[2]), also bedeutend jünger ist als das eben besprochene Manuskript aus China. Mallinātha zitiert sich selber in seinem Kommentare zu Māgha's Śiśupālavadha 13, 24 und sagt:

तदेतत्सर्वमस्माभिः कालिदासत्रयसंजीविन्यां दृढभक्तिरिति ज्येष्ठ इत्यादिषु विवेचितम् ॥

Also auch er scheint bloß die drei Kāvyas Meghadūta, Kumārasaṃbhava und Raghuvaṃśa als Schöpfungen Kālidāsa's anzuerkennen.

Diese Gründe möchte ich für die Unechtheit des Ṛtusaṃhāra anführen. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich dieses Kāvya in

1) Auch hier steht °*svādhikāra*° und nicht, wie Stenzler, Mallinātha folgend, aufgenommen hat: °*svādhikārād*. Ich halte die obige, von den meisten Handschriften verbürgte Lesart für die richtige.

2) Siehe Aufrecht, Catal. Bodl., p. 113. Burnell, Vaṃçabrāhmaṇa p. VII.

keiner Weise mit den Werken des größten indischen Dichters messen kann. Wenn es trotzdem in Indien zu aller Zeit in so hohem Ansehen stand, so läßt sich das nur verstehen, wenn wir seine Abfassungszeit vor das Auftreten Kālidāsa's setzen, als der poetische 5 Geschmack noch nicht so ausgebildet war. Welches Ansehen der Ṛtusaṃhāra schon in alter Zeit genoß, geht am besten daraus hervor, daß man ihn nachahmte. So hat Kielhorn in den Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1890, p. 251 f. nachgewiesen, daß die Strophen Ṛtusaṃhāra 5, 2. 3 dem 10 Verfasser der Mandasor-Inschrift vom Jahre 472 A. D., Vatsabhaṭṭi, zum Vorbilde gedient haben. Dadurch ist zugleich bewiesen, daß der Ṛtusaṃhāra im Jahre 472 schon bekannt war. Vor diesem Jahr schrieb, wie Bühler[1]) gezeigt hat, auch Kālidāsa. Allzugroß braucht der Zeitabstand zwischen dem Dichter des Ṛtusaṃhāra und 15 dem des Meghadūta nicht gewesen zu sein, da, wie vor allem auch die Geschichte des Alaṃkāraśāstra zeigt, die Entwickelung und Verfeinerung des poetischen Geschmacks in der Blütezeit der indischen Dichtkunst verhältnismäßig rasch vor sich gegangen ist.

---

1) Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie, p. 17 f., 70 f.

Die Vyājastuti.

Von

Johannes Nobel.

Die nachfolgende Arbeit bildet eine Fortsetzung meiner Dissertation[1]), in der ich die Figuren Dīpaka, Tulyayogitā, Vibhāvanā, Viśeṣokti, Aprastutapraśaṃsā, Samāsokti, Nidarśana und Arthāntaranyāsa in ihrer historischen Entwicklung darzustellen versucht habe. Wie bei jenen Untersuchungen sind auch hier hauptsächlich die älteren Lehrbücher der Poetik herangezogen worden, da die bemerkenswertesten Veränderungen der Figuren der älteren Zeit angehören, während für die spätere Zeit, etwa von Ruyyaka, in den allermeisten Fällen sogar schon von Mammaṭa an, die Lehre von den Alaṃkāras im großen und ganzen abgeschlossen ist.

Bhāmaha's Definition der Vyājastuti lautet 3, 30:

दूराधिकगुणस्तोत्रव्यपदेशेन तुल्यताम् ।
किंचिद्विधित्सया[2]) निन्दा व्याजस्तुतिरसौ यथा ॥

„Wo unter dem Scheine des Lobes einer (Person), die ganz hervorragende Vorzüge besitzt, ein Tadel ausgesprochen wird, um dadurch ein wenig eine Ähnlichkeit zum Ausdruck zu bringen, (heißt) die (Figur) Vyājastuti, z. B.:"

3, 31: रामः सप्ताभिनत्सालान्गिरिं क्रौञ्चं भृगूत्तमः ।
शतांशेनापि भवता किं तयोः सदृशं कृतम् ॥

„Rāma durchbohrte die sieben Sāla-Bäume, den Krauñca-Berg (durchbohrte) der beste der Bhṛgu-Sprossen (Paraśurāma). Hast du etwas vollbracht, was auch nur dem hundertsten Teil (der Taten) jener beiden entspräche?"

In diesem ausgesprochenen Tadel liegt ein Lob verborgen. Denn Rāma und Paraśurāma konnten als Götter diese außer-

1) Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra. Berliner phil. Diss. 1911.

2) So mit der von Trivedi in den Anmerkungen zur Ekāvalī (p. 643) gegebenen Lesart, die auch durch Jayamaṅgala zu Bhaṭṭikāvya 10, 59 bezeugt wird. °*vidhitsor yā* (für *vidhitsayā*) verstößt gegen das Metrum.

gewöhnlich großen Taten vollbringen, die für einen menschlichen König unmöglich sind. Dieses versteckte Lob ist aber das wesentliche an unserer Figur, wie die Bezeichnung Vyājastuti (wohl für Nindāvyājastuti) schon deutlich sagt. Sie bildet deshalb das Gegenstück zur (alten) Aprastutapraśaṃsā[1]), die darin besteht, daß sich aus dem Lob der nicht das Thema bildenden Sache (*aprastuta*) der Tadel der das Thema bildenden Sache (*prastuta*) ergibt. Daß beide Figuren in enger Verbindung stehen, geht auch äußerlich aus der Tatsache hervor, daß sie von Bhāmaha und Daṇḍin im Zusammenhang behandelt werden.

Daṇḍin definiert im Kāvyādarśa 2, 343:

यदि निन्दन्निव स्तौति व्याजस्तुतिरसौ स्मृता ।
दोषाभासा गुणा एव लभन्ते ह्यत्र संनिधिम् ॥

„Wenn man gleichsam tadelnd lobt, dann heißt diese (Figur) Vyājastuti; denn dabei treten Vorzüge, die (zunächst) als Fehler erscheinen, zutage."

Diese Definition weicht von der Bhāmaha's ganz erheblich ab. Die Forderung, daß man einen anderen, der mit großen Vorzügen ausgestattet ist, zu loben habe, hat Daṇḍin fallen lassen und deshalb den Umfang unserer Figur um ein bedeutendes erweitert. Bhāmaha's Vyājastuti bildet somit von der Daṇḍin's nur eine Art, die im ersten Beispiele durch einen, sicherlich unter Bhāmaha's Einfluß stehenden Vers illustriert wird (2, 344):

तापसेनापि रामेण जितेयं भूतधारिणी ।
त्वया राज्ञापि सैवेयं जिता मा भून्मदस्तव ॥

„Rāma, obwohl (nur) ein Asket, eroberte diese Erde, (und) du, obwohl du (viel mehr,) ein König bist, erobertest auch nichts weiter als diese (Erde). Werde nicht übermütig!"

In diesem Beispiel zeigt sich Bhāmaha gegenüber ein bedeutender Fortschritt. Denn durch die Ausdrücke *tāpasenāpi* und *rājñāpi* treten nicht nur die Gegensätze von Tadel und Lob viel besser hervor, sondern auch der Endzweck, das Lob des Königs, der die ganze Erde erobert und deshalb dem Rāma gleicht, der, obwohl ein Gott, auch nur diese Erde ersiegt hat, wird besser erreicht. Schon die Definition zeigt in dieser Hinsicht eine vollkommenere Gestalt: durch die Wendung „*yadi nindann iva stauti*" wird weit deutlicher als bei Bhāmaha ausgesprochen, daß das Lob die Hauptsache und deshalb die Vyājastuti das Gegenstück zur Aprastutapraśaṃsā ist, bei der der Endzweck im Tadel des *prastuta* besteht.

Nachdem Daṇḍin diese alte Art der Vyājastuti illustriert hat,

1) Siehe Beiträge S. 44 ff.

gibt er noch zwei weitere Beispiele für die erweiterte Figur 2, 345. 346:

पुंसः पुराणादाच्छिद्य श्रीस्त्वया परिभुज्यते ।
राजन्निक्ष्वाकुवंश्यस्य किमिदं तव युज्यते ॥
भुजंगभोगसंसक्ता कलत्रं तव मेदिनी ।
अहंकारः परां कोटिमारोहति कुतस्तव ॥

„Ziemt es sich wohl für dich, o König, der du dem Ikṣvāku-geschlechte entsprossen bist, einem alten Manne (dem Viṣṇu) seine Schätze (die Königs-Śrī) wegzunehmen und zu genießen?

Deine Gemahlin ist die Erde, die sich dem Genusse von Lebemännern hingibt (, die an den Hauben der Schlange [Śeṣa] haftet). Wie kommt es, daß es dein Stolz bis zum äußersten treibt?"

Auf diese Beispiele paßt Bhāmaha's Definition nicht mehr, da von einer Gleichstellung, die durch „*tulyatāṃ kiṃcid vidhitsayā*" gefordert wird, und die dadurch auf ein Lob der das Thema bildenden Sache herauskommt, nicht mehr die Rede ist. Daṇḍin's Vyājastuti besteht also schlechtweg darin, daß sich durch ausgesprochenen Tadel irgendwie das Lob ergibt, sei es durch Śleṣa oder auf eine andere Weise. Denn diese innere Beschaffenheit der Vermittlung zwischen Lob und Tadel bedingt die Gliederung unserer Figur. Daṇḍin sagt 3, 347:

इति श्लेषानुविद्धानामन्येषां चोपलक्ष्यताम् ।
व्याजस्तुतिप्रकाराणामपर्यन्तस्तु विस्तरः ॥

„Auf diese Weise möge man aber die endlose Reihe von Arten der Vyājastuti, sowohl der, die vom Śleṣa durchzogen sind (wie 3, 345. 346), wie auch anderer (wie etwa 3, 344), ausfindig machen."

Im Kāvyādarśa wird noch eine andere Figur genannt, die mit der besprochenen Vyājastuti eine auffallende Ähnlichkeit zeigt, der Leśa II. Nachdem Daṇḍin 2, 266. 267 den Alaṃkāra Lava oder Leśa definiert und illustriert hat, fährt er 2, 268[b] fort:

लेशमेके विदुर्निन्दां स्तुतिं वा लेशतः कृताम् ॥

„Einige verstehen unter Leśa einen angedeuteten Tadel oder ein (angedeutetes) Lob".

Daran schließen sich Beispiele und Erklärungen:

2, 269: युवैष गुणवान्राजा योग्यस्ते पतिरूर्जितः ।
रणोत्सवे मनः सक्तं यस्य कामोत्सवादपि ॥

270: वीर्योत्कर्षस्तुतिर्निन्देवास्मिन्भावनिवृत्तये ।
कन्यायाः कल्पते भोगान्निर्विविक्षोर्निरन्तरम् ॥

271: चपलो निर्दयश्चासौ जनः किं तेन मे सखि ।
आगःप्रमार्जनायैव चाटवो येन शिक्षिताः ॥

272: दोषाभासो गुणः को ऽपि दर्शितश्चाटुकारिता ।
मानं सखीजनोद्दिष्टं कर्तुं रागादशक्तया ॥

„Dieser junge, tugendreiche und kräftige König eignet sich zu deinem Gatten, (weil) sein Sinn mehr an Kampfesspielen als an Liebesspielen hängt[1]).

Das Lob der außerordentlichen Tapferkeit, bei dieser (Gelegenheit) ein Tadel, bewirkt bei dem Mädchen, das sich unverzüglich in die Liebesgenüsse stürzen möchte, ein Zurücktreten der Neigung.

Unbeständig und mitleidslos ist dieser Mensch — was soll ich mit dem (Grolle[2])), Freundin —, der, um seine Fehler wegzuwaschen, Schmeichelworte gelernt hat.

(Ein Mädchen,) das aus Liebe zu grollen nicht imstande ist, stellt (hier) irgend einen Vorzug, nämlich die Schmeichelei, unter dem Scheine eines Fehlers dar.“

Der Kommentar des Premacandra bemerkt, daß dieser Leśa „der andern“ mit der Vyājastuti identisch wäre und führt folgenden Vers an, der sich in Bhojarāja's Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa p. 230 findet, zweifellos aber viel älteren Ursprungs[3]) ist:

दोषस्य यो गुणीभावो दोषीभावो गुणस्य यः[4]) ।
स लेशः स्यात्ततो नान्या व्याजस्तुतिरपीष्यते ॥

„Wenn ein Fehler zum Vorzug wird, (oder) wenn ein Vorzug zum Fehler wird, so dürfte das (die Figur) Leśa sein. Es ist anerkannt, daß auch die Vyājastuti von diesem (Leśa) nicht verschieden ist.“

Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, daß die zweite Art dieses Leśa II im Grunde mit Daṇḍin's Vyājastuti identisch ist. Denn hier wie dort wird ein Vorzug unter dem Scheine eines Fehlers vorgeführt, was für den Kāvyādarśa jedenfalls als das Charakteristikum der Figur angesehen werden muß. Die erste Art

---

1) Mit diesen Worten stellt die pratīhārī bei dem Svayaṃvara die Tochter dem werbenden König vor.

2) Zu *tena* ist mit dem Kommentar *mānena* zu ergänzen, und nicht, wie Böhtlingk meint, *janena*. *Yena* hat sein Korrelativ in *asau*. Wahrscheinlich hat Daṇḍin diese Strophe einem älteren Kāvya, wo die Ergänzung von *mānena* sich leicht ergab, entnommen. Die Situation stellt der Kommentar treffend mit den Worten dar: मान एव मनस्विनीनां गौरवहेतुस्तदन्तरान्तरा प्रेयसि मानो विधेय इति वदन्तीं सखीं प्रति नायिकाया उक्तिरियम् ॥

3) Siehe S. 290.

4) Vielleicht ist für *yaḥ*: *vā* zu lesen. Siehe Rudraṭa's Definiton (S. 290).

dieses Leśa scheidet freilich aus, da der Fall, wo ein scheinbarer Vorzug als Fehler hingestellt wird, mit der Bezeichnung Vyājastuti nicht im Einklang stehen würde. Später allerdings hat man daran keinen Anstoß mehr genommen.

Vāmana behandelt die Vyājastuti Kāvyālaṃkārasūtravṛtti 4, 3, 24:

संभाव्यविशिष्टकर्माकरणान्निन्दा स्तोत्रार्था व्याजस्तुतिः ॥[1])

„Ein Tadel wegen der Nicht-Vollbringung einer möglichen Handlung eines ganz hervorragenden, (heißt, wenn dieser Tadel) den Sinn des Lobes hat, Vyājastuti."

Im Kommentar heißt es:

अत्यन्तगुणाधिको विशिष्टः । तस्य च कर्म विशिष्टकर्म । तस्य संभाव्यस्य कर्तुं शक्यस्याकरणान्निन्दा विशिष्टसाम्यसंपादनेन स्तोत्रार्था व्याजस्तुतिः ॥

„Einer, der durch sehr große Vorzüge überlegen ist, (heißt) *viśiṣṭa*. Und die Handlung eines solchen (heißt) *viśiṣṭakarman*. Ein Tadel wegen der Nicht-Vollbringung dieser (Handlung), die *saṃbhāvya*, d. h. deren Vollbringung möglich ist, (ein Tadel,) der dadurch, daß er eine Ähnlichkeit mit (jenem) ganz hervorragenden zustande bringt, den Sinn des Lobes hat, (heißt) Vyājastuti."

Man sieht leicht, namentlich wenn man den Kommenter mit heranzieht, daß Vāmana ganz unter dem Einflusse Bhāmaha's steht. Eine wesentliche Verbesserung liegt aber in dem Ausdrucke *stotrārthā* (*nindā*) gegenüber Bhāmaha's *stotravyapadeśena* (*nindā*): Während dieser sagt, daß man jemanden tadelt unter dem Scheine des Lobes einer Person, die ganz hervorragende Vorzüge besitzt, also dadurch, daß man einen anderen lobt, der nicht zum Thema gehört, liegt in Vāmana's Definition der Schwerpunkt darin, daß dieser Tadel den Sinn des Lobes hat, also auf ein Lob des das Thema bildenden Gegenstandes hinauskommt, eine Verbesserung, die der Bezeichnung Vyājastuti viel mehr Rechnung trägt.

Als Beispiel wird angeführt:

बबन्ध सेतुं गिरिचक्रवालैर्बिभेद सप्तैकशरेण तालान्[2]) ।
एवंविधं कर्म ततान रामस्त्वया कृतं तन्न मुधैव गर्वः ॥

---

1) Cappeller hat zwischen *nindā* und *stotrārthā* noch *viśiṣṭasāmyāpādānena*, was unmöglich richtig sein kann. Im Kommentar, wo diese Wendung wiederkehrt, ist mit den anderen Ausgaben *viśiṣṭasāmyasaṃpādanena* zu lesen. Im Sūtra aber ist sie ganz zu streichen.

2) Cappeller's Handschriften D und T lesen für *tālān*: *sālān*, was vielleicht vorzuziehen ist, da so auch in dem oben angeführten Beispiele Bhāmaha's steht. Dagegen ist Cappeller's *sindhuṃ* für *setuṃ* unverständlich.

„Er baute mit den Bergmassen eine Brücke, er durchbohrte die sieben Tāla-Bäume mit einem einzigen Pfeile: eine derartige Tat vollbrachte Rāma. Du hast das nicht getan! Vergebens ist (dein) Stolz."

Diese Strophe zeigt große Ähnlichkeit einerseits mit Bhāmaha's Beispiel, anderseits mit Daṇḍin's Vers 3, 344: *bibheda sapta ... tālān* entspricht genau Bhāmaha's *saptābhinat sālān*, während *mudhaiva garvaḥ* mit Daṇḍin's *mā bhūn madas tava* harmoniert. Man könnte hier Einfluß Bhāmaha's und Daṇḍin's annehmen, wenn man nicht die Erklärung vorziehen will, daß Vāmana diese Strophe einem alten Kāvya entlehnt hat — gerade Vāmana liebt es, seine Regeln mit Beispielen aus der Literatur zu belegen — und daß Bhāmaha und Daṇḍin diese alte Strophe dann nachgeahmt haben, eine Annahme, die namentlich für Daṇḍin nicht unwahrscheinlich ist[1]).

Wie zumeist bei den anderen Figuren, so hat auch bei der Vyājastuti Vāmana die von Daṇḍin geschaffene Erweiterung und die dadurch bedingten neuen Arten nicht anerkannt, konnte sie auch nicht anerkennen, da nach seiner Lehre allen Figuren die Upamā inhäriert, und diese Forderung nur in der alten, von Daṇḍin in 2, 344 aufgenommenen Vyājastuti erfüllt war.

Udbhaṭa's Definition der Figur lautet 5, 16:

शब्दशक्तिस्वभावेन यत्र निन्देव गम्यते ।
वस्तुतस्तु स्तुतिः श्रेष्ठा व्याजस्तुतिरसौ मता ॥

„Wenn sich auf Grund der Wortbedeutung gleichsam ein Tadel, in Wirklichkeit aber ein sehr großes Lob ergibt, so heißt die (Figur) Vyājastuti."

Beispiel 5, 17:

धिगनन्योपमामेतां तावकीं रूपसंपदम् ।
त्रैलोक्ये ऽप्यनुरूपो यद्वरस्तव न लभ्यते ॥

„Pfui über die Fülle deiner Schönheit, die ihresgleichen nicht hat, weil nicht einmal in der Dreiwelt ein für dich passender Gemahl gefunden wird!"

Udbhaṭa's Vyājastuti weicht von der Bhāmaha's und Vāmana's zwar ab, deckt sich aber ganz mit der von Daṇḍin erweiterten Figur. Wir haben hier den seltenen Fall, daß Udbhaṭa die Neuerungen im Kāvyādarśa anerkannt hat.

Interessant ist die Behandlung unserer Figur im Kāvyālaṃkāra. Rudraṭa definiert sie im zehnten Buche, unter den Figuren, die

---

1) In meiner früheren Arbeit habe ich an verschiedenen Stellen gezeigt, daß Daṇḍin Bhāmaha's Strophen variiert hat. Andere hat er sogar wörtlich übernommen.

auf dem Śleṣa beruhen. Dadurch kommt eine ganz neue, bisher noch nicht gestellte Forderung in die Vyājastuti. Auch hat ihr Rudraṭa einen neuen Namen, Vyājaśleṣa, gegeben. Er definiert 10, 11:

यस्मिन्निन्दा स्तुतितो निन्दाया वा स्तुतिः प्रतीयेत । 5
अन्या विवक्षितायाः व्याजश्लेषः स विज्ञेयः ॥

„Wo sich als das Gegenteil von dem, was ausgesprochen werden soll, aus dem Lobe ein Tadel, oder aus dem Tadel ein Lob ergibt, heißt die (Figur) Vyājaśleṣa."

Hier werden zum ersten Male zwei Arten aufgestellt: Nicht 10 nur durch einen scheinbaren Tadel, sondern auch durch ein scheinbares, in Wirklichkeit auf einen Tadel führendes Lob kann die Figur zustande kommen. Rudraṭa hat nun wohl erkannt, daß die alte Bezeichnung Vyājastuti nur für die erste Art sinngemäß ist. Um dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, hat er diesem 15 Alaṃkāra auf Grund des inhärierenden Śleṣa den neuen Namen Vyājaśleṣa gegeben.

Wenn die zweifache Gliederung auch eine deutliche Entwicklung zeigt, so bedeutet diese Erweiterung doch keinen allzugroßen Fortschritt. Denn die Figur in dieser zweifachen Gestalt lag, wenn 20 wir von der Forderung des Śleṣa absehen, schon im Alaṃkāraśāstra vor Daṇḍin vor. Nur nannte man sie nicht Vyājastuti, sondern Leśa. Im Kāvyālaṃkāra aber scheidet sich der Vyājaśleṣa eben dadurch, daß er durch den Śleṣa bedingt sein muß[1]), von dem alten Leśa, der auch bei Rudraṭa seine Behandlung findet. Ehe 25 wir aber zu dieser Figur übergehen, führen wir die Beispiele für die beiden Arten des Vyājaśleṣa an.

1. Aus dem Lobe ergibt sich ein Tadel 10, 12:

त्वया मदर्थे समुपेत्य दत्तमिदं यथा भोगवते शरीरम् ।
तथास्य ते दूति कृतस्य शक्या प्रतिक्रियानेन न जन्मना मे ॥ 30

„Durch diese meine Geburt ist (mein) Dank unmöglich für diese deine Tat, o Botin, daß du mir zuliebe hingingest und deinen Körper der Schlange hingabst."

Dieses Lob wird zum Tadel, wenn man übersetzt:

„Durch diese meine Geburt ist eine Entgeltung nicht möglich 35 für diese deine Tat, o Botin, daß du meinetwegen hingingest und deinen Körper dem Geliebten hingabst"[2]).

---

1) Bei Daṇḍin kann die Vyājastuti auch auf dem Śleṣa beruhen.

2) Die Situation wird von dem, sonst aber ziemlich dürftigen Kommentare mit diesen Worten verständlich gemacht: अत्र कयापि नायिकया

2. Aus dem Tadel ergibt sich ein Lob 10, 13:

नो भीतं परलोकतो न गणितः सर्वः स्वकीयो जनो
मर्यादापि च लङ्घिता न च तथा मुक्ता न गोत्रस्थितिः ।
भुक्ता साहसिकेन येन सहसा राज्ञां पुरः पश्यतां
सा मेदिन्यपरैः परं परिहृता सर्वैरगम्येति या ॥

„Keine Furcht besteht vor der jenseitigen Welt, keine Rücksicht wird genommen auf die eigenen Leute, selbst die gesetzmäßige Grenze wird überschritten, und vollständig außer acht gelassen wird die Stellung in der Familie, weil jene Medinī [1]), von der sich alle anderen (Leute) ganz fernhalten, indem sie sich sagen, daß man sich ihr nicht nahen darf, angesichts der Könige von einem Schurken ungestüm genossen wird."

Der Tadel wird zum Lob, wenn wir übersetzen:

„Keine Furcht besteht vor der Feindeswelt, auf die eigenen Leute wird nicht gezählt, die Landesgrenze wird überschritten und das Wohnen auf Bergen wird vollständig aufgegeben, weil jene Erde, die alle anderen (Könige) ganz aufgegeben haben, indem sie sich sagen, daß sie (für sie) unzugänglich sei, von (diesem) tapferen (Herrscher) angesichts der Könige machtvoll beherrscht wird."

Wie schon erwähnt, scheidet sich der Leśa hauptsächlich dadurch vom Vyājaśleṣa, daß er nicht durch den Śleṣa zustande kommt. Die Definition findet sich Kāvyālaṃkāra 7, 100:

दोषीभावो यस्मिन्गुणस्य दोषस्य वा गुणीभावः ।
अभिधीयते तथाविधकर्मनिमित्तः स लेशः स्यात् ॥

„Wo man einen Vorzug als Fehler oder einen Fehler als Vorzug hinstellt, was seine Ursache in einer so beschaffenen Tat hat, dann heißt die (Figur) Leśa."

Die erste Zeile dieser Definition zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit dem von Premacandra zu Kāvyādarśa 2, 268ᵇ zitierten, in Bhojarāja's Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa wiederkehrenden Verse. Ohne Zweifel liegt der Definition des Kāvyālaṃkāra eine ältere Vorlage zugrunde, die Rudraṭa variiert, Bhojarāja abgeschrieben hat.

Rudraṭa's beide Beispiele lauten:

दूती दयितपार्श्वे प्रेषिता । सा तु तत्र स्वार्थं कृतवती । समागत्य चाधरक्षतादिकमुद्दिश्योत्तरं दत्तवती यथाहं तत्र त्वदर्थं गता सती सर्पेण दष्टा परं वैद्यैश्चिकित्सितेति जीविता ॥

---

1) Medinī ist wohl hier als Eigenname zu fassen. Namisādhu sagt: *sā medinī śilpiviśeṣanārī.*

7, 101: अन्यैव यौवनश्रीरस्याः सा कापि दैवहतिकायाः ।
मथ्नाति यया यूनां मनांसि दूरं समाकृष्य ॥

„Ganz anders fürwahr ist ihre Jugendschönheit, sie gehört einer, die vom Schicksal verflucht ist, (weil) sie damit von ferne schon der jungen Leute Sinn berückt.“

7, 102: हृदयं सदैव येषामनभिज्ञं गुणवियोगदुःखस्य ।
धन्यास्ते गुणहीना विदग्धगोष्ठीरसापेताः ॥

„Glücklich sind jene, die frei sind von Tugend und vom Genusse, den der Verkehr mit den Weisen bietet, (weil) ihr Herz niemals das Unglück, das im Freisein von Tugend besteht, kennt.“

Im ersten Beispiele verstehen wir das Lob der außerordentlichen Schönheit, im zweiten den Tadel der Leute, die keine Tugend kennen.

Mammaṭa hat Rudraṭa's Vyājaśleṣa in der zweifachen Gestalt anerkannt, im übrigen aber hält er sich an seine Vorgänger, indem er einerseits nicht die Forderung stellt, daß die Figur durch den Śleṣa bedingt sein müsse, anderseits den Alaṃkāra wieder mit dem alten, wenn auch nicht mehr sinngemäßen Namen Vyājastuti benennt. Die Definition lautet Kāvyaprakāśa p. 815:

व्याजस्तुतिर्मुखे निन्दा स्तुतिर्वा रूढिरन्यथा ॥

„Vyājastuti ist Tadel oder Lob am Anfang, was sich aber zum Entgegengesetzten (Lob oder Tadel) entwickelt.“[1])

Beispiele:

1. Aus einem Tadel ergibt sich ein Lob:

हित्वा त्वामुपरोधवन्ध्यमनसां मन्ये न मौलिः परः
लज्जावर्जनमन्तरेण न रमामन्यत्र संदृश्यते ।
यस्त्यागं तनुतेतरां मुखशतैरेत्याश्रितायाः श्रियः
प्राप्य त्यागकृतावमाननमपि त्वय्येव यस्याः स्थितिः ॥

„Kein anderer als du, glaub' ich, ist das Haupt derer, die keine Rücksichtnahme kennen, Schamlosigkeit erblickt man nirgends anders als bei der Lakṣmī, der du die Śrī, die auf hundert Wegen zu dir ihre Zuflucht genommen, ganz weggegeben hast, (die Śrī,) die, obwohl sie infolge der Weggabe Mißachtung erfahren hatte, dennoch bei dir nur ihre Stätte hat“[2]).

2. Aus einem Lob ergibt sich ein Tadel:

---

1) Mammaṭa's Definition samt den Beispielen findet sich wörtlich wieder in Govinda's Kāvyapradīpa 10, 26 und Vidyābhūṣaṇa's Sāhityakaumudī 10, 26.

2) Die große Freigebigkeit des Königs, der seine Reichtümer (*śrī*) weggibt, wird gepriesen.

हे हेलाजितबोधिसत्त्व वचसां किं विस्तरैस्तोयधे
नास्ति त्वत्सदृशः परः परहिताधाने गृहीतव्रतः ।
तृष्यत्पान्थजनोपकारघटनावैमुख्यलब्धायशो-
भारप्रोद्वहने करोषि कृपया साहायकं यन्मरोः ॥

„He Ozean, der du mit Leichtigkeit einen Bodhisattva beschämst, wozu weitläufiger Reden? Kein anderer hat wie du sich zur Aufgabe gemacht, anderen Gutes zu tun, weil du aus Mitleid der Wüste hilfst, die Last der Schande zu tragen, die ihr die Abneigung, dürstenden Wanderern Beistand zu leisten, eingebracht hat.“ [1])

Mit Mammaṭa ist der Ausbau unserer Figur abgeschlossen. Es sei noch Ruyyaka's klare Definition gegeben. Alaṃkārasarvarva p. 112:

स्तुतिनिन्दाभ्यां निन्दास्तुत्योर्गम्यत्वे व्याजस्तुतिः ॥

„Vyājastuti liegt vor, wenn aus einem Lob Tadel oder aus einem Tadel Lob verstanden wird.“ [2])

Darauf werden Mammaṭa's Beispiele gegeben.

Zum Schlusse fassen wir die Ergebnisse kurz zusammen. Im alten Alaṃkāraśāstra bezeichnete man mit Vyājastuti jene Figur, in der man eine Person dadurch scheinbar tadelt, daß man die Vorzüge einer ganz hervorragenden Persönlichkeit, meist eines Gottes, zum Gegenstand des Lobes machte, ein Tadel, der dadurch, daß jene Vorzüge von gewöhnlichen Sterblichen nicht erwartet werden können, auf ein Lob hinauskommt. Dieser Vyājastuti liegt also als integrierender Bestandteil eine Upamā zugrunde, wie uns Bhāmaha und Vāmana deutlich sagen. Ganz anders lag die Sache beim alten Leśa. Hier war von einer inhärierenden Gleichheit (*upamā*) auch nicht im entferntesten die Rede, sondern er lag da vor, wo Tadel, bezw. Lob irgendwelcher Eigenschaften oder — seltener — Personen, in Wirklichkeit zum Lob, bezw. Tadel wurde [3]). Der neuerungssüchtige und gern polemisierende Daṇḍin hat nun den ersten Anstoß zur späteren Identifizierung beider Figuren gegeben, indem er das besprochene charakterische Merkmal der Vyājastuti fallen ließ. Dadurch konnte er natürlich nicht mehr den Leśa als selbständige Figur behandeln, er erwähnt vielmehr nur nebenher, was andere unter Leśa verstehen, während bei ihm unter diesem Namen eine ganz andere Figur behandelt wird. Daṇḍin's

---

1) Diesen Vers zitiert auch Ruyyaka, Alaṃkārasarvasva p. 113 bei derselben Gelegenheit. Ich habe die Strophe in Jacobi's Übersetzung gegeben.

2) Abhängig von Ruyyaka ist z. B. Kavirāja, Sāhityadarpaṇa 10, 60.

3) Es verdient besondere Beachtung, daß bei der Vyājastuti sich der Tadel stets nur auf eine Person bezieht.

erweiterte Lehre von der Vyājastuti hat Udbhaṭa anerkannt, Vāmana dagegen hat sich, wie sich dies auch bei den anderen Figuren immer wieder beobachten läßt, ganz eng an Bhāmaha angeschlossen. Weder Vāmana noch Udbhaṭa kennen einen Leśa. Während ihn der erstere darum nicht behandeln konnte, weil in ihm nichts von einem 5 Aupamya vorhanden ist, scheint Udbhaṭa die Identität von Daṇḍin's Vyājastuti und Leśa II richtig erkannt zu haben. Die zweifache Gestalt des Leśa gab aber Rudraṭa Anlaß, eine parallele Gliederung auch bei der Vyājastuti, die er Vyājaśleṣa nennt, einzuführen. Da dieser aber, wie der Name schon sagt, durch den Śleṣa bedingt ist, 10 hebt er sich deutlich von der alten Vyājastuti ab, und damit auch vom Leśa, der im Kāvyālaṃkāra in derselben Gestalt und Gliederung wie in der Poetik vor Daṇḍin seine Behandlung findet. Mammaṭa und die Poetik nach ihm hat Rudraṭa's zweifache Gliederung der Vyājastuti anerkannt, die Forderung des Śleṣa aber geleugnet. Der 15 Leśa hat, mit einbegriffen in die Vyājastuti, zu existieren aufgehört.

Noch einmal Sure 2, 191.

Von

A. Fischer.

Meiner in Bd. 65 dieser Zeitschrift, S. 794—796, mitgeteilten Erklärung von Sure 2, 191 hat Herr Prof. P. Schwarz im letzten Hefte der Zeitschrift, S. 136—138, eine Anzahl von Bemerkungen gewidmet, die mich zu folgender Erwiderung veranlassen.

1. Herr Prof. Schw. hat Anstoß daran genommen, daß ich den genannten Koranvers „vag formuliert“ nenne. Ist diese Charakterisierung aber wirklich verfehlt bei einem Verse, der jede konkrete Beziehung vermissen läßt und den deshalb die Koranexegeten stets sehr verschieden gedeutet haben? (Man vergleiche Ṭabarī, Tafsīr II, ١١٣ ff., Kaššāf ed. Lees I, ١٣٣, Baiḍ. z. St. usf.) Mein Herr Kritiker hat mich wohl mißverstanden. Er hat wohl angenommen, daß ich mit den Worten „vag formuliert“ speziell die Wendung وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ الى التَّهْلُكَةِ treffen wollte, mit der ich mich bis dahin ausschließlich beschäftigt hatte, während ich an der betr. Stelle (S. 796, 7) ausdrücklich schreibe: „Der ganze, sehr vag formulierte Vers besagt m. E. . . . .“.

2. Herr Prof. Schw. tadelt, daß ich meine Interpretation der soeben zitierten Wendung auf Literaturnachweise stütze, die sämtlich jünger sind als der Koran, und stellt den methodischen Grundsatz auf: „Wir müssen für das Verständnis schwieriger Stellen im Koran Zeugen zu finden suchen, die Muḥammed's Zeit nahe stehen und vom Islam möglichst nicht beeinflußt sind“ (S. 137, 2). Dieser Grundsatz ist an sich zweifellos richtig. Herr Prof. Schw. irrt aber, wenn er ihn für neu hält und insonderheit glaubt, daß er „zu Fleischer's Zeiten“ noch unbekannt gewesen sei, und in recht bedenklicher Weise würde er weiter irren, wenn er allen Ernstes annehmen wollte, daß zur Aufhellung des Korans im wesentlichen nur die älteste Poesie herangezogen werden dürfte. Von meinen Literaturnachweisen entstammen zwei der Prophetenbiographie des Ibn Isḥāq[1]), also einem der allerältesten und besten Prosawerke, die wir besitzen.

1) Ibn Hišām ٩٢, 3 v. u., ٥٧٤, 6 (letztere Stelle = Ṭabarī, Annales I, ١٣٠٩, 7 und Aġānī XIV, ١٩, 7 v. u.).

Hätte ich einen Beleg aus der alten Poesie zur Verfügung gehabt, so hätte ich natürlich diesen an erster Stelle verwertet. Ich hatte aber keinen zur Verfügung und mußte mich daher an sonstige Zeugen halten. Daß ich dabei keinen Mißgriff begangen habe, wird sich vor allem unten unter Nr. 6 zeigen.

3. Den mir fehlenden Zeugen aus der alten Poesie, der den wahren Sinn der Wendung ولا تلقوا بأيديكم الخ zu enthüllen im stande sein soll, glaubt uns nun Herr Prof. Schw. in der Ḥamāsa-Stelle (٢٨١, 23) فدى لفتى ألقى إلىّ برأسها تلادى وأقلى الخ mitgeteilt zu haben. Ich sehe aber nicht, daß ich aus dieser Stelle etwas lernen könnte, was ich nicht schon gewußt hätte. Sie lehrt uns, daß ألقى بشىء إلى فلان bedeuten kann „jmdm. etwas übergeben, überliefern". (Nicht „zum Geschenk geben", wie Herr Prof. Schw. will. Das harte برأسها[1]) steht hier offenbar aus metrischen Gründen für بقيادها, بعنانها o. ä. oder auch für بقياد رأسها o. ä.; vgl. die unt. S. 297, 5 ff. aufgeführten Ausdrücke, ferner Tibrīzī's Glosse zu unserer Stelle: أمكننى من قيادها und Wendungen wie أذلّ قيادَ رأسك بالخطام Aġānī IV, ١٣, 21. ألقى إلىّ برأسها besagt also: „der mir Gewalt, Verfügungsrecht über sie gegeben, der mich zu ihrem Herrn gemacht hat".) Diese Bedeutung war mir aber nicht unbekannt, wie S. 794, 11 meines Aufsatzes zeigt, wo zu lesen ist: „ألقى, das ‚werfen, hinwerfen', dann auch ‚d a r b i e t e n, ü b e r g e b e n, mitteilen' u. ä. bedeutet".

4. Ganz unklar ist, wie sich Herr Prof. Schw. den Sinn der Wendung ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة eigentlich denkt. S. 137, 20 schreibt er: „Wenden wir den Begriff der Übertragung des Besitzes, des Verfügungsrechtes auf die Koranstelle an, so ergibt sich dort eine außerordentlich wirksame Steigerung des Gedankens. Der Aufforderung, für Gottes Zwecke d. h. den Glaubenskampf Aufwendungen zu machen, tritt in der Form einer Warnung zur Seite der Hinweis auf die Folgen einer Weigerung. Es bleibt dann nicht bei Ver-

---

1) Das Tibrīzī törichterweise mit رأسًا in der Wendung هو يرتبط كذا رأسًا zusammenstellt.

mögenseinbußen, es geht an den Leib..... Mußte da nicht jeder Anhänger Muḥammed's .... das kleinere Übel wählen und lieber Besitz opfern, als daß er am Leibe büßte?" Aus diesen Sätzen muß man natürlich schließen, daß er in der Stelle eine Androhung
5 des leiblichen Verlustes der Hände sieht, besonders wenn man noch am Schlusse seines Aufsatzes liest: „Aber das dem Ausdrucke ألقى بيديه الى فلان in dem Sinne der Ergebung in Gefangenschaft synonyme أعطى يده bedeutet daneben auch: ‚die Hand darbieten zum Abhauen‘ ..... Wie naheliegend die Vorstellung vom Hand-
10 abhauen noch der Generation nach Muḥammed war, sieht man aus Stellen wie ʿUmar 91, 28 und 94, 4 oder Ferazdaḳ 74, 12". Wie reimt sich aber damit zusammen, daß er S. 137, 36 ganz unvermittelt erklärt: „Ob Muḥammed mit seinen Hörern in der ‚Auslieferung der Hände‘ nur die Ergebung in die Gefangenschaft ver-
15 standen hat, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen"? Und was für eine „Gefangenschaft" meint er hier?

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß weder Muḥammed noch seine Hörer bei unserer Stelle an ein Handabhauen gedacht haben. (Auch sonst ist diese Auffassung offenbar keinem Muslim
20 in den Sinn gekommen, denn sie findet sich, soviel ich sehe, in keinem Korankommentar.) Die Wendung ألقى بيده الى فلان ist hier vielmehr, wie wohl überall, wo sie erscheint, **figürlich** zu verstehen (das „Überliefern der Hand" symbolisiert den Verzicht auf das Selbstbestimmungsrecht und die Freiheit) und hat die Be-
25 deutung, die ich ihr gegeben habe, und keine andere. Man vergleiche noch die nachstehenden Metaphern, deren enge Verwandtschaft mit unserer Wendung sofort in die Augen springen wird: أَعْطَى بِيَدِهِ[1] (بِيَدَيْهِ) (c. a. p.) „er überlieferte, übergab, ergab, unterwarf sich (jmdm.)" Lexika s. عطو (LA. z. B. auch XV, ٦٥, 11),

1) Herr Prof. Schw. hat dafür أعطى يده (siehe oben Z. 8); ich weiß nicht, ob der Ausdruck wirklich in dieser Form (يد ohne ب, aber mit Suffix) vorkommt. Ibn Hišām ٦١٣, 5 und ٦١٦, 1 steht أَعْطَوْا يَدًا „sie gaben nach, gaben den Widerstand auf, hielten nicht länger Stand", und Dozy, Suppl. s. عطو hat nach Pedro de Alcala أعطى اليدَ *se rendre.* — Mit Ellipse von بيده (بيديه, bezw., bei Tieren, برأسه) o. ä. findet sich auch bloßes أعطى (c. a. p.) in der Bedeutung „sich (jmdm.) fügen, unterwerfen, ergeben"; s. Lexika, Fleischer bei Dozy, Scriptorum arab. loci de Abbadidis III, S. 163, Naqāiḍ ٦٥., 16, Ṭabarī I, ٣٠٣٣, 15.

Ibn Hišām ٩٣٩, ult., Ṭab. I, ١٠٣٠, 13. 16. ١٩٠٠, 5[1]). ٢٣٢٧, 8, Naqāïḍ ١٠٨٨, 12[2]), Ḥamāsa ٢٣٥, 14. ٣٧١, 23, Kaššāf I, ١٣٣, 4. — أعطت برجليها[3] (برجليها) (c. a. viri) „sie unterwarf, fügte sich, war willfährig (einem Manne)" Naqāïḍ ٦٥٠, 18. ٨٣٩, 4 (hier für أعطت auch die La. ألقت). — ألقوا له بالخزائم „sie unterwarfen sich ihm" Naqāïḍ ٣٢٨, 7; أعطوه بالخزائم (idem) Naqāïḍ ٧٥٧, 5, LsA. XV, ٩٥, 9[4]). — ألقى اليه بالمقادة (المقادة)[5]) „er ließ sich von ihm leiten, unterwarf, fügte sich ihm" Maqqarī I, ١١٥, 9, Jāqūt I, ٣٢٣, 21; أعطاه مقادته (مقادةً, بالمقادة) (idem) Lexx. s. قود, Ḥuṭai'a ed. Goldziher XXXIV, 8, Naqāïḍ ٣٥٥, 13, Maqqarī II, ٨٠٥, pu.; vgl. أعطى القياد „er war fügsam" Lane s. مقود. — ألقوا الأزمة اليه „sie unterwarfen sich ihm" LsA. XV, ٩٥, 10; أعطوه الأزمة (idem) unten S. 298, 8 (vgl. Lane s. زمام: ألقى فى يده زمام أمره *he put in his hand*, or *power*, *the means of conducting his affair*, or *the conduct of his affair*)[6]). Es wäre in keiner Weise zu rechtfertigen, wollte man wirklich von all diesen — und den

---

1) Diese Stelle — وأعطوه بأيديهم على الإسلام — im Gloss. Ṭab. s. عطو, mit der Übersetzung: *se submiserunt ei ad Islāmum*. على bedeutet aber hier „unter der Bedingung, auf der Grundlage von".

2) Mehrere der von mir in diesem Aufsatze verwerteten Belege aus den Naqāïḍ habe ich dem ungemein reichhaltigen Glossare entnommen, mit dem Bevan seine schöne Ausgabe dieser Sammlung beschließen wird und von dem sich z. Z. der größte Teil der Reindruckbogen in meinen Händen befindet.

3) Dieser Ausdruck wird verständlich, wenn man Stellen wie Ḥātim ٣, 18. 22 vergleicht.

4) An letzterer Stelle: وفى حديث أبى الدرداء اقرأ عليهم السلام ومرهم أن يعطوا القرآن بخزائمهم قال ابن الأثير . . . . يريد به الانقياد لحكم القرآن الخ; vgl. Lane s. خزامة.

5) مقادة „Leitriemen, -seil"; vgl. Gloss. Ṭab. s. قود.

6) Andere synonyme Wendungen (wie أمكنت من عنانها „sie war willfährig, gab sich hin" Jāqūt I, ٥٨٧, 6) lasse ich hier lieber fort, weil sie nicht mit ألقى oder أعطى gebildet sind.

von mir bereits in meinem Aufsatz S. 795, 13 ff. namhaft gemachten — Metaphern einzig und allein unsere Koranstelle trennen.

Übrigens hat, wie ich erst jetzt sehe, Ṭabarī in seinem Korankommentar die Stelle genau ebenso gedeutet wie ich. II, ١١٥, 21: فقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وذلك مَثَلٌ والعرب تقول للمستسلم للأمْرِ اعطى فلانٌ بيديه وكذلك يقال للمُمْكِن من نفسه ممّا أُريد به اعطى بيديه فمعنى قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا تستسلموا للهَلَكة فتُعْطُوها أَزِمّتَه[1] فتَهْلكوا والتاركُ النَّفَقةَ فى سبيل الله عند وجوب ذلك عليه مستسلم للهلكة بتَرْكه أَدَاءَه[2] فَرْضَ الله عليه فى ماله الخ.

Ist nicht die Androhung des ewigen Verderbens in Wahrheit eine viel wirksamere „Steigerung des Gedankens“ (um mit Herrn Prof. Schw. zu reden) als die Androhung des Verlustes der Hände?

6. Herr Prof. Schw. erklärt (S. 136, 11): „Bei allen Belegstellen meines Herrn Vorgängers ist eine Beinflussung durch die Ausdrucksweise des Korans z. T. sicher, z. T. außerordentlich wahrscheinlich: sie sind deshalb wenig mehr als wiederholte Koranzitate . . . .“. Einen Beweis für diese Behauptung hat er nicht erbracht, auch nicht versucht[3]). Ein derartiger Versuch hätte auch mißglücken müssen, denn offenbar handelt es sich bei der Wendung القى بيده الى فلان um altarabisches Sprachgut und nicht, wie Herr Prof. Schw. anzunehmen scheint, um einen Ausdruck, den erst Muḥammad geprägt hat (und der in der Folgezeit stets mißverstanden und falsch angewendet worden ist!). Es ist mir unbegreiflich, wie Herr Prof. Schw. in den Belegen, auf die Dozy an der von mir zitierten Stelle (s. لقى IV) hinweist[4]), nur „wiederholte Koranzitate“ sehen kann. (Vielleicht hat er sie gar nicht nachgeschlagen?) Unsere Wendung ist ja in der Form, in der sie in diesen Belegen vorliegt, entwickelungsgeschichtlich älter als in der Ausprägung, die sie an

---

1) ? Man erwartet أَزِمّتَكم. Das Suff. ه würde neutrisch zu deuten sein.

2) Ausg. أَدَاءَ.

3) Natürlich stelle ich nicht in Abrede, daß die zwei von mir S. 795, 6 f. angeführten Ausdrücke durch unsern Koranvers beeinflußt sind. Aber diese gehören gar nicht zu meinen Belegen für die Wendung القى بيده الى فلان.

4) Abbad. I, 284, n. 141: القوا الى ; رأى ان يلقى بيده الى المعتمد المشركين بايديهم usf.

unserer Koranstelle erfahren hat. Hier erscheint sie, indem sie von einer Auslieferung der Hände an das „Verderben", also an einen abstrakten Begriff spricht, als völlig abgeblaßter Tropus. Dagegen steht sie in den genannten Belegen, wo von einer Auslieferung der Hände an Personen die Rede ist, ihrem ursprünglichen, natürlichen Sinne noch einigermaßen nahe. Sie muß also in dieser Form schon vor Entstehung von Sure 2, 191 in der Sprache existiert haben, wenn sie sich auch zufällig in der uns erhaltenen ältesten Literatur nicht nachweisen lassen sollte. Vielleicht läßt sich ihr hohes Alter auch auf folgendem Wege beweisen. In den oben (S. 296 f.) verzeichneten Wendungen mit أعطى ist das بِ von بيده, برجْلها usf. sehr auffällig, denn bekanntlich regiert أعطى sonst sein sächliches (wie ja in der guten Sprache auch sein persönliches) Objekt im Akkusativ. Ich möchte annehmen, daß dieser Konstruktion eine Kontamination der betr. Ausdrücke mit den synonymen Wendungen ألقى بيده usf. (wo بِ völlig einwandfrei ist) zugrunde liegt. Trifft diese Annahme zu, so muß unsere Wendung älter sein als أعطى بيده, das seinerseits offenbar auch gut altarabisch ist[1]).

7. Von Fesselung der Hände Gefangener (auf verschiedene Weise) ist in der alten Literatur auch z. B. Nābiġa II, 14, Naqāiḍ ٥٦٥, 13, Ḥātim ٢, 1, Aġānī XVIII, ٢١١, 8 v. u., ٢١٢, 3 und Ibn Hišām ٢٥٦, 9. 13 die Rede. — Der S. 138, 1 genannte Ort heißt nicht Rāġiš, sondern Raġīš.

1) Als „echtarabisch" stellt es auch Ṭabarī in der oben S. 298, 5 angeführten Stelle hin (vgl. والعرب تقول . . . أعطى فلان بيديه).

Anzeigen.

Armenien Einst und Jetzt. Reisen und Forschungen von C. F. Lehmann-Haupt. Herausgeg. mit Unterstützung des Kgl. Preuß. Kultusministeriums, der Averhoff-Stiftung und der Bürgermeister Kellinghusen-Stiftung zu Hamburg, der Rud. Virchow-Stiftung zu Berlin, sowie befreundeter Gönner. I. Bd. Vom Kaukasus zum Tigris und nach Tigranokerta. Berlin, B. Behr 1910. XII, 544 S. in Lex. 8°, 117 Abbild., 1 Tafel und 1 Kartenskizze. Geh. 12, geb. 14 Mk.

Eine von C. F. Lehmann-Haupt und W. Belck 1898—99 durchgeführte, ergebnisreiche Forschungsreise von fast 1½ jähriger Dauer in Armenien, dem anstoßenden Persien und in Nordmesopotamien verfolgte in erster Linie archäologisch-historische Zwecke. Die Aufhellung des präarmenischen oder chaldischen Kulturkreises, die Untersuchung über die räumliche Ausdehnung desselben und der ihm angehörigen inschriftlichen und sonstigen Denkmäler war die gestellte Hauptaufgabe, die im allgemeinen als wohl gelöst betrachtet werden kann. Über diese deutsche armenische Expedition und ihre wissenschaftlichen Resultate, namentlich so weit diese in Lehmann's Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens (Berlin 1907) dargeboten werden, habe ich schon in meiner Besprechung dieser letzteren Publikation in ZDMG. 62, 755—774 eingehender berichtet.

Den eigentlichen Verlauf der Reise mit ihren mannigfachen Wechselfällen und Erlebnissen, Eindrücken und Beobachtungen konnte man bisher nur an der Hand verschiedener, überdies in eine Reihe von Zeitschriften zerstreuter Vorberichte verfolgen. Um so dankenswerter ist es zu begrüßen, daß jetzt das eine der beiden Expeditionsmitglieder, C. F. Lehmann-Haupt, von der Gesamtreise eine ausführliche Darstellung vorlegt, welcher die Befolgung der horazischen Regel des „nonum in prematur annum" insofern trefflich zustatten gekommen ist, als sie nun auch die Früchte verschiedener in der Zwischenzeit durch die Beobachtungen der Expedition angeregter Spezialuntersuchungen verwerten und dadurch eine wesentliche Erweiterung und Vertiefung erfahren konnte.

Der bis jetzt erschienene erste Band dieses Reisewerkes behandelt im ersten Buche (Kap. 1—10) nach einem kurzen Abrisse der armenischen Geschichte und einer knappen Orientierung über

Zustandekommen, Organisation, Durchführung, Zweck und Erfolge des ganzen Unternehmens den Aufenthalt in Russisch- und Persisch-Armenien, im zweiten Buche (Kap. 11—16) die Wanderung durch Nordmesopotamien, das südwestliche und westliche Armenien.

Die Reise führte von Warschau nach Odessa, dann zu Schiff über das Schwarze Meer (Besuch von Sewastopol und Kertsch) nach der kaukasischen Küste, hierauf auf der berühmten grusinischen Heerstraße nach Tiflis. Das Verweilen in dieser georgischen Kapitale und die Untersuchung einiger merkwürdiger, benachbarter Plätze (Wardzie, Uplistziche, Mzchet) wird ausführlich geschildert. Von Tiflis aus wurde der Weg in südöstl. und dann südl. Richtung nach dem eigentlichen Armenien angetreten und hierbei namentlich das bedeutende Kupferbergwerk Kedabeg, der Göktschai-See, Eriwan und Dschulfa berührt. Der Weitermarsch erfolgte über Marand nach Täbrīz, der Hauptstadt Aḏerbaidschān's. Von hier ging es südwestwärts nach dem Urmiasee und längs dessen Ostufer hinab nach Mīānduāb (Besuch von Taschtepe mit den Resten seiner präarmenischen Felsinschrift). In Persisch-Kurdistan wurde die Route in einem weiten Bogen um das südliche Ufer des Urmiasees an den merkwürdigen Felsengräbern von Fachriḳāh vorüber bis nach Uschnu fortgesetzt, und von letzterer Stadt aus ein gefahrvoller Abstecher nach den historisch und philologisch wichtigen chaldischen Steleninschriften des Kel-i-schīn-Passes unternommen. Von Uschnu aus schlug die Expedition eine nördliche Direktion ein und folgte bis Dilmān in einiger Entfernung dem ganzen Westufer des Urmiasees, der auf diese Weise, mit Ausnahme seiner nördlichen Schmalseite, völlig umzogen wurde. Die Hauptstation auf dieser Teilstrecke bildete Urmia, das mit seiner interessanten nestorianischen Bevölkerung eine eingehende Würdigung erfährt. In Dilmān (Salmās) wandten sich die beiden Forscher nach Westen und stiegen aus der geräumigen Ebene an der Nordwestecke des Urmiasees nach der wilden Bergwelt im Quellgebiete des oberen Zāb hinauf, über deren Kamm die türkisch-persische Grenze hinläuft. Die Schilderung der Reise von da nach Wan, dem Herzen des altarmenischen Reiches wird erst der zweite Band des Werkes bringen, dem auch die Beschreibung des Wanseebeckens und seiner Uferlandschaften, vorbehalten bleibt.

Das 2. Buch des ersten Bandes beschreibt zunächst den Ende Febr. 1899 bewerkstelligten, schwierigen Marsch von Bitlīs (Bidlīs) nach Si'ird (Söört), der ersten arabischen Stadt im eigentlichen Mesopotamien für den von Norden Kommenden. Als bequemster Übergang wurde der damals infolge ungeheurer Schneemassen kaum zu bewältigende sog. Bitlīs-Paß gewählt, den schon früher mehrfach Reisende des 19. Jahrhunderts durchzogen hatten (1836 Shiel, 1888 Hyvernat und Müller-Simonis, 1892 v. Nolde)[1]. Von Si'ird aus

1) Vgl. über diesen Paß auch meinen Artikel Bidlīs in der Enzyklopädie des Islām I, 745 f.

war bald das nahe Til(l), die Vereinigungsstelle des östlichen Tigris (Bohtān-ṣu) mit dem westlichen oder Haupttigris (al-Schaṭṭ), erreicht, gewiß ein uralter Verkehrsplatz. L. und Belck verlegen in diese Gegend auch den Übergang der 10000 Griechen über den Kentrites (Bohtān-ṣu). An der Hand des Xenophontischen Berichtes stellten sie eine sorgfältige Untersuchung des dortigen Terrains (bezüglich der vorhandenen Furten, der Beschaffenheit des Ufergeländes) an und entschieden sich auf Grund des Lokalbefundes für eine 1³/₄ km oberhalb des Dorfes Ganimuri befindliche Flußpassage. Von Till strebte die Expedition Assyrien zu und benützte dabei die vielbegangene, im wesentlichen dem Tigris parallellaufende Karawanenstraße über Dschezîret ibn ʿOmar nach Mōṣul. Im vorliegenden ersten Bande wird nur die Strecke bis Dschezîre und der Besuch des zirka 4 Stunden südwestlich davon gelegenen Kurdendorfes Bābil, dessen Quelle sich als Fundort einer ganzen Anzahl von Fragmenten assyrischer Königsstelen entpuppte [1], beschrieben. L. schließt hier gleich als Fortsetzung seine etwa 2 Monate später von Bābil aus (das er auf dem Rückwege von Assyrien über Fēschchābūr noch einmal besuchte) allein angetretene Route an, die ihn zunächst in den östlichen Teil des Gebirges Ṭur ʿAbdîn (Etappen: Midjād, Kefr Dschōz) und nach der großartigen Höhlenstadt Hassan-Kēf (Ḥiṣn-Kaifā) am Tigris brachte.

Nach dessen Überschreitung nahm L. eine nordwestliche Richtung an und gelangte über al-Madîn nach Farḳîn (Majjāfāriḳîn, Martyropolis), in dem er, jedenfalls mit Recht, die vielgesuchte Stätte von Tigranokerta wieder gefunden hat. Die Frage nach der Lage dieser gefeierten, von Tigranes dem Großen ins Leben gerufenen, armenischen Königstadt, eines der schwierigsten Probleme der historischen Geographie des Altertums, wird von L. in 2 Kapiteln (Kap. 13 und 16) in umfassender Weise unter kritischer Würdigung der bedeutenderen bisherigen Lokalisierungsversuche (Kiepert, Mommsen, Sachau), sorgfältiger Prüfung aller einschlägigen Nachrichten der Klassiker im Zusammenhalte mit den Resultaten seiner eigenen aufmerksamen Beobachtung der Situation und Umgegend von Majjāfāriḳîn behandelt und in dem schon oben erwähnten Sinne beantwortet [2].

---

1) Siehe dazu ZDMG. 62, 757. Die in den Inschriften Assurnasirpal's II. (III.) so bedeutungsvoll hervortretende Subnatquelle, die man so lange irriger Weise in der Gegend des Tigristunnels gesucht hat (vgl. meine Bemerk. a. a. O. 62, S. 759), identifiziert jetzt L. (S. 366, 442), wie ich glaube, mit vollem Rechte, mit der antik gefaßten Quelle von Bābil. Diese Örtlichkeit (arab. Bābil = Babylon) verdankt wohl ihren Namen einer von Babylonien ausgegangenen Kolonie.

2) Die Geschichte Tigranokerta's = Majjāfāriḳîn's verfolgt L. (S. 395—429) von der Stadtgründung bis zur Gegenwart in einer auf literarischen und inschriftlichen Zeugnissen aufgebauten, ausführlichen Skizze. Die von den Alten überlieferte Schilderung der Belagerung und Eroberung der Residenz durch Lucullus, sowie dessen entscheidender Sieg über das von Tigranes herbeigeführte Ersatzheer erscheinen dabei, dank L.'s eindringlichem Studium der in Betracht kommenden Terrainverhältnisse, in eine neue wirkungsvolle Beleuchtung gerückt

Von Majjāfāriḳīn brach L. dann nach dem Tigristunnel auf, um diese durch ihre assyrischen Königsinschriften merkwürdige Lokalität (s. dazu schon diese Zeitschr. Bd. 62, S. 759—760) einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen.

Das Itinerar L.'s schildert zuletzt noch die im Zickzack erfolgte Wanderung zum sogen. östlichen (Murād-ṣu) und eigentlichen Euphrat, welche vom Tigristunnel über Palu, Mazgert (Besuch der nahen Felsenfeste), Charpūt, Izoli mit der westlichsten aller bisher bekannten präarmenischen Keilinschriften, Malāṭija, Wank (Felsenfeste), Egin nach Ani-Kjemach führte. Die Weiterreise von da nach Erzindschān, Baiburt, Erzerum etc. wird im zweiten Bande zur Darstellung kommen.

Im Vordergrunde des Interesses steht in L.'s Reisewerke, dem Plane der ganzen Expedition entsprechend, naturgemäß die archäologisch-epigraphische Ausbeute. Der Löwenanteil davon fällt wieder auf die Denkmäler orientalischer Provenienz: die chaldischen, assyrisch-babylonischen, sasanidischen und islamischen Monumente und Inschriften. Aber auch die klassische Altertumswissenschaft ist keineswegs leer ausgegangen; verschiedene bedeutsame, oft ventilierte Streitfragen, so vor allem, die geographische Festlegung wichtiger Abschnitte der armenischen Marschroute der 10000 unter Xenophon und die Lokalisierung von Tigranokerta sind, wie schon oben hervorgehoben, allem Anscheine nach einer entgiltigen Lösung zugeführt werden. Im Anschlusse an das Tigranokerta-Problem wurden auch (in Kap. 16) einige andere strittige Punkte der politischen und historischen Geographie Vorderasiens, nämlich die Nomenklatur des Taurus und Antitaurus, die Lage und Grenzen der Landschaften Sophene und Sophanene, der Begriff des Mons Masius (nicht auf den Ṭūr 'Abdīn beschränkt) geklärt, außerdem in dem *Καρκαθιοκέρτα* Strabo's, der Residenz der Fürsten von Sophene, die antike Benennung des heutigen Charpūt erkannt.

An griechischen Inschriften sind 2 hervorragende Neufunde[1]) zu verzeichnen: 1. eine am Nordtore der Obermauer von Majjāfāriḳīn befindliche Inschrift (s. L. S. 410ff.), deren fragmentarische Erhaltung (speziell das Fehlen des Königsnamens am Anfange) nur aufs Tiefste bedauert werden muß. Sicher stammt sie von einem armenischen Herrscher und zwar höchst wahrscheinlich aus der 2. Hälfte des 4. Jahrh. n. Chr. Nach L.'s ansprechender Darlegung dürfte sie einen Erlaß des Königs Pap, Sohnes des Arsakes III. und Zeitgenossen des Kaisers Valens, mithin eine historische Urkunde

---

(vgl. S. 400—405). Zur Ergänzung der L.'schen Darstellung vgl. man jetzt noch die erschöpfende Monographie über den denkwürdigen Feldzug Lucull's von K. Eckhardt in Klio IX, 400ff.; X, 72ff.; 192ff. Eckhardt, ein Schüler L.'s hält in den Grundzügen an des letzteren Auffassung fest.

1) Von der schon früher bekannten Inschrift Corbulo's (im J. 64 unter Nero gesetzt) in Käzrik, südöstl. von Charpūt ließ L. neue Abklatsche nehmen; vgl. S. 477 und die Abbild. S. 478.

ersten Ranges repräsentieren. 2. eine ganz nahe bei der Felsenburg Wank (südl. von Egin, östl. von 'Arabkīr) auf kleinarmenischem Gebiete entdeckte Inschrift (s. L. S. 489 ff.), die von einer Fürstin, Namens Athenais, aus dem Hause der Polemoniden herrührt, offenbar einer Enkelin des Triumvirs Marcus Antonius. Sie wird dem 2. Jahrh. n. Chr. (ca. 130?) angehören.

Im übrigen folgt L. in seinem Werke keineswegs bloß den Spuren der Vergangenheit, auch die Gegenwart kommt in ihm zu ihrem Rechte. Mit offenen Augen hat der Forscher auf seinen Kreuz- und Querzügen die politischen und kulturellen Zustände der von ihm besuchten Länder und Völker beobachtet und flicht an passender Stelle als willkommene Abwechslung diesbezügliche Mitteilungen in den Fluß der eigentlichen Reisedarstellung. Wir erhalten dadurch mancherlei Einblick in die Fäden der russischen Politik in Asien, in die traurige wirtschaftliche Lage des armenischen Landvolkes, in das heillose Unwesen des kurdischen Raubgesindels, welches das Betreten nicht weniger Straßen jener Gegenden so gefährlich macht, sowie auch einen guten Begriff von den verworrenen Verhältnissen Persiens. Gerade in der Gegenwart, wo die persische Frage dem Schifflein der auswärtigen Politik der europäischen Großmächte kräftig die Segel schwillt, verdient L.'s Schilderung seines Aufenthaltes in Aḏerbaidschān, da dieser nur ein Jahrzehnt vor den heutigen Wirren, allerdings auch schon in bewegten Zeitläufen, erfolgte, erhöhte Aufmerksamkeit [1]).

Zu Notizen von spezifisch kulturgeschichtlichem Charakter gesellen sich in bunter Reihe wertvolle ethnologische Details. Ich hebe hier nur die interessanten Nachrichten über Altertümliches in Sitte und Brauch der Georgier (S. 105 ff.) hervor, die L. zum größeren Teile aus dem Munde von ersten Kennern des Landes (v. Seidlitz, Fürst Tschawtschawadse, Leist) sammeln konnte. Für besonders wichig möchte ich auch den Exkurs über Ursprung und Verbreitung der Brettchenweberei (S. 71—83) halten, einer

1) Das viele soziale Elend, welches in Persien aufgehäuft ist und genügend Stoff zu beständigen Gährungen in sich birgt, äußert sich zur rechten Zeit in den charakteristischen „Brotkrawallen" (Schuluch's). L. war Zeuge eines solchen in Täbrīz (S. 197, 275). Diese Aufstände wiederholen sich dort in ziemlich regelmäßigen Zwischenräumen. Bei besseren Verkehrsmitteln wäre es gewiß fast immer möglich, solche Ausschreitungen hintanzuhalten oder wenigstens die Notlage sehr zu mildern; denn zur gleichen Zeit, in der manche Provinzen des Reiches unter Mißernte und dadurch bewirkten drückendem Mangel zu leiden haben, herrscht in anderen oft Überfluß. Aber die Hauptschuld an diesen unerquicklichen Erscheinungen trägt die Spekulation gewissenloser Kaufleute. Auch in Zeiten der „Hungersnot" liegt oft viel Getreide in den Speichern; aber man will es lieber verderben lassen als billiger verkaufen, und saugt durch künstliche Preissteigerung das Volk derart aus, daß es in seiner Verzweifelung zu den Waffen greift. Über diese „Brotaufstände" vgl. z. B. auch die Bemerk. von Stolze-Andreas in „Die Handelsverhältnisse Persiens" (= Petermann's Geogr. Mitteil., 1885, Erg.-H. Nr. 77), S. 8; Stahl in Petermann's Geogr. Mitteil., 1907, S. 125 und H. Grothe, Wanderungen in Persien (1910), S. 102, 268.

merkwürdigen Technik, die, allem Anscheine nach auf babylonischem Boden erwachsen, schon für die prähistorische Zeit bezeugt ist und noch heute im Oriente da und dort geübt wird[1]).

Alles in Allem bietet L.'s anziehend geschriebenes Reisewerk durch die Fülle und Mannigfaltigkeit des dargebotenen Inhalts eine reiche Fundgrube der Belehrung nicht blos für Fachgelehrte verschiedener Richtungen, sondern auch für gebildete Laien. Die vom Haupttexte gesonderten Anmerkungen (S. 526—543) liefern zumeist erschöpfende Literaturnachweise.

Meiner Skizzierung und Beurteilung der L.'schen Gesamtleistung füge ich im Folgenden noch einige wenige Bemerkungen teils berichtigender, teils ergänzender Natur hinzu, die ich mir bei der Durcharbeitung des Buches zu verschiedenen Einzelheiten notierte.

Den Titel „Fürst der Fürsten" empfing der Begründer der Bagratidenherrschaft, Aschot, nicht im J. 855, wie L. (S. 23) schreibt, sondern erst im J. 861 = 247 d. Fl. und zwar durch den Chalifen al-Mutawakkil; mit der Königswürde schmückte ihn dann al-Muʿtamid im J. 886 (nicht 885!). Vgl. dazu H. Thopdschian in den Mitteil. des Sem. f. orient. Sprach. in Berlin 1905, Abt. II, S. 98 ff. (Polit. u. Kirchengesch. Armeniens unter Ashot I. und Smbat I.) und meinen Artikel Armenien in der Enzykl. des Islām I, 4561.

Nach L.'s Schilderung (S. 97) liegt die Domkirche von Mzchet, das Hauptheiligtum der Georgier, inmitten eines durch eine Schießschartenmauer geschützten Bezirkes, so daß man von einer wirklichen Kirchenfestung sprechen kann, dazu bestimmt, in Zeiten der Gefahr die ganze Stadtbevölkerung aufzunehmen. Man wird sich bei dieser Mitteilung an die Tatsache erinnern, daß im Mittelalter die befestigten Friedhöfe in Süd- und Mitteldeutschland fast die Regel bildeten. Man vgl. dazu Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie[5] (Leipzig 1883) I, 18—19 und z. B. für Bayern die Statistik der heute dort noch häufig anzutreffenden derartigen Anlagen in der Zeitschr. Deutsche Gaue (Herausgeber: Chr. Frank, Kaufbeuren) IV, 49 ff.; V, 207; VII, 235 ff.; VIII, 57 ff.; IX, 49 ff. In den österreichischen Ländern wurden befestigte Kirchen und Friedhöfe am Ausgange des Mittelalters hauptsächlich durch die Türkenkriege von neuem zur Notwendigkeit. Man baute geradezu, wie in Steiermark, Ungarn und Siebenbürgen förmliche Kirchenkastelle, von denen noch jetzt viele wohl erhalten sind[2]).

Für die babylon.-assyrische Gepflogenheit, in Ermangelung eines Siegels den Abdruck des Fingernagels zur Beurkundung

1) Von Brettchenweberei dürfte nach G. Jakob's passender Erklärung auch in einem Verse der Lāmījat al-ʿArab des vorislamischen Dichters Šanfarā die Rede sein; vgl. Der Islam II (1911), S. 104.

2) Ich kenne z. B. solche in Hainfeld, Niederösterr. und in Feldbach und Weiz in Steiermark (dort Tabor oder Tabor-Kirchen genannt). Vgl. auch A. Schaubach, Die deutschen Alpen (Jena 1867), III, 290, 443, 460. Ein anderes berühmtes befestigtes Kloster in Armenien ist Amjenaprgitsch bei Trapezunt; vgl. Ritter, Erdkunde XVIII, 902.

zu verwenden, bringt L. (S. 112) eine interessante Parallele aus den Rechtsgebräuchen der Georgier (Mitteil. des Fürsten Tschawtschawadse) bei. Bei diesen kann nämlich eine Zeugenschaft äußerlich durch Verstümmelung (Abschneiden eines Fingernagels und eines Stückes 5 des vorderen Gliedes) dokumentiert und durch jedesmalige Vornahme derselben an dem ältesten Sohne selbst von Geschlecht zu Geschlecht vererbt werden[1]).

L. wiederholt (S. 211) die Meißner'sche Annahme (s. Beitr. z. Assyriol. IV, 418 ff.), daß auch bei den Assyrern, wie bei den 10 heutigen Morgenländern, Falkenjagden üblich gewesen seien. Tatsächlich läßt sich aber dies durch literarische Texte bisher nicht begründen. Die für obige Behauptung herangezogene und besprochene Inschrift entscheidet die Frage nicht, was jetzt auch Meißner (in „Der alte Orient" XIII, 2, S. 13, 1911) selbst zugibt; denn es 15 handelt sich in ihr um Falken-omina; vgl. dazu Hunger in den Mitteil. der Vorderasiat. Ges. XIV (1909), S. 152 ff. Die von Meißner (a. a. O., 13) noch offen gelassene Möglichkeit, daß in dem betreffenden Texte von abgerichteten Jagdfalken die Rede sein könnte, wird wohl durch eine von Bezold (in ZA. XXVI, 116[2]) herangezogene 20 Parallelstelle ausgeschlossen.

---

1) Bei dieser Gelegenheit sei auch auf eine im Herbste dieses Jahres (1911) durch die Tagespresse (z. B. Münchner Neueste Nachrichten, Nr. 324) gegangene Notiz hingewiesen, derzufolge in einem der westlichen Staaten der nordamerikanischen Union die Einrichtung getroffen wurde, daß Analphabeten ihre Unterschrift in Zukunft nicht mehr in Gestalt eines Kreuzes abgeben, sondern ihren Daumenabdruck unter das Dokument setzen sollten. Wie es ferner in einer Zuschrift der Münchn. N. N., Nr. 328 heißt, ist die amerikanische Methode des Fingerabdruckes statt der Unterschrift schon längst bei der bulgarischen Handelsbank üblich. Die schreibunkundigen Bauern unterzeichnen mit einem derartigen Daumenabdruck die Schuldreverse, Wechsel usw., wenn sie von der Bank Darlehen erhalten. Weiteres wird dazu in österreichischen Blättern (z. B. Gmundner Zeitung 1911, Nr. 42) berichtet: „Der Vorgang, eine Bestätigung oder eine Zeugenschaft mittels Fingerabdruckes zu geben, ist mindestens 1300 Jahre alt und wird bei uns in Österreich bis auf den heutigen Tag von den Türken Bosniens und der Herzegowina praktiziert. Ein Umstand kommt hierbei allerdings in Frage und zwar: Haben die Türken die Anwendung des Fingerabdruckes als Bestätigung oder zur Zeugenschaft aus wissenschaftlichen oder religiösen Gründen eingeführt? Christen verwenden nämlich in solchen Fällen das Zeichen des Kreuzes in dreifacher Abgabe; andere Religionsbekenner wieder drei Nullen, während die Türken meistens drei Fingerabdrücke geben. Es kann nämlich vorkommen, daß ein Abdruck schlecht ausfällt. Zur Befeuchtung der Hände wird meistens haltbare Farbe oder auch Tinte verwendet". Nach einer Zusammenstellung des „Messagero" (Herbst 1911) ist diese Art des Ausweises und der Beurkundung auch noch in anderen Ländern anzutreffen: Schon seit einigen Jahren können auf den Philippinen Leute, die des Schreibens unkundig sind, ihre Fingerspuren im Verkehr mit den Banken an Stelle der Unterschrift verwenden. In der Republik Argentinien werden von Staatswegen seit dem Jahre 1906 für Kutscher, Dienstmänner, Dienstboten und verschiedene andere Angestellte Fingerabdrücke zum Ausweise nicht nur anerkannt, sondern auch verlangt. In Rumänien läßt seit 1903 ein Ministerialerlaß den Fingerabdruck als Ersatz für die Unterschrift zu. Eine ähnliche Vorschrift soll in Ägypten für Dienstboten bestehen. [Vgl. jetzt noch Frankf. Ztg., 1912, Nr. 84 und 102.]

Die von L. (S. 332) erwähnte „S k o r p i o n e n s t e i g e", welche etwas unterhalb Si'ird's aus der Tiefe des Flußbettes des Bohtān-ṣu in mehreren hundert Stufen zum hochgelegenen Norduſer hinaufführt und wegen ihrer mühsamen und stellenweise auch gefahrvollen Begehung berüchtigt ist, wird auch von anderen Reisenden kurz beschrieben; so von Hyvernat u. Müller-Simonis, Vom Kaukasus zum Pers. Golf (Mainz 1897), S. 240 (Akrabi) und v. Nolde, Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (Braunschw. 1895), S. 220 ff. (Akrep). Der Name des Skorpions (arab *'aḳrab*), dieser Landplage vieler orientalischen Gegenden, wird auf semitischem Sprachboden gar nicht selten zur Bezeichnung beschwerlicher Wege, Pässe, Hügel verwandt, aber auch für Ortschaften, die in der Nähe von solchen liegen. Schon im A. T. begegnet eine „Skorpionensteige" (מַעֲלֵה־עַקְרַבִּים), über die der Weg von Idumäa nach Judäa führte, vielleicht der heutige steile Felsenpfad Naḳb eṣ-ṣafā. Die umliegende Landschaft hieß nach ihr Akrabatene. Ein gleichnamiger Gau in Nordjudäa leitete seine Benennung ebenfalls von einem Orte Akrabatta (*Ἀκραββειν*) ab, dem heutigen 'Aḳrabi oder 'Aḳrabeh, 9 Millien von Sichem gegen Jericho zu gelegen [1]). *Ἄκραβαι* hieß nach Ptolemäus (V, 18, 13) auch eine Stadt im inneren Mesopotamien. Jāḳūt (III, 694—695) verzeichnet 2 arabische „Skorpionenplätze": 'Aḳrabā' in der Jamāma und 'Aḳraba, eine Tränke auf der mekkanischen Pilgerstraße, ferner das uns auch anderweitig bekannte 'Aḳraba in der Landschaft Dschaulān im Ostjordanlande [2]). In letzterem, wie in der Damaskene und in Nordsyrien, gibt es außerdem noch eine Reihe von „Skorpionenhügeln" (Tall 'Aḳraba [3])); einen solchen (türk. 'Aḳrab Tepe) kennt Herzfeld auch in der Nähe von Tell 'Afar (1 Tagereise westlich von Mōṣul); vgl. Sarre-Herzfeld, Archäol. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet I (1911), S. 206. Eine südarabische Landschaft heißt 'Aḳāreb (Plur. von 'Aḳrab, ursprünglich Volksname); s. Ritter, Erdkunde XII, 675 und H. v. Maltzahn, Reise nach Südarabien (1873), S. 314 ff.

Als eine Eigentümlichkeit von Si'ird (Sōōrt) hebt L. (S. 335) hervor, daß alle dortigen Minarets etwas schief stehen, eines sogar so schief, „daß es mit dem Campanile von Pisa in Wettbewerb treten könnte". S c h i e f e M i n a r e t s sind übrigens, wie ich ergänzend hinzufügen möchte, im Orient durchaus nichts Seltenes [4]);

---

1) Über die beiden Akrabatene s. Benzinger in Pauly-Wissowa's Realenzykl. der klass. Altertumswiss. I, 1187; F. Buhl, Geogr. des alt. Palästina (1896), S. 82, 86, 88, 100, 177, 178. Ritter, Erdkunde, XV, 1239 (Index). Das Akrabatene in I. Makkab. 5, 3 könnte recht gut, wie Hölscher (ZDPV. XXIX, 133 ff.) annimmt, mit dem gleichnamigen idumäischen Gebiete identisch sein.

2) Vgl. auch le Strange, Palestine under the Moslems (1890), S. 390; Buhl a. a. O., S. 254; Nöldeke, ZDMG. 29, 430; Ritter, a. a. O. XVII, 1866 (Index).

3) Nöldeke a. a. O.

4) Es gibt auch in Europa viel mehr schiefe Kirch- und Glockentürme, als man gewöhnlich glaubt, wenn auch so starke Abweichungen von der geraden Linie, wie sie der Campanile von Pisa und das berühmte Turmpaar in Bologna

Layard (Ninive u. Babylon, S. 248) erwähnt ein solches in Beled Sindschār. In Bagdād sollen fast alle Minarets mehr oder minder schief stehen[1]; daß Gleiche wird von verschiedenen Reisenden[2]) bezüglich Mōṣuls berichtet; besonders stark geneigt ist in letzterer 5 Stadt das weithin sichtbare Minaret der hochgelegenen Hauptmoschee, das deswegen den Beinamen al-Ḥaḏbā' = „die Schiefe, Verwachsene" trägt. Nach dem Volksglauben soll sich dasselbe vor dem Propheten verneigt haben; Muhammed kam aber bekanntlich nie nach Mōṣul!

Der Name eines Ortes am Tigris, oberhalb Dschezīret ibn 10 'Omar's, den L. (S. 362, 363) Finnik schreibt, lautet vielmehr Finik, das *Πίνακα* und Phoenica der Klassiker; vgl. dazu M. Hartmann in den Mitteil. der Vorderasiat. Ges. I, 102.

Die Felsenburg von Ḥassān-Kēf (Ḥiṣn-Kaifā, *Κίφας*) am oberen Tigris darf keineswegs, wie dies L. (S. 374, 520) offenbar im Anschlusse 15 an Ritter tut[3]), mit jenem berühmten „Kastell der Vergessenheit" identifiziert werden, in dem der von Kaiser Jovian den Persern preisgegebene armenische König Arsakes III. jahrelang als Gefangener schmachtete, bis er sich in dramatischer Weise nach einem feierlichen Mahle selbst das Leben nahm. Das *τὸ λήθης φρούριον*, das Staats- 20 gefängnis der Sasaniden, in dem sich diese schauerliche, von Procopius erzählte Historie zutrug, kann nicht in Nordmesopotamien, sondern nur auf persischem Boden gelegen haben. Unter besagtem Beinamen wird das Schloß von griechischen und armenischen Schriftstellern (vgl. z. B. Procop., Bell. Pers. I. 5, 12; Faustus Byzant. V, 7; 25 Theophylact. Simocatta III, p. 5; Moses v. Chorene, Chron. III, 35) öfters erwähnt. Die eigentliche Benennung, Giligerda, hat jedoch allein Theophylactes (l. c. *φρούριον Γιλιγέρδων* neben *φρουρ. τῆς λήθης*) überliefert; derselbe bemerkt auch ausdrücklich, daß sich dieser Platz im inneren Medien unweit B (lies *Γ*!) *ενδοσαβείρων* = 30 Gundēšāpūr in der Susiana[4]) befinde. In die gleiche persische Provinz verlegen die armenischen Autoren das Kastell. Nach diesen Indizien hat es H. Rawlinson wieder in Gilgerd, ca. 10 deutsche

---

aufweisen, sonst kaum noch vorkommen dürften. Vgl. z. B. die Liste schiefer Türme in Bayern in der schon oben (S. 305) erwähnten Zeitschr. Deutsche Gaue IV, 48 ff.; V, 75. Das Nachgeben des Baugrundes wird in den meisten Fällen die Schuld an dieser Erscheinung tragen. Im Oriente muß daneben gewiß auch noch die Einwirkung der häufigen Erdbeben in Betracht gezogen werden.

1) M. v. Thielmann, Streifzüge im Kaukasus, in Persien etc. (Leipzig 1875), S. 370.

2) Ritter, Erdkunde XI, 191, 196; Sandreczki, Reise nach Mossul und Urmia (Stuttg. 1857), II, 185; Thielmann a. a. O., S. 340; Sachau, Reise in Syr. und Mesopot. (1883), S. 353; M. Frh. v. Oppenheim, Vom Mittelmeer zum persischen Golf (1900), II, 177; Herzfeld a. a. O., I, 208.

3) Erdkunde IX, 83—84. Auch V. Chapot, La frontière de l'Euphrate (Paris 1907), S. 320[2] hält an der verkehrten Gleichung Ritter's fest. Richtig wird aber die Lokalität schon von Nöldeke in Gesch. der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden (1879), S. 144[1] definiert.

4) Über Gundēšāpūr, die bekannte bedeutende Stadt Susianas (die heutige Ruine Schābābād) s. Nöldeke a. a. O., S. 41[2].

Meilen östlich von Schüschter aufgefunden; die geographische Position ist: östl. von 50° ö. L. (Greenw.), südl. von 32° n. Br. Gilgerd liegt am Fuße einer nach ihm benannten Bergkette; die Ruinen eines Forts (Rawl. schreibt: Kal'ahi Gilgir) sind noch vorhanden[1]). Den Ort kennt übrigens auch der arabische Geograph 5 Jāķūt[2]).

Mit besonderem Eifer studierte L. auf seiner Reise überall die gerade in den von ihm besuchten Gegenden soweit verbreitete Verwendung von Felsen und Höhlen zu Kammern, Wohnungen, sowie, wenn auch zumeist wohl sekundäre, zu Kirchen und Klöstern. Man 10 hat dabei zwischen spezifischen Felsenanlagen und eigentlichen Höhlenwohnungen zu unterscheiden. Erstere trifft man vor allem in Georgien und in Kleinarmenien (Wilājet Charpūt), letztere besonders in Nordwestmesopotamien (Ṭūr 'Abdīn nebst Nachbarschaft, Bereich der beiden Tigrisquellflüsse) an. L. kommt auf Grund 15 seiner Untersuchungen zu dem Schlusse (S. 376), daß die Vorliebe für Höhlenbehausungen ein gemeinsames Merkmal der älteren — weder indogermanischen, noch semitischen — Bewohnerschaft Kleinasiens, so besonders der Anwohner des östlichen und unteren Westtigris sei, während die Vervollkommnung dieser Siedelungsweise, die 20 Herstellung wirklicher Felsenzimmer, als ein Charakteristikum der Präarmenier (Chalder) anzusprechen sei, eine Gewohnheit, die sie freilich mit west-kleinasiatischen (daher mit ihnen verwandten?) Völkern, den Lydern und Karern, teilten[3]). Ob sich diese Behauptungen in ihrem vollen Umfange aufrecht erhalten lassen, 25 erscheint mir allerdings zweifelhaft. Insbesondere erachte ich den Versuch, die Neigung zum Troglodythentum zu einer eigentümlichen Gewohnheit nichtsemitischer und nichtindogermanischer Völker zu stempeln, für bedenklich. Maßgebend für die Herausbildung derartiger Verhältnisse ist doch in erster Linie die physische Be- 30 schaffenheit des in Betracht kommenden Landes; tatsächlich stößt man auch in Gegenden, die in historischer Zeit immer eine semitische oder eine indogermanische Einwohnerschaft besaßen, gar nicht selten

1) Rawlinson's Bericht im Journ. of Roy. Geograph. Society 1839, S. 84. R.'s Beschreibung der Ruine Gilgird wird auch von Ritter, Erdkunde IX, 168—169, 311 mitgeteilt, aber die Identität derselben mit Giligerda nicht erkannt.

2) Jāķūt III, 303: „Killġird (كلجرد), ein festes, umfangreiches Schloß zwischen Ḫūzistān und Lurr, 2 Tagereisen von Iṣbāhān entfernt“. Ob dieser Name als „Lehmfeste“ (pers. گل = Lehm; wörtl.: „aus Lehm gemacht“) erklärt werden darf, erscheint noch fraglich; vgl. auch Nöldeke in ZDMG. 33, S. 148. In bejahendem Falle hätten wir eine Bezeichnung analog dem auf türkischem Gebiete mehrfach vorkommenden Toprak-ķal'a = „Erdfeste“; dieses z. B. Name des Burgfelsens von Wan, einer Festung südl. von Gösene in Kilikien (nach der die amanischen Pforten bei den Türken Toprak-ķalesi heißen), der Westspitze des Bingöldagh (s. meinen Art. in der Enzykl. d. Islām I, 752 f.).

3) Vgl. auch Lehmann, Materialien etc., S. 70—72 und dazu meine Bemerk. in ZDMG. 62, 765; 769.

auf Felsen- oder Höhlenwohnungen, wo eben die Natur zur Wahl von solchen aufforderte.

Was die Felsenburgen anlangt, so beschreibt L. zwei von ihm in Georgien besuchte, das altertümliche Wardzie (S. 90—92) 5 und Uplistziche (S. 99—103), welches einen erheblich fortgeschritteneren und darum auch jüngeren Eindruck erweckt. Eine zweite zusammengehörige Gruppe von Felsenanlagen weist, wie schon oben erwähnt, das Gebiet des ehemaligen Kleinarmeniens auf. L. untersuchte dort die Ḳal'a bei Mazgerd (S. 468—472), das Schloß 10 von Charpūt (S. 476—477), Wank bei Malāṭija (S. 485, 489), die Burg von Ani-Kjemach (S. 498—499). Eine große Anzahl weiterer Felsenburgen, ebenfalls im Wilājet Charpūt, hat später Huntington entdeckt (vgl. S. 472, 487). Auch über der sogen. Tigrisgrotte erhebt sich eine chaldische Felsenfeste (S. 444—447). Hingegen 15 dienten die Felsenkammern von Fachrīḳāh südl. vom Urmiasee (S. 224—228), die ihre nächsten Verwandten an den paphlagonischen Felsengräbern haben, kaum jemals als Wohnungen für Lebende.

Der Unterschied zwischen Felsen- und Höhlenwohnungen ist vielfach recht fließend; doch kann man im Gegensatze zu den oben 20 besprochenen Beispielen auch von einem besonderen Typus von Höhlenanlagen sprechen, der im Ṭūr 'Abdīn und den daran angrenzenden Landstrichen zu Hause ist. Dort wimmelt es geradezu von Höhlen. Die wahre Troglodythenhauptstadt ist Ḥassān-Kēf (S. 374—378), das mit seinen Tausenden von Höhlen, wie Sandreczki 25 (Reise nach Mossul und Urmia I, 276—280) bemerkt, eher einer Gräberstadt als einem Aufenthalte der Lebendigen gleicht. Andere Höhlendörfer in der Nähe von Hassan-Kēf sind Korā (L., S. 379—380)[1]) und Skiefdan (S. 387; Sandreczki a. a. O., I, 274: Skēf). Weiterhin ist Midjād hervorzuheben (S. 370—371), von dessen Höhlen- 30 stadt (al ḳabrāni) schon die Annalen des assyrischen Königs Assurnasirpal II. (bzw. III., 9. Jahrh.) zu berichten wissen. Eine jetzt verlassene Höhlenstadt (Tell Mīn), die in vielfacher Hinsicht dem schon erwähnten Wardzie in Georgien ähnelt, befindet sich nach L. (S. 393) nördl. von Majjāfāriḳīn. Den Unterlauf der beiden 35 Tigrisquellflüsse von Dijārbekr bis Si'ird begleiten gleichfalls fortwährend Höhlenwohnungen (L., S. 333). Aber man gewahrt sie, wie Sandreczki (a. a. O., I, 271) konstatiert, auch noch häufig unterhalb der Mündung des Boḥtānṣu. Sehr reich an Höhlenbildungen ist ferner die Umgebung des Tigristunnels (L., S. 447—448). Selbst 40 mehr nordostwärts am Wansee, wie bei Akhlāṭ, trifft man noch Troglodythen an; vgl. Layard, Ninive und Babylon, S. 26, 30, 31. Nicht minder bezeugt sind Höhlendörfer für die Nachbarschaft Mārdīns. Südöstl. davon kennt schon Ammian. Marcell. (XVIII, 10, 1)

---

1) Etwa Korā ungenaue Wiedergabe eines in Wirklichkeit Chor(r)ae lautenden Ortsnamens?; dann = aram. Ḥorrē „Höhlen". Vgl. den gleich zu erwähnenden Namen Horren und die folgende Anmerkung.

eine noch heute (als Ḥarrīn) existierende Ortschaft Horren, deren zweifellos aramäischer Name nichts anderes als „Die Höhlen" bedeutet[1]).

Ältere Höhlenbauten wurden früh für den christlichen Gottesdienst eingerichtet und später in Kirchen und Klöster umgewandelt. 5 Dies geschah teilweise gewiß schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums, als das öffentliche Bekenntnis und die Ausübung des Kultes der neuen Religion noch als gefährlich galt. Insofern haben wir eine gute Parallele zu den römischen Katakomben. So wurde die offenbar sehr alte Felsenstadt Wardzie zu einem noch heute 10 bestehenden Kloster umgebaut. Dem christlichen Kulte dienten ferner vordem die Ḳal'a bei Mazgert (S. 471) und die Felsenfeste Wank bei Malāṭija (S. 489), wie schon der Name der letzteren (armenisch Wank = Kloster) andeutet. Im ganzen Ṭūr 'Abdīn und dessen näheren Umkreise herrschte einst ein solcher Reichtum an Klöstern 15 und Einsiedeleien, wie er anderwärts im Orient kaum noch ein zweitesmal gefunden werden dürfte. Die meisten Bauten sind heute allerdings verfallen oder nur von wenigen Mönchen bewohnt. Spuren von Höhlenkirchen gibt es noch zahlreiche; vgl. Socin in ZDMG. 35, S. 257. L. hebt in diesem Gebiete nur Midjād hervor 20 (S. 371), dessen Höhlen ehedem gleichfalls ein Kloster (Dēr Mār Ja'ḳūb) bargen[2]). Eine Höhlenkirche zeigte man L. auch außerhalb der Stadt Marāgha (S. 211). Was endlich das Felsenkloster unfern Baktschiserai (auf der Halbinsel Krim) betrifft, von dem L. durch den Direktor v. Bolten in Kedabeg Kunde erhielt und das 25 nach den Mitteilungen dieses Gewährsmannes in seiner Anlage an Uplistziche erinnern soll (S. 149)[3]), so bietet z. B. eine Beschreibung

---

1) S. für Horren (aram. Ḥorrīn, Plur. von Ḥorrā = „Loch, Höhle") meinen Art. Horren bei Pauly-Wissowa, Realenzykl., s. v. Andere ebenfalls „Höhlen" bedeutende Ortsbenennungen sind auch sonst im semitischen vorderen Oriente nachweisbar; vgl. z. B. Me'ārē bei Nisibis, Maghāra am Tigris (südöstl. von Dschezīret ibn 'Omar), ferner keilinschriftl. Halūlē (Halūlīna) in Babylonien. S. dazu meine Bemerk. in der Orient. Lit.-Zeit. X (1907), S. 489[2], sowie (besonders für Syrien, Palästina) S. Krauss, Talmudische Archäologie I (1910), S. 268—269.

2) S. ferner unten S. 313[1]. Die 2 Felsenkirchen von Manṣūrīje nördlich von Mārdīn bespricht Parry, Six months in a Syrian monastery, S. 144—145. Über die Felsgrotten bei Dārā s. Ritter, Erdkunde XI, 411. Auch im Sindschār-Gebirge soll nach den Ermittlungen von Herzfeld ein Höhlenkloster (Dair al-'āṣi genannt) liegen; vgl. Sarre-Herzfeld a. a. O., I, 204. Hier darf dann wohl noch auf das berühmte Kloster Rabbān Hormizd bei el-Kōsch (ca. 50 km nördl. von Mōṣul) hingewiesen werden, dessen ursprüngliche Anlage ebenfalls einen in den Felsen eingehauenen Bau darstellt; vgl. Sachau, Reise, S. 365; Hyvernat und Müller-Simonis a. a. O., S. 294 und C. Preusser, Nordmesopotam. Baudenkmäler (1911), S. 19ff.

3) Ein anderes von L. auf seiner Reise nicht berührtes hochinteressantes Felsenkloster Armeniens ist Sur-Mela bei Trapezunt; s. Ritter, a. a. O., XVIII, 900. 910—12 (S. 888 sind 2 weitere benachbarte Felskirchen des Sabas- und Jungfrauenklosters erwähnt). Daß es auch außerhalb Armeniens und Nordmesopotamiens da und dort im semitischen Orient bemerkenswerte Beispiele

dieses „Klosters der wundertätigen Maria“ (Uspenski Monastir) der ausgezeichnete Geograph und Reiseschriftsteller J. G. Kohl in seinen „Reisen durch Südrußland“ (Leipz. 1847), II, 83 ff.[1])

Abgesehen von den schon von L. selbst (S. 544) notierten Berichtigungen sind mir noch folgende Druckfehler und sonstige kleine Versehen aufgefallen; S. 17, Z. 11 v. o. lies Sasaniden statt Sassaniden (ebenso S. 19, 17 v. u.: sasanidisch); S. 18, Z. 4 v. u. l. das (statt der) Katholikat; S. 19, Z. 10 v. u. l. Mökh für Mökkh; S. 21, Z. 5 v. u. l. Marzpane f. Marpane; S. 22, Z. 10 v. u. l. Chosro Parvêz f. Parvê; S. 29, Z. 4 v. u. l. Feschchabur statt Peschchabur (vgl. noch S. 367, Z. 3 v. u.!); S. 365, Z. 8 v. o. l. südwestl. statt nordwestl.; S. 535 (Note zu S. 312 f.) l. Hulagu oder Hulaghu f. Hulaqu; S. 536 (Note zu S. 341) l. Orient. Lit. Zeit. IX, 1906 statt 206; S. 537 (Note zu S. 365, Abs. 1) l. Kaichosrau f. Kachosrau; S. 543, Z. 6 l. Marquart f. Marquardt. Der Name einer der russischen Sekten, den L. konstant (S. 120, 121, Note dazu S. 530; S. 157, 13 v. u.) Duchoboren schreibt, lautet, so viel ich zuverlässigen Quellen entnehme, in Wirklichkeit Duchoborzen. Das türkische Wort für See, *göl*, schreibt L. immer (S. 10, Z. 5 v. u.; S. 27, Mitte; S. 90, Z. 11 v. u. und öfter) ungenau *göll*; türk. *agh* = weiß (S. 303, Mitte) verbessere in *ak*.

In der Umschrift der orientalischen Namen wäre größere Konsequenz erwünscht gewesen; Länge bzw. Kürze von Vokalen sind ganz willkürlich angedeutet. So begegnet z. B. der Stadtname

---

von Felsenklöstern und -kirchen gibt, ist bekannt. Ich erinnere nur an Mār Saba in der Nähe des Toten Meeres und an Mār Antūn im Libanon. Abessinien besitzt einige durch Aushöhlung kolossaler Felsblöcke entstandene uralte Kirchen, wie die zu Lalibala und Tera; vgl. G. Rohlfs, Mit dem engl. Expeditionskorps in Abessinien (1869), S. 68 und ders. in Petermann's Geograph. Mitteil. 1868, S. 310 und im Globus 1868. Schließlich sei noch ganz kurz eine Parallele aus einem nichtsemitischen Kulturkreise gestreift: die überaus zahlreichen Höhlentempel Vorderindiens (besonders berühmt die von Elefanta, Ellora, Aschanta, Salsette, Karli), deren älteste Vertreter, die buddhistischen, z. T. in die Zeit v. Chr. hinaufreichen. Die Anlage derselben wurde durch das dortige Gestein außerordentlich begünstigt, indem bei dem überaus regelmäßigen Wechsel von harten und weichen, horizontal gelagerten Schichten die Einschiebung von Grotten billiger und müheloser bewerkstelligt werden konnte, als die Errichtung von Bauten aus dem gleichen Material. Jüngst hat der Forschungsreisende E. Zugmeyer auch im südöstlichen Beludschistan ein in Felsen gehauenes Kloster entdeckt, jedenfalls eine ehemalige buddhistische Priesterstadt, die im 8. Jahrh. dem Ansturme des Islam erlag; vgl. Petermanns Geograph. Mitteil. 1911 II, 62—64.

1) Über die ebenda (S. 149) von L. nach der gleichen mündlichen Quelle erwähnte Totenstadt der Ḳārā'īm bei Baktschiserai, namens Tschufutkuleh (= Judenburg) s. Kohl a. a. O., II, 89 ff.; W. Barthold in der Enzykl. des Islam I, 584 ff. (Art. Bāġčê Serai), Der von L. gebrauchte Plural Karaïmen (und danach der Sing. Karaïme) sind natürlich unmögliche Formen. Entweder ist der hebr. Plural Ḳārā'īm beizubehalten oder der deutsche Plural Karäer bzw. Ḳārā'iten (vom hebr. Sing. Ḳārā'ī, nom. relat. von קָרָא = „Bibelkundiger“) zu bilden. Zu der von L. bzw. seinem Gewährsmanne geäußerten Ansicht, daß diese Ḳārā'īm Überbleibsel des alten Chazarenvolkes seien, möchte ich doch noch ein großes Fragezeichen setzen.

Dijārbekr in der Form Diarbekir (S. 167, 174), Dijarbekir (S. 339, 405 etc.); ferner Maiyāfārikin (S. 22, 11 v. o.), Majjāfārī(!)qīn (S. 389; lies: ri!) und Maijafāriqin (S. 407); Arghana-Maden und Arghana (S. 459, 51), aber Argana-su (S. 514, 11 v. o.); Izoly (S. 7, 12 v. o.) und Izoli (S. 479, 17 v. o.); Malatiah (S. 7) und Malatia (S. 486, 487); Tukulti-Ninib (S. 440, Mitte) und Tuklat-Ninib (S. 442, 14 v. o.); Sājjid (S. 299, 301 u. ö.) und Sayyid (S. 195, Z. 7 v. u., 198, Mitte, 199); weshalb Erzingian (S. 167, Z. 12 v. o.; 192, Mitte), da doch sonst im Buche die Affricata *ǵ* immer durch *dj* wiedergegeben wird? Doch genug dieser Kleinigkeiten!

Die zahlreichen Illustrationen sind zumeist Zeichnungen nach Photographien; einige davon lassen nach meinem Urteile in der technischen Ausführung etwas zu wünschen übrig. Von der auf S. 364 abgebildeten, malerischen alten Tigrisbrücke bei Dschezīret ibn 'Omar bieten beispielsweise auch G. de Beylié, Prome et Samarra (Paris 1907) und H. Grothe in den Geogr. Charakterbild. aus der asiat. Türkei (Leipzig 1909) eine photographische Ansicht[1]).

Möge uns der Verfasser bald mit dem abschließendem zweiten Bande seines schönen Werkes beschenken und nicht versäumen, ausführliche geographische und sachliche Indices als sehr erwünschten Schlüssel für eine bequeme Erschließung des dargebotenen Materials beizufügen.

M. Streck.

Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zum ersten Male übersetzt von August Wünsche. 5 Bände (I u. II: 395 S., M. 10.—; III: 248 S., M. 6.20; IV: 305 S., M. 7.80; V: 313 S., M. 8.40). Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1907—1910.

August Wünsche hat sich unleugbar ein Verdienst dadurch erworben, daß er die Hauptmassen der haggadischen Literatur der Juden durch Übersetzung ins Deutsche weiteren Leserkreisen zu-

---

1) Die ausführlichste Beschreibung und die besten Abbildungen dieser interessanten, jetzt in Trümmern liegenden Brücke hat in jüngster Zeit C. Preusser in Nordmesopotam. Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit (Leipzig 1911), S. 26—28 und Tafel 38—40 (im dazugehörigen Tafelbande) geliefert. Unter den früheren Reisenden, welche dieses imposante Baudenkmal erwähnen (z. B. Moltke: s. Ritter, XI, 11; H. Petermann, Reisen im Orient, II, 44, 47; Sachau, Reise, S. 377, 379—80), scheint zuerst Sachau auf die acht merkwürdigen, am Hinterkopfe des erhaltenen Landpfeilers befindlichen Zodiakalreliefs mit arabischen Aufschriften hingewiesen zu haben, deren auch L. (S. 365) und Bell (s. unten) gedenken. Eine vortreffliche photographische Wiedergabe dieser Tierkreisbilder bei Preusser, a. a. O. Letzterer hat, gleich L., auch dem Ṭūr 'Abdīn einen Besuch abgestattet und bildet daher z. B. seine archäologisch-kunsthistorische Würdigung der Klöster Mār Gabriel und Dēr Mār Ja'ḳūb, beide bei Midjād (s. Preusser, S. 30—35) eine willkommene Ergänzung zu den Bemerkungen L.'s (S. 370—371). Man vergleiche ferner G. L. Bell in M. van Berchem und J. Strzygowski, Amida (1910). S. 224ff. (über die Kirchen und Klöster des Ṭūr 'Abdīn, S. 236ff.: Mār Ja'ḳūb).

gänglich gemacht hat. Das Lesen unvokalisierter Texte ist nicht jedermanns Sache, und die in dieser Literatur so häufigen Sprünge und sonstigen Eigentümlichkeiten des Denkens wie des Darstellens machen das Verständnis oft denen recht schwer, die ein längeres Studium ausschließlich hierauf zu richten nicht in der Lage gewesen sind. Es wird manchem Leser unserer Zeitschrift lieb sein, wenn ich die größeren hierher gehörigen Arbeiten Wünsche's an dieser Stelle aufzähle: a) Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880 (297 S.). b) Bibliotheca Rabbinica, 12 Bände, Leipzig 1880—85 (Genesis Rabba, Exodus Rabba, Lev. Rabba, Num. Rabba, Deut. Rabba, Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Qoheleth, Esther, Proverbien, P^esiqtha d^e Rab Kahana). c) Midrasch T^ehillim, 2 Bände, Trier 1892—93. d) Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, 5 Bände, Leipzig 1886—89. e) Mechiltha, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, übersetzt von Jak. Winter u. Aug. Wünsche, Leipzig 1909 (391 S.) f) Wesentlich aus Übersetzungen besteht auch die von Winter und Wünsche redigierte Geschichte der Rabbinischen Literatur während des Mittelalters und ihrer Nachblüte in der neueren Zeit, 3 Bände, Trier 1894—96 (2411 S.).

Das hier kurz anzuzeigende neue Werk Wünsche's enthält in seinen beiden ersten Bänden Erzählungen über im Alten Testament vorkommende Personen und Ereignisse, und zwar nach der chronologischen Reihenfolge: Henoch, Šamḥazai und 'Aza'el (Gen. 6, 4), Abraham, Isaak, Mose, Salomo, Elia, Jona, Daniel, Zerubbabel, Midrasch über die zehn Exile, Esther, Judith, Makkabäerzeit. Die meisten dieser Stücke sind in Jellinek's Bet ha-Midrasch gedruckt (27); nur zwei stehen anderwärts: Abrahams Jugendgeschichte (in Ch. H. Horowitz, Sammlung kleiner Midraschim 1, Berlin 1881) und Isaaks Opferung (im Midrasch J^elamm^edenu). — Der dritte Band, durchweg aus Bet ha-Midrasch übersetzt, belehrt über jüdische Eschatologie und Apokalyptik: Grab und Gerichtstag, Wiederbelebung der Toten, Gan 'Eden und Gehinnom, die Zeichen des Messias, das neue Jerusalem, Šim'on ben Joḥai usw. Das vierte Stück, vom Gan 'Eden handelnd, ist, was Herrn Wünsche entgangen, schon 1903 von P. Billerbeck in der von mir herausgegebenen Zeitschrift „Nathanael" S. 48—56 übersetzt und erläutert. Stücke aus dem Talmud, die mit dem Inhalte dieses Bandes zusammenhangen, hat Hr. W. S. 117 ff., 225 ff. übersetzt. — Der vierte Band bringt kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlen-Symbolik. Daß die Deutung der Buchstaben und Buchstabenverbindungen viel älter ist, als die Alphabet-Midrasche, zeigt das S. 274—277 aus bab. Sabbath 104^a übersetzte Stück; vgl. auch das in meiner Einleitung in den Talmud, 4. Aufl., S. 129 f. unter גימטריא Bemerkte. *Pèreq ha-šalôm* ist einer der kleinen „außerkanonischen" Traktate, welche den meisten Drucken des babylonischen Talmuds am Ende der 4. Ordnung beigegeben sind (s. Ein-

leitung in den Talmud S. 69 f.). Herr Wünsche hat seiner Übersetzung noch einige weitere Aussprüche des Talmuds über den Frieden hinzugefügt (S. 66—88). — Den Inhalt des fünften Bandes bilden der Midrasch zum Buche Samuel (nach der Ausgabe von S. Buber, Krakau 1893; vgl. W. Bacher, Revue des études juives **26** [1893; nicht 1899, wie bei Wünsche S. 4 steht], S. 304—309), die „neue P^esiqtha" (ein Midrasch für die Festtage, nach Bet ha-Midrasch **6**) und der eine reiche Zahlensymbolik enthaltende Midrasch tadšē' (Name nach Gen. 1, 11; gedruckt bei Jellinek Bd. 3).

Infolge seiner langjährigen Übung hat Hr. W. eine sehr große Gewandtheit im Übersetzen haggadischer Texte erlangt; leider aber ist die Genauigkeit und die Gründlichkeit des Arbeitens durch die Schnelligkeit des Produzierens nicht unerheblich beeinträchtigt worden: seine Übersetzungen geben dem, welcher schnell von dem ungefähren Inhalt der in Betracht kommenden Stücke etwas Kenntnis haben will, eine sehr angenehme Erleichterung; wer aber diese Kenntnis wissenschaftlich verwerten will, muß beständig das Original vergleichen; denn die Zahl der Flüchtigkeitsfehler ist groß, und auch ernstere Fehler finden sich. Dazu kommt, daß Hr. W. oft übersetzt hat, ohne sich zu fragen, ob denn das Übersetzte für den Leser verständlich ist. Ich habe einen Teil des im fünften Bande übersetzten Midrasch zum Buche Samuel geprüft und gebe hier etliche meiner Notizen zum Erweise des eben Gesagten: S. 6, Gazepa, ist ein wunderlicher Schreib- oder Druck-fehler. S. 8, ob כלי קורים „Körbe von Baststreifen", ist sehr zweifelhaft, vgl. Levy, Neuhebr. Wörtb. **4**, 276, und P. Rieger, Technologie der Mišnah **1** (1894), 34. S. 9, וַיִּלָּכֵד Jos. 7, 18 darf nicht übersetzt werden: „Und es fing sich Achan". S. 11: „Und es war ein Mann. Überall, wo es so heißt, wiegt er so viel wie 31 Gerechte" ist verständlich nur, wenn man hinzufügt, daß die Buchstaben von ויהי „und es war" zusammen den Zahlwert von 31 haben. Daselbst, die Bemerkung R. Jochanans zu Ramathajim Çophim: „Es war ein Ort, der 200 Seher gestellt hat" ruht auf dem Klange des Namens (מאתים 200). S. 17, die Erwähnung Hemans und seiner zahlreichen Söhne erklärt sich daraus, daß Hanna, Samuels Mutter, nach 1 Chr. 6, 18 Urahnin Hemans war. S. 20, שתוי ist nicht „betrunken", sondern „jemand, der (etwas) getrunken hat". S. 21, Z. 11 ist צרה nicht „Not", sondern „Nebenfrau", vgl. 1 Sam. 1, 6. Daselbst, Hanna sagte nicht, wie Hr. W. übersetzt: „Ich gehöre zu jenen, welchen es schwer wird, ihre Gaben zu erhalten", sondern קַבֵּל steht, wie auch sonst, im Sinne von: empfangen, concipere. S. 23, Z. 20, die Himmelsstimme „zirpte" nicht, sondern hatte einen schmetternden Ton מצוצצת. Das. Z. 5 lies: „dieser ist nicht (der verheißene) Samuel". — Zum großen Nachteil seiner Übersetzung hat Hr. W. es ganz unterlassen, die sehr stoffreiche Arbeit W. Bacher's „Die Agada der Palästinensischen Amoräer", 3 Bände, Straßburg 1892—99, zu vergleichen. Dort hätte er sehr viele Sätze dieses Midrasch übersetzt und erläutert

gefunden. Hier einige Beispiele: S. 6, Jošua' bar Gezura s. **3**, 225, 15. S. 8, Jiçḥaq s. **2**, 276; Jonathan s. **1**, 82; Abin s. **3**, 131. S. 9, Šim'on, d. i. Reš Laqiš s. **1**, 404. S. 11, B^{e}rekhja s. **3**, 365; das. J^{e}huda bar Simon (derselbe ist auf der letzten Textzeile gemeint) s. **3**, 160—220. S. 16, Z^{e}kharja, Schwiegersohn des R. Levi, s. **3**, 753; Jiçḥaq s. **2**, 263; R. Zakkai der Ältere (nicht: „der Große") **3**, 642 f. S. 17, Jošua' ben Levi s. **1**, 180; das. R. Aḥa s. **2**, 57 Anm. S. 19, Ammi s. **2**, 161; Levi s. **2**, 318. S. 21, Ḥanina s. **3**, 679. S. 23, Š^{e}mu'el bar Jiçḥaq s. **3**, 42. S. 24, zu Abschnitt 3, § 6 vgl. **2**, 57.

Der Druck ist nicht sonderlich korrekt. Manche Fehler sind aus Buber's Ausgabe (Krakau 1893) herübergenommen. Die fast sämtlich aus Buber stammenden Verweisungen auf andere Werke der rabbinischen Literatur hätten wenigstens bequem nachschlagbar gemacht werden sollen: die Mischna z. B. zitieren wir nicht nach den Blattzahlen der Talmuddrucke, sondern nach Kapiteln und Paragraphen (z. B. S. 16 Nidda 64^b ist Nidda 9, 11) und die nach Rab Kahana genannte Pesiqta zitieren wir nicht nach den Perikopen, sondern nach den Blattzahlen der Buber'schen Ausgabe (z. B. S. 8 Pisqa b^{e}šallaḥ = Blatt 92^a).

S. 8 lies: Esther 2, 6 (statt 2, 10); Ps. 115 (st. 116). S. 9 l. Achisamach. S. 10 l. Esth. 2, 5 (st. 2, 2); l. Esth. 9, 24 (st. 9, 2); das. l. Ramathajim (st. Ramajathajim). S. 11 l. מלובן (st. בלובן); das. Z. 28 l. Joel (st. Josef); das. Anm. 1, die Stellen Midrasch Ruth Abschn. 4 und Midr. Esth. Abschn. 6 gehören erst zu Z. 14; das., Anm. 2 l. דרידה (st. דידה). S. 14 l. 2 Kön. 10, 1 (st. 10, 11). S. 16 Anm. 3 l. Mitte (st. Anfang). S. 17 Anm. l. פסוק und בקלוס. S. 18, Text Z. 2 v. u. l. das (st. da). S. 21, Z. 14 l. Genossinnen; das., l. 1 Sam. 1, 17 (st. 1, 7). S. 22, Z. 1 l. stellen (st. stillen). S. 27 l. Gen. 41, 46 (st. 48, 45).

Zu den anderen Bänden nur zwei Bemerkungen, damit Mißverständnisse verhütet werden. **3**, 225, Talm. Sabbath 152^b ist *Min* die allein richtige Lesart, „Sadducäer" Änderung seitens der Zensur. S. 226, Mitte, lautet die Antwort Rabs (Sabb. 152^b): „Wie schade, wenn ich jetzt gestorben wäre und euch diese Dinge nicht mitgeteilt hätte!" Das ist ungefähr das Gegenteil von seiner Meinung. — Es ist wirklich schade, daß Hr. W. sein bedeutendes Können nicht in langsamerer und ernsterer Arbeit zu Leistungen von größerem Werte verwendet hat.

Hermann L. Strack.

A Sumerian Grammar and Chrestomathy with a Vocabulary of the Principal Roots in Sumerian and a List of the most important Syllabic and Vowel Transcriptions by Stephen Langdon, *M. A., Ph. D., Shillito Reader of Assyriology and Comparative Semitic Philology, Oxford.* 5
VII u. 310 pp. 8⁰. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1911. Fr. 20.—.

Eine die bisherigen Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der sumerischen Sprachwissenschaft zusammenfassende Arbeit war schon seit langem ein dringendes Bedürfnis für alle, die sich mit diesem 10 Gebiet zu beschäftigen hatten. Während man noch bis vor kurzem glaubte, mit Hilfe des von den babylonischen und assyrischen Gelehrten übermittelten lexikalischen und grammatikalischen Materials sowie mit Hilfe der meist späten bilinguen Texte ein ausreichendes Bild der sumerischen Sprache gewinnen zu können, haben die alten 15 einsprachigen sumerischen Texte, zuerst die Königsinschriften, dann aber vor allem die alte religiöse Literatur, die fast von Tag zu Tag mehr anwächst, uns gezeigt, daß die Gelehrten, die sich im ersten vorchristlichen Jahrtausend mit dieser ihrer heiligen Sprache befaßten, doch manches mißverstanden, manche feineren Unterschiede 20 nicht beachteten, zumal wenn das Semitische diese Unterschiede nicht kannte, ja daß sie sogar fehlerhafte Konstruktionen in den sumerischen Text selbst hineinbrachten. Dadurch ergab sich die Notwendigkeit, zunächst an der Hand des aus dem dritten Jahrtausend stammenden Materials die Richtlinien festzulegen, die auch 25 für die Beurteilung des jüngeren maßgebend sein müssen. Welche ungeheueren Schwierigkeiten dem modernen Forscher hierbei entgegentreten, kann nur der ermessen, der sich selbst bemüht hat, in die Geheimnisse der sumerischen Sprache einzudringen: was heute noch als ziemlich sicher erscheint, kann morgen schon wieder durch 30 andere Beleuchtung des Materials als irrig erwiesen werden.

Langdon hat sich bemüht, sowohl dem altsumerischen (lebenden) als auch dem jüngeren (toten) Material gerecht zu werden, wenn man auch vielfach ein Eingehen auf die Unterschiede beider Epochen der sumerischen Sprache noch vermissen muß. Daraus wollen wir 35 L. keinen Vorwurf machen: ein einzelner kann hier überhaupt nur in bescheidenem Maße zur Lösung der Fragen beitragen. Daß sich L. jetzt schon an die Abfassung einer wissenschaftlichen sumerischen Grammatik gewagt hat, verdient alle Bewunderung, da viele der grundlegendsten Fragen noch nicht spruchreif waren — und auch 40 jetzt noch nicht sind.

Dieses Heranwagen an ein so sprödes Material bringt naturgemäß manche Übelstände mit sich: L., der, wie mir scheint, die Schwierigkeiten zu gering einschätzt, verfällt hier vor allem in den Fehler, die Unsicherheit vieler seiner Aufstellungen nicht zu be- 45

merken. Die Regeln, die er gibt, stimmen oft doch nicht an allen Stellen, ohne daß auf diese Ausnahmen wieder näher eingegangen oder der Versuch gemacht wird, sie aufzuklären. Ein stärkeres Eingehen in die Diskussion über Einzelfragen wäre m. M. oft ersprießlicher gewesen als das bloße Dekretieren. Ferner ist es nicht angenehm, daß ganze Teile der Grammatik fortgelassen wurden, weil sie bereits an andrer Stelle vom Herausgeber behandelt wurden[1]). Vorläufig sind wir noch zu sehr auf die Stoffsammlung angewiesen, als daß wir auf diese soweit verzichten können, zum Wenigsten in einer wissenschaftlichen Grammatik, und eine solche — und nur eine solche — ist L.'s Grammatik. Dies mag hier ausdrücklich hervorgehoben werden, damit nicht etwa jemand sich dem Glauben hingeben möge, auf Grund dieser Grammatik an das Studium des Sumerischen herantreten zu können: wer nicht gut in sumerischen Texten belesen ist, wird keinen großen Nutzen von dem Werke haben. Auch dies soll kein Vorwurf gegen den Verfasser sein, da ja das Ziel einer wissenschaftlichen und einer Elementargrammatik ein andres ist. Nur dürfte berechtigt sein zu bemerken, daß dieser Unterschied nicht recht streng durchgeführt ist. Denn das Übungsbuch (A Selection of Texts, p. 179—200) will doch wohl vor allem praktischen Zwecken dienen. Allerdings ist es auch hierfür wenig brauchbar, da es sich um verhältnismäßig schwierige Texte handelt (Gudea, Cyl. A., I—VII; VR. 50. 51; CBM. 2193 etc.), die noch dazu ohne wesentliche Hilfsmittel geboten werden.

Die Schwierigkeit, mit transkribierten Texten zu arbeiten, hat Langdon vollauf anerkannt; um diesem Übelstande teilweise abzuhelfen, bringt er eine umfangreiche Liste der Umschrift (List of the most important syllabic and vowel transcriptions, p. 261—303), die nach unserem Alphabet geordnet, die gleichlautenden Zeichen in herkömmlicher Weise durch Akzente und andere diakritische Zeichen unterscheidet. Eine solche Liste ist auch für andere Zwecke sehr willkommen und könnte, wenn sie vollständig und fehlerfrei ist, zu einer Liste der „Normaltranskription" des Sumerischen werden. Leider ist die Liste in Kleinigkeiten verbesserungsfähig (so wenn *dim* = *tim*[2]) und *dim* RTC. 16, I[3]) nicht unterschieden werden, oder wenn zwei *èš* begegnen); teilweise ist es auch fraglich, ob die Umschrift typographisch gut durchführbar ist (vgl. die schwierigen diakritischen Unterschiede bei *du*). Vielleicht ist Weißbach's Vorschlag, Indexziffern zu verwenden[4]), dieser Art der Umschrift vorzuziehen. Wenn soviele verschiedene Zeichen für eine Lautverbindung möglich sind, so kann das gewiß nur so erklärt werden[5]),

1) Ich denke besonders an die Einzelheiten in der Verbalbildung.

2) Das ass. Zeichen ist übrigens falsch.

3) Wenn das Zeichen überhaupt so zu lesen ist!

4) Vgl. diese Zeitschrift 65 (1911), S. 613.

5) Wie das auch schon wiederholt geschehen ist.

daß das Sumerische eine vorwiegend musikalische Betonung hatte, die die Semiten, auf deren Umschrift ja auch unsere Umschrift beruht, nicht wiedergeben konnten, zumal sie jedenfalls in späterer Zeit im Munde der Semiten verloren gegangen war. Zu irgendwelchen sicheren Resultaten werden wir hier jedoch niemals gelangen. 5

Langdon beginnt mit einer „Historical outline" (p. 1—18), in der auch die Quellen mitgeteilt werden[1]). Dann folgt ein Kapitel über The Original and Principal Characteristics of Sumerian Writing (pp. 19—32), das recht gut unterrichtet; nur hätten die alten Zeichenformen noch mehr herangezogen werden können. Daß das Sum. das 10 emphatische *k* (ק) gehabt habe (S. 29), glaube ich nicht; es liegt wohl lediglich der Unterschied zwischen palatalem und velarem *k* vor (also ohne Kehlpressung). The Phonetic Elements of Sumerian and Sound-Changes (p. 33—49) bilden den dritten Abschnitt Sehr beherzigenswert ist Langdon's Warnung vor dem überschnellen 15 Aufstellen lautlicher Übergänge (S. 33, Anm. 1), wo vielfach synonyme Wurzeln vorliegen können. Dagegen kann ich mich für seine Theorie, daß die Sumerer *o*, *ö* und *ü* gehabt hätten, nicht erwärmen. Dann müßte man nachweisen, daß sie diese Laute auch klar und deutlich in der Schrift unterschieden hätten, was sich, soviel ich 20 sehe, für *ö* und *ü* unter keinen Umständen nachweisen läßt, — oder man müßte gerade annehmen, daß die Sumerer nicht die Erfinder der Keilschrift sind, da letztere zu den wesentlichsten Punkten ihres Lautsystems nicht paßt. Nach einem weiteren einleitenden Kapitel über The Determinatives (p. 50—61) folgt die eigentliche 25 Grammatik (pp. 62—178). Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier völlig unmöglich, da fast jede Erscheinung noch zur Diskussion steht. Um so mehr muß man L.'s Mut bewundern, der es wagt, überall feste Regeln aufzustellen. Wenn auch noch manche von diesen im Laufe der Zeit fallen wird, so ist doch Langdon's 30 Verdienst hoch anzuerkennen: er gibt vor allem die Grundlage, auf der man nunmehr weiter bauen kann. Viele seiner Erklärungen sind fast zu bestechend, als daß man hoffen dürfte, sie werden sich bewähren. Das ausgewählte Vokabular (p. 201—259) wird man als Ergänzung zu Prince's Arbeit willkommen heißen. 35

Langdon's bewundernswertem Fleiße und seiner rührigen Tätigkeit auf dem Gebiete der Sumerologie wird es zweifellos selbst gelingen, im Laufe seiner weiteren Forschungen manche Lücke seiner Grammatik auszufüllen und manche Erscheinung noch richtiger zu fassen. Vorläufig wollen wir ihm aber schon für das, was er 40 uns hier geboten hat, dankbar sein.

Arthur Ungnad.

---

1) Auf Einzelheiten können wir nicht eingehen. Bedauerlich ist, daß auf S. 17 Nur-Immer noch immer herumspukt!

Maqrîzî, El-mawâʿiẓ waʾl-iʿtibâr fi dhikr el-ḫiṭaṭ waʾl-âthâr. Texte arabe édité par M. Gaston Wiet. Vol. I, fasc. I. Première partie. Chap. I—XII. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, T. XXX.) Le Caire 1911. XVI + 184 S. 4⁰. 24 Francs (zu M. 19.20 bei Otto Harrassowitz, Leipzig, in Kommission).

Maḳrīzī's Beschreibung von Ägypten liegt uns zwar seit dem Jahre 1854 im Drucke vor (Kitāb al-mawāʿiẓ etc., 2 Bde., Būlāḳ 1270 d. H.) und ist in den Jahren 1906—1908 neu gedruckt worden (Kitāb al-ḫiṭaṭ al-maḳrīzīja al-musammāt bil-mawāʿiẓ etc., 4 Bde, Kairo, 1324—26 d. H.); allein beide Ausgaben, denen der von vornherein für völlige Ausnutzung des Werkes notwendige Index fehlte, konnten auf keine Weise genügen, da sie auf schlechten Manuskripten basierten. Erst nach der Napoleonischen Expedition hatte sich die europäische Gelehrtenwelt mit diesem grundlegenden Werke für eine allumfassende Schilderung Ägyptens beschäftigt. De Sacy, Hamaker, Quatremère haben es zu Auszügen benutzt, ohne es zu erschöpfen, und noch heute wie früher ist es jedem Bearbeiter des arabischen Mittelalters unentbehrlich. So stellten sich französische Gelehrte trotz des Umfangs und der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes die Aufgabe das Werk zu übersetzen; Bouriant starb bald nach Beginn der Arbeit, und Casanova's Arbeit konnte nur langsam fortschreiten, denn es fehlte an einer kritischen Textausgabe auf Grund einer Untersuchung der zahlreichen Handschriften.

Dieses oft wiederholte Desiderat der Fachgenossen zu erfüllen hat sich ein junger französischer Gelehrter, Professor Wiet in Lyon, zur vornehmsten Aufgabe seiner Tätigkeit gemacht; bei ihm scheinen Jugend, Fleiß und gründliche Kenntnis der Sprache und des Landes das Gelingen zu verbürgen.

Wiet hat zunächst alle Lesungen der Codices gesammelt und einen Überblick über das Werk gewonnen. Jetzt liegt uns das erste Heft seiner historischen Ausgabe vor. Im Vorwort weist W. an der Hand früherer Urteile die Notwendigkeit einer neuen Ausgabe nach und gewährt uns eine Übersicht über die vorhandenen Manuskripte. Einige waren ihm nicht erreichbar; über das in Altona befindliche hat Prof. C. Becker in seiner Zeitschrift „Der Islam", Bd. II, p. 405, bereits Mitteilung gemacht; über die Manuskripte von Mailand, St. Petersburg und Utrecht wird Wiet, der nun selbst wieder in Europa weilt, sich bald informieren können. — Das Werk ist nach Bouriant's Vorbilde in übersichtlicher Weise in Kapitel und Paragraphen geordnet. Die Anregung Becker's die Paginierung der ersten Būlāḳer Ausgabe anzugeben, sollte W. befolgen; dann wird man die zahlreichen Zitate de Sacy's Quatremère's, van Berchem's und vieler anderer leichter finden können. Die Anmerkungen zum Texte möchte ich nicht missen;

sie können natürlich nicht erschöpfend sein und bilden einen großen Ballast, aber sie werden zweifellos dem Benutzer und späteren Übersetzer die Lektüre erleichtern und anregend wirken, sowie auf manchen Fehler Bouriant's aufmerksam machen. Um eine Stelle herauszugreifen: P. 58 Anm. 8 würde ich lieber die spezifische Bedeutung der Worte جُنْد und ثغر berücksichtigen und übersetzen: „Was später zum westlichen Militärbezirke gehörte, das sind Eroberungen von den Leuten Ägyptens und ihre Grenzfestungen gehen von Barḳa bis Andalusien". Das vorliegende Faszikel behandelt außer der Einleitung die zwölf ersten Kapitel; man kann sich daher eine Vorstellung machen, wie umfangreich die Ausgabe sein wird: zu jedem der vorgesehenen 10 Bände kommt ein ausführlicher Index. Es wäre empfehlenswert gewesen van Berchem's Umschrift im letzterschienenen Faszikel seines „Corpus inscriptionum arabicarum" zu befolgen, die in Rücksicht auf die Internationalität der Leser gewählt wurde. Dem Institut français d'Archéologie und insbesondere seinem tatkräftigen Direktor E. Chassinat ist der herzliche Dank der Arabisten und Historiker dafür auszusprechen, daß er die unter seiner Leitung stehenden „Mémoires" diesem Werke zur Verfügung gestellt und es in tadelloser Weise ausgestattet hat. Möge Wiet diese große, schwierige Aufgabe, die ihm das Institut anvertraut hat, zu einem erfolgreichen Ende führen.

M. Sobernheim.

Das Pyramidenkapitel in Al-Maḳrīzī's „Ḫiṭaṭ" nach zwei Berliner und zwei Münchner Handschriften unter Berücksichtigung der Būlāḳer Druckausgabe hrsg. u. übersetzt von Erich Graefe. (= Leipziger semitistische Studien V, 2.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911. XII + 95 S. M. 4.—.

Mit seiner Monographie über die Pyramiden aus Maḳrīzī's reichem Schatz der ḫiṭaṭ führt sich Herr Erich Graefe glücklich in die Reihen der orientalistischen Forscher ein. Das Kapitel dürfte vom sachlichen Standpunkt in erster Linie die Ägyptologen interessieren; an ihnen wird es sein, auf Grund G.'s sorgfältiger Textausgabe und klaren, flüssigen Übersetzung das Wertvolle dieser mittelalterlichen Berichte herauszuschälen. Seine Arbeit bietet auch den Vorteil, daß Maḳrīzī's Kapitel die meisten Berichte der arabischen Schriftsteller vereinigt und somit eine Ausgabe dieses Kapitels den Ägyptologen das Wissenswerteste darbietet, ohne daß sie sich mühevoll die Quellen und die bisherigen verstreuten Bearbeitungen zusammensuchen müssen. Der Text ist mit großer Aufmerksamkeit

bearbeitet und aus den divergierenden Manuskripten scharfsinnig ausgewählt wurden; eine wertvolle Ergänzung bilden Prof. Fischer's Bemerkungen, der sich der Mühe unterzogen hat, in die schwierigsten Stellen Licht zu bringen. Wenn trotzdem hier und da dunkle, 5 unverständliche Sätze übrig geblieben sind, so liegt das an der Verderbtheit des Textes, den die Abschreiber nicht verstanden haben, und an den unklaren Schilderungen der Autoren selbst. Man darf sich darüber nicht wundern. Noch im 19. Jahrhundert herrschten ganz unklare Begriffe über den Bau der Pyramiden und die un-10 sinnigsten Berechnungen, aufgebaut auf falschen Voraussetzungen, wurden angestellt. Der verstorbene Ingenieur Eyth gibt in seinem humoristischen Buche „Der Kampf um die Kheopspyramide“ launige Proben davon. Niemals unterscheiden die arabischen Schriftsteller zwischen der Kheops- und der Khephrenpyramide, so daß, da beide 15 immerhin nicht ganz dieselben Maße haben, ihre Berichte a priori nie ganz korrekt sein können.

Im einzelnen möchte ich bemerken, daß für زلاقة die bekannte Bedeutung „schlüpfriger Gang“ gut paßt; denn die „schrägen Schächte“ (wie Fischer p. 90 unten übersetzen möchte) sind in der 20 Tat außerordentlich schlüpfrig; die Bedeutung von نفذ VI (p. 83, Anm. 3) hat G. ganz richtig erkannt: es sind „ineinander einmündende“ Stollen. P. 20, Z. 9 فيها موتى من بنى آدم ist wohl einfacher zu übersetzen: „in denen menschliche Leichname liegen“. P. 5 Z. 13 (s. auch Fischer's Anmerkung), muß die Vertikalhöhe der Pyramide 25 gemeint sein, sonst würde das Verhältnis der Maße nicht passen: „Darauf ließ er die Pyramide auf allen Seiten symmetrisch zurichten (Graefe), bis ihr Gipfel vom Ende ihrer (Höhen-)Länge an gerechnet in einer Höhe von 300 Metern in einer Spitze auslief“ (Fischer's Übersetzung von تحدّد ziehe ich zur klareren Definition des Baues 30 vor). Richtig hat Fischer auch den Vergleich (p. 38 Z. 5—7 und seine Anmerkung) mit Zuckerbroten (oder Zuckerhüten) erkannt; aber die unmittelbar vorhergehenden Worte halte ich für völlig verderbt, — es muß im ursprünglichen Text ein Wortspiel oder ein Scherz enthalten gewesen sein. Wie schon bemerkt, kann man dem 35 Herausgeber Dr. Graefe, nur volles Lob für seine tüchtige Textementation und Übersetzung zollen. Es wäre sehr wünschenswert, wenn er uns weiterhin, so sorgfältige Monographien aus dem mittelalterlichen Schrifttum darbieten würde.

M. Sobernheim.

Almkvist, Herman, Nubische Studien 1877—78. Aus dem Nachlaß herausgegeben von K. V. Zetterstéen. Uppsala, Almqvist & Wiksell (Leipzig, Harrassowitz) 1911. 4°. XXXVIII, 280 SS.

Durch Veröffentlichung dieser Arbeit hat die afrikanische Sprachforschung eine sehr wertvolle Bereicherung erfahren. Die Materialien zum obigen Buch hat der verewigte Verfasser auf seiner Orientreise im Jahre 1877—78 gesammelt. Er selbst berichtet hierüber, daß er durch fünf Monate in Kairo unter Beihilfe tüchtiger und intelligenter Nubier „ein genügendes Material zu einer nubischen Grammatik der drei Dialekte Mahassi, Dungulawi und Kenzi umfassend“ zusammengetragen und „ein nicht unbedeutendes Wörterverzeichnis angelegt“ habe. Um dann ferner an Ort und Stelle das Verhältnis der genannten Dialekte einer Untersuchung zu unterwerfen, entschloß sich Almkvist noch zu einer längeren Reise durch das ganze nubische Sprachgebiet, überall die lokalen Sonderheiten in sprachlicher Konstruktion und im Wortschatz fleißig verzeichnend. Auf dieser Reise bot sich ihm auch die Gelegenheit, reiche Materialien zu einer Grammatik und einem Wörterbuch des Bischaridialektes der Bedauyesprache zu sammeln, welche er, in die Heimat zurückgekehrt, unter dem Titel: „Die Bischari-Sprache Tu-Bedawie in Nord-Ostafrika. Uppsala 1881—1883“ in zwei Bänden veröffentlicht hat.

Die Ursache, warum Almkvist nicht auch seine nubischen Studien selbst herausgegeben hat, war der Umstand, weil bald nach seiner Heimkehr im Jahre 1879 die Nuba-Sprache des unterzeichneten Referenten und 1880 die nubische Grammatik von R. Lepsius veröffentlicht worden sind.

Es ist sehr bedauerlich, daß Almkvist sich deshalb abschrecken ließ, seine reichen Studien zum Nuba erscheinen zu lassen, weil es ja doch eine selbstverständliche Sache ist, daß die obengenannten Erstlingswerke über eine bis dahin, außer einigen in Reisewerken vorkommenden höchst dürftigen Glossarien, noch unbekannte Sprache nicht endgiltig für alle Zeiten den gesammelten nubischen Sprachstoff erschöpft haben können.

Die wissenschaftliche Forschung dankt es nun dem hohen Rektorat der Universität Uppsala, daß es nach dem Tode Almkvist's Herrn Professor Zetterstéen den Auftrag erteilt hat, den nubischen Nachlaß von Almkvist herauszugeben. Und einer besseren Hand hätte diese Arbeit kaum übertragen werden können. Der beste Beweis hierfür ist die vorliegende Publikation dieses Nachlasses. Um seiner Aufgabe gerecht zu werden, studierte Zetterstéen nicht nur die bis dahin bereits vorhandenen sprachlichen Hilfsmittel zum Nuba, sondern unternahm auch im Sommer 1906 eine Reise nach Ägypten, um daselbst in täglichem Verkehr mit Nubiern seine durch Lektüre erworbenen theoretischen Kenntnisse

in dieser Sprache sich auch praktisch aneignen und insbesondere die Phonetik der nubischen Sprachlaute studieren zu können. Auf diese Art theoretisch und praktisch vorbereitet war nun Zetterstéen ganz in der Lage, das von Almkvist in unfertigem Zustand hinterlassene Material zum Nubischen zu sichten und zu ordnen, um es dann aus dem Schwedischen ins Deutsche übersetzt in handlicher Form den Fachgelehrten darzubieten.

Obwohl nun mit dem nubischen Sprachstoff hinlänglich vertraut gemacht, um selbständig hierüber eine Publikation zu veranstalten, hat sich Zetterstéen doch dahin beschieden, seine Aufgabe darin zu sehen, nur als Herausgeber und nicht als Bearbeiter des Almkvist'schen Nachlasses aufzutreten.

Nur das deutsch-nubische Wörterbuch hat Zetterstéen selbst verfaßt, da ein solches bei Almkvist nicht vorhanden war, ferner auch eine ausführliche Einleitung zum ganzen Werk, worin er über Almkvist's Orientreise, über die verschiedene Auffassung des sprachlichen Materials bei Almkvist, Lepsius und Reinisch u. dgl. berichtet. Alles übrige ist Almkvist's in ein System gebrachtes Material. Man ersieht so aus der vorliegenden Publikation genau, was geistiges Eigentum des Autors ist; nur hier und da hat der Herausgeber eigene Beobachtungen und notwendig gewordene Korrekturen am Originaltext in Noten unter dem Strich beigegeben.

Wir wenden uns nun zu Almkvist's Studien selbst. Hier sei zunächst erwähnt, daß der Autor übereinstimmend mit Lepsius drei Dialekte des Nubischen unterscheidet, nämlich Kenzi, Dungulawi und Mahassi. Nur einmal spricht er in seinen Aufzeichnungen von einem vierten, dem „Fadikkadialekt, der sich jedoch nur durch die Aussprache (*nutq*) von dem gewöhnlichen Mahassi unterscheide“ (S. XIV). Ich habe in meinem Buch „Die Nuba-Sprache“ vier Dialekte aufgeführt, nämlich den von Kenzi, Dungula, Fadidscha und Mahassi[1]) und zwar nach Angabe meiner nubischen Lehrer. Die Unterschiede dieser beiden letztern Dialekte sind allerdings nicht sehr bedeutend und beschränken sich nach meiner Beobachtung auf eine Anzahl abweichender grammatischer Formen, ferner auf den Gebrauch provinzieller Vokabeln, sowie auf die verschiedene Aussprache von beiden Dialekten gemeinsamen Wörtern. Freilich wäre es angezeigt, diese beiden Mundarten im Lande selbst noch genauer zu untersuchen, namentlich ist der eigentliche Mahassidialekt noch nicht genau dargestellt; denn was Almkvist und Lepsius mit Mahassi bezeichnen, diese Wörter und Formen gehören, nach meinen Aufzeichnungen zu urteilen, vielmehr dem Dialekt Fadidscha an.

Was nun die nubischen Sprachlaute betrifft, so führt Almkvist in Übereinstimmung mit meinen Angaben folgende Konsonanten auf: *t*, *d*, *s*, *z*, *š*, *ž*, *č*, *ǧ*, *y*, *k*, *g*, *h*, *b*, *f*, *w*, *l*, *r*, *n*, *ṅ*, *ñ*, *m*,

1) Im folgenden durch K, D, F und M bezeichnet.

während Lepsius die Existenz von von *z*, *ž* in Abrede stellt, die des *č* bezweifelt und das *h* für keinen im Nubischen vorhanden gewesenen Laut erklärt. Das *h* ist allerdings auch im Altnubischen nur mehr sporadisch nachweisbar und in den übrigen nilotischen Sprachen teils gar nicht mehr vorhanden, teils ein wenigstens im Schwinden begriffener Laut; was aber das *z*, *ž* und *č* betrifft, so ist deren Existenz im Nubischen auch durch Almkvist nun hinlänglich erwiesen.

Bezüglich des *ṅ* und *ñ* möchte ich hier einige Bemerkungen machen: im heutigen Nubisch kommt *ṅ* nur mehr im In- und Auslaut vor, während im Anlaut nur *n* auftritt, obwohl in den verwandten nilotischen Sprachen auch im Anlaut das *ṅ* sich vorfindet. Daraus läßt sich vermuten, daß das Nuba diesen Laut einst auch im Anlaut besessen und denselben erst im Verlauf der Zeiten eingebüßt und durch das dentale *n* ersetzt hat. Diese Annahme ist nun tatsächlich durch das Altnubische erweisbar. Zu den von Karl Schmidt in Ägypten erworbenen Pergamentblättern, altnubische Texte in koptischer Schrift enthaltend[1], wird der Laut *ṅ* (= *ng* und *gn*) durch das Zeichen ϝ ausgedrückt, wie z. B. ⲧⲁϝⲥ d. i. *taṅs* = den heutigen Formen *taṅsi* (M) und *taṅis* (F) Name. Dasselbe ϝ zeigt sich auch im Anlaut, wofür das heutige Nuba nur mehr ein bloßes *n* kennt; vgl. z. B. ϝⲁⲡ Sünde = *ṅap* d. i. *gnap*, im heutigen Nuba *nabe* (Kopt. ⲛⲟⲃⲉ) lautend. Jenes *ṅap*, *gnap* entspricht nun dem Ti. ገንብ፡, im Bedauye je nach den Dialekten als *gambe*, *ǧambe* und *sambe* vorkommend, welch letztere Form sich als Lehnwort aus Ar. ذَنْب herausstellt. In manchen Fällen ist ein sekundäres *n* in den Wortstamm nach dem Guttural oder Laryngal eingedrungen und hat sich mit diesem Laut verschmolzen; vgl. z. B. Altnub. ϝⲁⲇⲇ Wüste d. i. *ṅazz*, *gnazz* = Ge. ዐፀ፡, im heutigen Nuba *naǧi* (M), das also ehemaligem *ṅaǧǧi*, *gnaǧǧi*, *gaǧǧi* entstammt[2]. Ganz derselbe Vorgang zeigt sich in Nub. *nal* (KDFM) sehen, im Kordofannuba noch *ṅel*, Altnub. ϝⲁⲗ d. i. *ṅal*, *gnal* lautend, worin das *n* sekundär ist, vgl. die Agauformen *qual* und *hal* sehen, Ge. ኀለየ፡ denken, A. አየ፡ (aus *halya*) sehen. Interessant ist *nidme* (K) Kohol, Augenschminke, im Mahassi *gidam* lautend. Die Form *nidme* führt zunächst auf *ṅidme*, *gnidme* aus *gidme* = *gidam*, dem Ar. خِضَاب entlehnt. In *nissi*, *nisi* (KDFM) Horn, das in den Agausprachen als *naš*, *ṅaš* und *ṅaši* d. i. *gnaši* vorkommt,

1) Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache, von Heinrich Schäfer und Karl Schmidt (Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wissenschaften, Heft XLIII).

2) Ersatz von ዐ ع und ኀ خ durch *g* ist im Nuba eine ganz gewöhnliche Erscheinung.

ist die Liquida aus dem Auslaut in den Wortstamm eingedrungen, vgl. A. አፅንት፡ Ge. ዐፅም፡ עֶצֶם, während im entsprechenden Wort des Somali *gēs*, Kafa *gášō*, Saho *gáža* plur. *gōz* Horn, die Liquida abgefallen ist. Auch innerhalb des heutigen Nuba erscheint *ṅ* häufig als entstanden aus sekundärem *n*, das mit *g* in éinen Laut verschmolzen ist; vgl. z. B. *dúṅus* (DM) = *dúgus* (K) Darm; *duṅússi* (FM) = *dugússi* (D) Weiberbrust; *šiṅírti* (FM) = *ši-gírti* (K) Haare, dem Semitischen Tig. ጭግር፡ Ge. ጸጕር፡ شَعْر, שֵׂעָר entlehnt usw.

Das *ñ*, gesprochen wie das spanische *ñ*, ist im Nuba aus *ny*, *ni* zusammengezogen[1]), worin *y* regelmäßig einem früheren Guttural oder Laryngal entstammt und das *n* gleichfalls häufig ein sekundärer Laut ist; vgl. z. B. *deñ* (FM) = *deṅ* (D) beschlafen, dem Ar. دَخَّ entlehnt; *dóñir* (FM), *dóyir* (K), *dógir* (D) Widder, vgl. דְּכַר id.; *iñíšši* (M) = *iñíšši* (F), *igíšši* (K) Biestmilch u. a. Das *ñ* kommt im Nuba fast nur mehr im In- und Auslaut vor, im Anlaut ist es bisher nur noch nachweisbar in *ñau* miauen (die Katze) und *ñak-kad* (M) = *ġokkad* (K) Eiter des kranken Auges, aber in den übrigen nilotischen Sprachen ist sein Erscheinen auch im Anlaut sehr gewöhnlich.

Bezüglich sonstiger phonetischer Beobachtungen vgl. Zetterstéen in der Einleitung S. XV—XXVIII. Diesen schließen sich dann bis S. XXXVIII andere kritische Bemerkungen teils phonetischer, teils grammatischer Art an. Hierzu nur einige Bemerkungen meinerseits: auf S. XXII bezeichnet Zetterstéen bei *kerrokkom* die Verdoppelung des *r* „als völlig unberechtigt“. Doch ist dieselbe sehr wohl berechtigt: das Wort ist nämlich zu zerlegen in *kēr-ro-kkom*, bestehend aus *kēr* hinaufsteigen + *ro* dem Fürwort der zweiten Person + *kom* dem verbum substantivum; unorganisch ist jedoch die Verdoppelung von *k*, welche sich jedoch rechtfertigen läßt nach meiner Beobachtung, daß im Nuba zwischen zwei kurzen Vokalen ein Konsonant häufig verdoppelt wird[2]). — Auf S. XXXIII zu § 84 bezweifelt Zetterstéen die Form *nas* statt *naš*; letztere wäre wohl auch richtiger, weil das Verbum sich auf ein plurales Objekt bezieht, jedoch ist auch *nas* nicht zu verwerfen, wie aus *nalkorī* (D) anstatt *naǵǵikorī* zu ersehen ist. — Auf S XXXVI zu S. 211 ist die Übersetzung Kehle für *gōngi* ganz richtig; auch im Galla lautet die Bezeichnung dafür *gongo*.

Nun zur Grammatik selbst. Eine solche hat Almkvist nicht systematisch ausgearbeitet, sondern nur zahlreiche Beispiele zu den

---

1) Im Kenzidialekt tritt dieses auslautend *y*, *i* meistenteils in den Inlaut; vgl. z. B. *bayin*, *bayn* = *bañ* (M) sprechen; *bein* = *bēñ* (D) Wasserschlauch; *ain* = *añ* (DM) leben u. a.

2) Vgl. meine Nubaspr. § 43.

einzelnen Redeteilen gesammelt. Zetterstéen hat daher auch ganz recht daran getan, daß er nur ganz kurze grammatische Regeln aufstellt und diesen die von Almkvist gesammelten zahlreichen Beispiele zu den einzelnen Kapiteln, wie: Substantiv I. Zahl, II. Kasus, Adjektiv usw. folgen läßt, aus denen der mit den bisher erschienenen Grammatiken vertraute Leser ganz leicht Einblick in den grammatischen Bau des Nuba erlangt. Zahlreiche Noten des Herausgebers unter dem Originaltext erleichtern auch hier das Verständnis desselben.

Hier mögen auch einige Bemerkungen meinerseits Platz finden. Auf S. 1 des Originaltextes findet sich die Angabe, daß bei der Pluralbildung des Nomens neben dem Suffix *-kū* (nach Vokalen *-gū*) auch die erweiterten Formen *-kūī*, *-gūī* vorkommen und letztere der „feineren Sprache" angehören. Ich habe in meinen eigenen Textaufnahmen nur die Beobachtung gemacht, daß die längeren Formen meistens dann in Anwendung gekommen sind, wenn der Plural besonders betont worden ist. Sprachwissenschaftlich erweisen sich diese längeren Formen als die ursprünglicheren und entstammen einem älteren *-kūn*[1]); das *ī* ist hier aus *n* mouilliert, wie z. B. in *bāy*, *bāī* sich trennen = arab. بَانَ; *kāy* schmieden = قَانَ usw.

Das Suffix *-il*, *-l* nach Verbalstämmen betrachtet Almkvist als Partizip (S. 11 u. a), es ist aber vielmehr die Relativform[2]); die Partizipien endigen im Nuba auf *-a* (M), *-i* (F), *-ē* (KD), kürzer auch *-i*[3]). Jenes *-a* kennt Almkvist als Adjektivausgang, wenn dasselbe als Prädikat steht, wie *ai kudud-a men* (M) ich bin klein u. a. (S. 11, § 10) und sagt dann: „vor diesem *-a* erscheint bisweilen ein ursprünglich zum Stamm gehörendes, aber sonst gewöhnlich fehlendes *r* am Ende des vorhergehenden Wortes" (S. 12, § 11). In dieser Fassung ist der Satz nicht ganz richtig. So gehört z. B. in: „*ai dawwi-ra men* ich bin groß", das *r* richtig zum Stamm und das Wort ist zu teilen in *dawir-a*, dem arab. طَوِيل entlehnt. Dagegen gehört in „*ai nassi-ra men* ich bin groß" das *r* nicht zum ursprünglichen Stamm Das Wort besteht hier aus *nassi* = arab. ناسع + Nominalsuffix *ar*, *r*[4]) + dem partizipialen *-a*; die Übersetzung ist dann: ich bin von Größe; in KD lautet dieser Satz: *ai nosō ēri* = arab. نُسُوع. Dasselbe ist der Fall in: „*ai sama-ra men* ich bin trocken", zu trennen in *sam-ar-a*, entlehnt dem ظَمِى

1) Vgl. Reinisch, Die sprachliche Stellung des Nuba, § 104, S. 70.
2) Ibid. § 34 ff., S. 26.
3) Ibid. § 32 und 33, S. 25.
4) Ibid. § 82, S. 55.

צָּא; dann in: „*in marğā-ra* (M), *in mursi-m* (D) dies ist Lüge“, zu teilen in: *marğ-ar-a*, vgl. מַרְשַׁעַת.

Beim Numerale bemerkt der Verfasser zu den Zahlen 10 bis 20, daß zwischen die Zahl für 10 und die folgenden Einheiten von Vokalen im Mahassidialekt ein *r* eingeschaltet werde, also: *dime-r-uwwo* 12, *dime-r-idwo* 18, *dime-r-oskoda* 19 (S. 17). Es scheint, daß Almkvist dieses *r* für einen wegen Euphonie eingeschobenen Laut angesehen hat. Vergleicht man dann mit den angegebenen Formen die entsprechenden Ausdrücke im Dialekt von Dungula: *dimin-do-owwi* 12, *dimin-do-idwi* 18 usw., so wird daraus ersichtlich, daß *r* = *do* eine Additionspartikel ist, also 10 + 2 usw.[1])

Beim Verbum bezeichnet Almkvist in den Dialekten von Kenzi und Mahassi jene Form, welche ich und nach mir auch Lepsius als Aorist aufführen, als Perfekt und stimmt mit unsern Angaben nur für das Perfekt des Dungula-Dialekts überein. In Bezug auf den syntaktischen Gebrauch hat Almkvist nicht ganz unrecht, indem statt des Perfekts im Dungulawi in den Dialekten von Kenzi und Mahassi meistenteils der Aorist gebraucht erscheint und deshalb dieses Tempus von Almkvist als Perfekt erklärt wird. Doch ist das auf *-ko* (KF), *-kun* (M) gebildete Perfekt nach Art des Dungulawi auch in den übrigen Dialekten gar nicht so selten; so im Idiom von Kenzi[2]), z. B. *šanki-kon* (161, 5) er stach; *issik-kon* (162, 11) er fragte; *gesmekin-gon-ā* (162, 13) hat er vergessen?; *er tā-kon* (262, 7; 268, 4) du bist gekommen; *tō-kon* (264, 13) intravit usw. Ebenso in den Idiomen von Fadidscha und Mahassi, wie z. B. *āg-kon* (177, 1) er saß; *ig-kon* (177, 4) er sagte; *aiga farrajiṅ-ki-kon* (238, 30) ut ego creparem effecit; *kulla-kunnul* (275, 11) wir haben gelernt; *halgi-kunni* (261, 2. 4) welcher geschaffen hat; *aña-ko-kan* (277, 11) wenn er gelebt hat usw.

Was Almkvist als Konjunktiv bezeichnet (S. 52) ist eine Zusammensetzung des Imperativs mit einem Wort in der Bedeutung sagen; z. B. *ai ikkiga tis, takka fāyittaméyya* (M) ich befahl dir, daß du ihn nicht tötest. Hier ist das Verb im sogenannten Konjunktiv zu zerlegen in *fāyittam eíyya*, worin *fāyittam*, assimiliert aus *fāyir-tam* den negativen Imperativ und *eíyya* das Partizip von *i*, *ey* darstellt, der Satz also zu übersetzen ist: ich befahl dir sagend (indem ich sagte): töte ihn nicht! Derselbe Satz im Dungulawi lautet: *ai ekki wētirkori, tekki bēmenégi*, worin das letzte Wort besteht aus *bē-men* töte nicht + *ē-gi*, dem Infinitiv von *ē* sagen, mit der Objektspartikel versehen. Der Satz lautet also übersetzt: ich befahl dir bei sagen: töte ihn nicht!

Es könnte zwar noch eine Reihe von Berichtigungen zum Zeitwort aufgeführt werden, allein dieselben sind von geringerer Bedeutung und Almkvist hätte da auch selbst überall die richtige

1) Vgl. hierzu ibid. § 123, S. 86 und S. 95 s. v. *dā*.
2) Vgl. Reinisch, die Nuba-Sprache. Wien 1879, Band I.

Auffassung getroffen, wenn er die Grammatik nach ausreichenden Originaltexten hergestellt haben würde. Der Hauptmangel seiner Grammatik nicht bloß im Nuba, sondern auch im Bischari liegt eben darin, daß er „seine Lehrer teils kurze Sätze im Stile Ollendorff's, teils vollständige grammatische Paradigmen aus dem Arabischen übersetzen" ließ (S. XII), bei welcher Methode vielseitige Mißverständnisse unvermeidlich geworden sind. Die Originaltexte, von Nubiern dem Verfasser in die Feder diktiert (S. 180—185), bilden wohl den spärlichsten Teil der ganzen Publikation. Dagegen sehr reichhaltig ist bei Almkvist das nubisch-deutsche Wörterbuch, das eine Reihe von Vokabeln bringt, welche in den Wörterbüchern von mir und Lepsius nicht zu finden sind.

Herrn Professor Zetterstéen gebührt ein ganz besonderer Dank dafür, daß er sich der zeitraubenden und mühevollen Arbeit unterzogen hat, die für die Sprachforschung so wertvollen Materialien von Almkvist geordnet und durch Veröffentlichung derselben der Wissenschaft zugeführt zu haben.

L. Reinisch.

Horae Semiticae No. V, VI, VII. The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English, edited and translated by Margaret Dunlop Gibson. In three Volumes with an Introduction by James Rendel Harris. Vol. I: Translation, XXXVIII, 290 pp. Vol. II: Matthew and Mark in Syriac, 238 pp. Vol. III: Luke and John in Syriac, 230 pp. Cambridge, at the University press 1911.

Schon aus Diettrich's Untersuchungen über Išō'dādhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments (Beiheft VI zur ZATW., Gießen 1902) und aus Schliebitz' Ausgabe seines Kommentars zu Iob (Beiheft zur ZATW. XI, eb. 1907) wußten wir, welch' reiche Fundgrube für die Geschichte der syrischen Bibelübersetzungen, wie namentlich für die Kenntnis der verlorenen Bibelkommentare des Theodor von Mopsuestia das Werk des nestorianischen Exegeten darstellt. Mrs. Gibson hat daher alle Freunde der syrischen Literatur aufs neue zu großem Danke verpflichtet, als sie die keineswegs leichte Aufgabe übernahm, uns seinen Kommentar zum N. T., zunächst zu den Evangelien, vorzulegen. Daß dieser seinen Arbeiten zum A. T. zum mindesten ebenbürtig ist, zeigt Harris in der Einleitung. Auch hier ist Theodor Išō'dādhs Hauptquelle, neben der er vor allem Efrems Kommentar zum Diatessaron benutzt. Durch eine sorgfältige Tabelle aller Übereinstimmungen zwischen Išō'dādhs Text und der von Chabot herausgegebenen syrischen Übersetzung von Theodors Johanniskommentar hat die

Herausgeberin dies Abhängigkeitsverhältnis klar veranschaulicht. Harris macht noch auf eine zweite sehr ergiebige Quelle für Theodors Exegese aufmerksam, auf die Gannath Bussāmē, einen ausführlichen Kommentar zum nestorianischen Lektionar; leider hat sich der an-
5 fangs begonnene Versuch, die Übereinstimmungen dieser Quelle mit Išō'dādh am Rande der Ausgabe nachzuweisen, nicht durchführen lassen. Harris zeigt endlich noch, daß der kürzlich von Sedlaček und Chabot herausgegebene Kommentar des Jakobiten Dionysius Bar Ṣalībī nichts ist, als eine fast mechanische Kompilation aus
10 Išō'dādh und aus Moses bar Kēfā, dessen Herausgabe danach als ein dringendes Bedürfnis erscheint. Unbeschadet seiner starken Abhängigkeit von seinen Quellen hat Išō'dādhs Werk doch für die Geschichte und Kritik des syrischen Bibeltextes recht erheblichen Wert. Von großem Interesse ist namentlich die schon von der
15 Herausgeberin nachgewiesene Tatsache, daß er nicht nur mit der P^ešiṭā, sondern auch noch mit dem alten Text der antiochenischen Diözese gearbeitet hat. Zur Betätigung schriftstellerischer Individualität bietet sein Verhältnis zu seinen Quellen unserem Autor im übrigen nur wenig Gelegenheit. Daß er, wie ja auch sein Name
20 zeigt, auf iranischem Boden zu Hause ist, verrät er m. W. nur einmal, indem er zu Mc. 15, 43 die angebliche Exemption der Buleuten von strafrechtlicher Verfolgung im römischen Reich mit dem gleichen Privileg der persischen „Unsterblichen", die er mit ihrem einheimischen Namen *gundī nāmīrān* nennt (II, 237, 6),
25 erläutert.

Für die Herstellung des Textes konnte die Herausgeberin drei Hss. benutzen, No. 1973 der Cambridger Universitätsbibliothek (C), einen Kodex aus dem Besitz von Prof. Margoliouth in Oxford (M), und eine Abschrift eines Urmiaer Manuskriptes im Besitz von
30 R. Harris (H). Diese dritte Hs. ist beim Abdruck des Textes zugrunde gelegt, obwohl sich bald herausstellte, daß sie an innerem Wert den beiden anderen durchaus nachsteht. Da aber deren Lesarten am Rande sorgfältig verzeichnet sind, so fällt es dem sachkundigen Leser meist nicht schwer, sich mit Hilfe des Apparats
35 Išō'dādhs Text selbst herzustellen. Die Lesarten von M, die sich meist schon von selbst empfehlen, werden durchweg von der Petersburger Hs. No. DCXXII (vgl. Catalogue des mss. et xylographes orientaux de la bibliothèque impériale publ. de St-Pétersbourg. St-Pét. 1852) bestätigt. Diese steht an Wert weit über der in
40 dieser Ausgabe gleichfalls nicht benutzten Berliner Hs. Sachau 311. Welche guten Dienste die Petersburger Hs. der Herausgeberin hätte leisten können, möge mir an ein paar Beispielen kurz zu zeigen gestattet sein. II, 109, 15 bietet die Ausgabe ܕܢܒܠܘܡ ܦܘܡܐ ܦܟܝܪܐ ܕܡܪܩܝܘܢ ܘܡܐܢܝ mit der Übersetzung: "to bridle the chained
45 mouths of M. and M."; für das sinnlose ܦܟܝܪܐ hat P ܦܚܡܐ „die

aufgesperrten". Eb. 134, 18: ܘܢܬܚܙܐ ܗܝܡܢܘܬܗܘܢ ܕܣܡܝܐ ܒܓܠܐ ܕܨܘܪܐ ܠܡܬܚܙܝܘ "that the faith of the blind men should be manifested in a public form", P ܒܓܠܐ ܕܨܘܪܐ ܠܡܬܚܙܝܘ: ܒܓܠܐ ܨܘܪܐ heißt eigentlich „mit offenem Halse", vgl. ܒܥܪܛܠܝܘܬ ܒܓܠܐ ܨܘܪܐ ܥܐܠ ܟܠ ܐܢܫ „nackt mit offenem Halse tritt jedermann herein" Jac. v. Sar. ed. Bedjan II, 861, 15; ܒܓܠܐ ܨܘܪܐ Theod. b. Kōnī I, 6, 3 als Variante zu dem häufigeren ܒܓܠܐ ܥܝܢ „mit offenem Auge" 2 Kor. 3, 12 (πολλῇ παῤῥησίᾳ), Sāhd. 185, 6, Ephr. ed. Lamy I, 519 pu.; ܒܓܠܐ ܪܫܐ γυμνῇ τῇ κεφαλῇ Euseb. hist. eccl. (Bedjan) 231, 1; ܒܓܠܐ ܪܫܐ Barhebr. Laugh. stor. 21, 12. Eb. 151, 13: ܐܠܐ ܕܠܘܬ ܚܢܢܐ ܢܗܦܟܘܢܝܗܝ "but that they might turn him away to pity"; aber P bestätigt die Richtigkeit der LA. von CM ܢܢܓܕܘܢܝܗܝ „daß sie ihn ziehen". Eb. 162, 12: ܪܡܙ ܕܐܝܟ ܚܝܘܬܐ ܡܕܡ ܡܪܟܒ ܡܢ ܐܘ̈ܣܝܐ ܣܓܝܐܬܐ ܗܘ̈ܝ "he hints that like a living creature they are composed of many substances"; aber P bietet wie HM ܡܕܡ für ܡܕܡ, also: „wie irgend ein lebendes Wesen, das aus verschiedenen Arten zusammengesetzt ist". Eb. 163, 7 (es waren 10 Jungfrauen): ܡܛܠ ܕܫܘܡܠܝܐ ܗܘ ܥܣܪܐ ܘܚܘܫܒܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܘܟܠܗܘܢ ܥܠܘܗܝ ܡܬܟܪܟܝܢ "in as much as ten is complection and the sum of numbers and they all move around it"; aber P hat für ܡܬܟܪܟܝܢ wie C ܛܥܝܢ „weil die 10 alle Zahlen auf sich trägt, weil sie alle auf ihr beruhen". Eb. 173, 17: ܨܒܥܘ ܓܝܪ ܒܚܕ ܡܢ ܡܘܪ̈ܩܐ ܕܟܬܝܒ ܕܡܬܐܟܠܝܢ ܥܡܗܘܢ ܫܘܝܐ "for they dipped in one of the sauces of which it is recorded that roast meat was eaten with them", aber P wie CM ܕܫܘܝܢ für ܕܫܘܝܢ „die geeignet sind, als Zukost zum Braten genossen zu werden". — Bd. III, 28, 11: ܒܚܣܡܐ ܘܡܪܝܪܘܬ ܡܥܕܪܢܘܬܐ „in envy and bitter detraction", P bestätigt die Richtigkeit von M's ܡܪܝܪܐ „in Neid und bitterem Sinn". Eb. 31, 11 (zu Lc. 6, 38): ܡܛܠ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܥܕܝܢ ܠܡܟܠ ܚܛܐ ܐܘ ܡܕܡ ܐܚܪܢܐ ܟܕ ܒܥܝܢ ܠܡܬܠ ܒܝܘܬܪܢܐ ܡܣܓܝܢ ܡܟܝܠܬܗܘܢ ܟܕ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܠܡܩܒܠܘ ܝܬܝܪ „for because those, who are accustomed to measure wheat or anything else, when they seek to give in abundance, enlarge their measure when they are not capable of receiving more". P bietet ܟܕ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ, also mit besserer Schreibung, aber mit derselben falschen Negation wie die übrigen Hss. Zu übersetzen ist natürlich: „(weil die

Händler, wenn sie reichlich messen wollen, pflegen) ihr Maß (lies ܟܝܠܗܘܢ) festzumachen[1]), indem sie es schütteln, damit es so mehr fasse". Vgl. Theodor b. Kōnī I, 287, 19: „die Getreidehändler pflegen" ܘܡܬܩܢܝܢ ܘܡܬܡܠܝܢ ܟܝܠܗܘܢ .... Eb. 48, 19: ܘܐܠܗܘܬܐ ܐܬܬܗܡܝܬ ܘܠܐ ܟܠܬ ܠܚܐܪܘܬܐ ܡܢ ܨܒܝܢܗ "and the Godhead overlooked (it) and has not prevented freedom from His (God's) will"; aber P liest wie die anderen Hss. ܐܬܬܟܝܠܬ d. h. „aber die Gottheit hatte Vertrauen (zu dieser Bedeutung vgl. Kalila wa Dimna ed. Wright 162, 8) und hinderte die Freiheit nicht an ihrem Willen", eb. 20 bestätigt P die Richtigkeit von M's ܕܨܒܝܢܗ, das ja auch die Übersetzung wiedergibt, gegen das sinnlose ܕܨܒܐ des Textes. Eb. 86, 12 wird das nach Nöldeke Gr. § 207 zu beurteilende ܡܣܬܟܠ ܕܠܩܘܒܠܐ „entgegengesetzte", von HM durch P bestätigt. Eb. 108, 18 P wie M ܡܬܢܦܫܢܘܬܐ „Beseeltheit"; ܡܢܦܫܢܘܬܐ könnte ja nur „Beseelung" heißen. Eb. 187, 17: ܚܘܒܐ ܟܝܬ ܘܪܚܡܬܐ ܚܝܠܐ ܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܩܒܠ ܒܢܦܫܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܐ „love namely and affection is a certain force, that is received into the soul and invisible"; statt der unmöglichen Form ܡܩܒܠ hat P wie C ܡܩܒܥ „befestigt". Die Übersetzung, die ich übrigens nicht durchgehends verglichen habe, bietet auch an gut überlieferten Stellen noch allerlei Anstöße, darf also bei theologischen Untersuchungen nicht ohne weiteres an Stelle des Textes benutzt werden.

Für das Lexikon notiere ich das Abstrakt ܐܝܕܘܬܐ zu dem gegewöhnlichen ܐܝܕܐ „Hilfe" III, 78, 12; ܡܠܥܣ „kaut" eb. 97, 7 (durch P bestätigt) als Denominativ von ܠܘܥܣܐ „Kinnbacke" (natürlich nicht *held it*), und ܩܘܪܛܝܣܐ „junger Hund" III, 141, 8, Deminutiv zu ܩܘܪܛܝܣܐ BB. 1750, 20 und 1752, 18, das nicht mit Duval zur ersteren Stelle auf *κούρητες* „junge Mannschaft" zurückgeführt werden kann, sondern wohl ein Deminutiv zu ܩܘܪܛܐ (ar. قُرْط) „Fleischklumpen" ist, mit dem das junge, blinde Hündchen sehr wohl verglichen sein kann.

C. Brockelmann.

---

1) Das ܪܨܝܦܐ der Pešīṭā gibt natürlich *πεπιεσμένον* wieder und sie läßt *σεσαλευμένον* aus; die umgekehrte Angabe in A. S. Lewis Old Syriac gospels (London 1910) zur Stelle ist irrig.

Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum, pars prior ed. et interpretatus est E. W. Brooks, pars posterior ed. et interpretatus est I.-B. Chabot. (Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Syri, series III, tomus VII, VIII.) Romae exc. K. de Luigi, Parisiis C. Poussielgue, Lipsiae O. Harrassowitz, 1910. Textus 232, 162 pp., Versio VII 113, 167 pp.

Die in einer einzigen Hs. des Brit. Museums erhaltene Chronographie des Elias von Nisibis, verfaßt i. J. 1019, zerfällt in zwei Teile, deren erster nach dem Vorbilde des Eusebius Verzeichnisse von Patriarchen, Königen usw., eine kurze Geschichte der nestorianischen Catholici, sodann einen zu Anfang verstümmelten Jahreskanon v. J. 337 der Griechen bis auf die Zeit des Verfassers mit kurzen Notizen über die wichtigsten Ereignisse, deren zweiter Anweisungen und Tabellen für die Zeitrechnung der Christen, Muhammedaner und Juden enthält. Der letzte und interessanteste Teil des Kanons ist ja schon von Baethgen in den Fragmenten syrischer und arabischer Historiker (Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. VIII, No. 3) Leipzig 1884 herausgegeben; Auszüge aus dem ersten Teil hat Lamy im Bull. de l'ac. roy. de Belgique (t. XV, p. 547) mitgeteilt, und das ganze Werk ist kürzlich von Delaporte (Bibl. de l'école des Hautes Études fs. 181, Paris 1910) ins Französische übersetzt worden. Trotzdem ist es natürlich sehr angenehm, jetzt das Werk vollständig im Original benutzen zu können, das bei aller Trockenheit und Dürftigkeit seiner Angaben doch manches wertvolle Material uns erhalten hat, wie z. B. das von Nöldeke (Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit d. Sassaniden, S. 400—436) für die Chronologie sehr brauchbar befundene Verzeichnis der Sassaniden. Von der in der Hs. dem ganzen Werk beigegebenen arabischen Übersetzung ist hier nur der Text der Geschichte der Catholici und des Kanons mit herausgegeben; die Vergleichungstabellen der syrischen, ägyptischen und arabischen Jahre sind nur in der Übersetzung ausgeführt, während im Text nur die beiden ersten Blätter vollständig, von den übrigen die Anfänge und Proben mitgeteilt sind. Als literarische Leistung steht das Werk natürlich auf recht niedriger Stufe. Wenn der syrische Text auch das Original darstellt, so verrät sich doch seine Abhängigkeit von arabischen Quellen öfter durch krasse Arabismen, wie ܐܬܦܬܚܬ ܥܠ ܐܝܕ „wurde erobert durch" S. 134, 21 und die mehrmals z. B. 135, 4. 5. 202/3 sich findende Angabe des Täters nach dem Passiv als Subjekt eines asyndetisch angefügten Aktivs.

Die Herausgabe des Textes, für dessen arabische Partien Amedroz seine sachkundige Hilfe geliehen hat, entspricht allen billigen Anforderungen. I, 226, 10 ist der Segenswunsch ܡܫܪ ܡܫܪ

ܢܘܪܝܟܘܗܝ den Brooks übersetzt: „dominus noster vitam ejus lenem faciat“ natürlich in ܐܘܪܟ „Gott verleihe ihm langes Leben“ zu verbessern. S. 193, 2 ist für das durch das folgende مائة hervorgerufene الاء das von der Quelle, Ṭabarī, gebotene und auch durch die syrische Übersetzung ܗܘ ܡܩܕܡܐ bezeugte التقدم herzustellen. Auch die Übersetzung wird dem freilich nur geringe Schwierigkeiten bietenden Texte, soweit ich sie verglichen habe, durchweg gerecht. Aber der von Muhammed i. J. 4 besiegte Judenstamm hieß doch nicht Nuṣair (Vers 62, 5), sondern Naḍīr, die bekannte Bezeichnung der Ḫāriǧiten الشارى durfte S. 186, 18 nicht الشارق gedruckt und in der Übersetzung nicht als Sārīta wiedergegeben werden, der persische Name von Herāt ܗܪܝܘ S. 138, 1 ist nicht *Heryu*, sondern *Herēu* zu sprechen.

Für das syrische Lexikon zu bemerken ist der Gebrauch von ܦܪܕܣܐ als Rechentafel „abacus“ II, 120, 1, das aber nicht mit Chabot als „vinea“ wiederzugeben, sondern zu dem ܦܪܕܣܬܐ zu stellen ist, das 1 Rg. 6, 36 hebr. כרתות, eb. 7, 16 ff. hebr. כתרת, LXX *ἐπίθημα* übersetzt. Dagegen ist ܡܘܡܣܐ „Hagelkorn“ 217, 3 nicht „lexicis ignotum“ wie Brooks S. 105 n. 5 meint, sondern schon von eben unserem Elias in seinem Interpres (ed. Lagarde) S. 96, 9 und danach in meinem Lex. s. v. gebucht.

C. Brockelmann.

Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft IV: Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud. Von Dr. S. Horovitz. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung für das Jahr 1911. Breslau 1912. Paginiert S. 211—286 + 17 S.

Der Verfasser dieser Studie, der durch seine fleissigen Arbeiten auf dem Gebiete der jüdischen und islamischen Philosophie bekannt ist, bietet uns in derselben die psychologischen Lehren eines Schülers von Fārābī und ibn Sīnā. Da sie bezwecken, religiöse Schwierigkeiten zu lösen, bilden sie zugleich einen Beitrag zur Geschichte des Streites zwischen Glauben und Wissen. Die Einteilung ist sehr klar: Existenz und Substanzialität der Seele, die dreifache Abstufung derselben (ihre Arten), 1. die vegetative, 2. animalische und 3 rationale, und als besondere Probleme: Einheit und Leugnung der Präexistenz der Seele und der Seelenwanderung — die Un-

sterblichkeit. Die entwickelten Gedanken sind eine knappe Wiedergabe der in der islamischen Philosophie, besonders bei Avicenna (sechstes Buch der Naturwissenschaften, das vom Verfasser leider nicht herangezogen wurde) vorliegenden Lehren. Ibn Daud ist also ein neuer Beweis für die Ideengemeinschaft des islamischen und jüdischen Kulturkreises. Einige Punkte dieser dankenswerten Arbeit möchte ich besonders hervorheben. Die Lehre (216, 6), daß die Seele weder Genus noch Differenz besitze, ist auf die Vorstellung von der absoluten Einheit der geistigen Substanz zurückzuführen und einer sich häufig findenden Verwechselung zwischen logischer und realer Ordnung: Wenn die Seele keine realen Teile besitzt, kann sie auch keine logischen (Genus usw.) haben. Die bekannten Arten der Aussage, die praedicatio univoca (בהסכמה), analogica (בספק) und aequivoca (במקרה, بالاتّفاق S. 217) werden allerdings verschieden benannt (vgl. mein Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen; Leipzig 1912 S. 186). Diese Wortfrage ist jedoch unwesentlich, da der Gedanke immer klar bleibt. Die aristotelischen Ausdrücke synonym (im eigentlichen Sinne) und homonym (im metaphorischen, übertragenen Sinne) sind zu vermeiden. In der Definition der Seele (S. 218) שלמות לגשם טבעי בעל חיות בכח fehlt, worauf auch H. hinweist, der Begriff des Primären zu „Entelechie“; denn die Seele ist die „primäre Entelechie eines natürlichen Körpers, der potenziell Leben besitzt“. Da i. D. S. 228 nachweist, daß die Seele, die Wesensform des Körpers, also seine primäre Entelechie ist, wird er wohl S. 218 diese Bestimmung beiseite gelassen haben, um dem kontinuierlichen Gange der Diskussion nicht vorzugreifen. Diese wesentlichste differentia wollte er später besonders begründen, weshalb er sie zu Anfang überging. S. 224: חלוקה ראשונה ist eine solche Einteilung, die den Gegenstand primo et per se also in seine wesentlichen Teile zerlegt. Der Terminus: erstes Teilungsprinzip gibt diesen in der antiken Philosophie so sehr gebräuchlichen Gedanken nicht gut wieder. Ibid. Z. 8 u. 15 steht physisch statt psychisch. In der Zusammenstellung (ib. Anm. 12 u.) טביעיה וחיואניה ונפסאניה bedeutet letzteres (hebr. נפשיה ib. 2 oben) immer den rationalen Seelenteil, während es in der Gegenüberstellung zu dem reinen Geiste das animalische Prinzip bedeutet. Durch den Zusammenhang dürfte jedoch immer deutlich werden, was gemeint ist. Die entsprechenden psychologischen Lehren der islamischen Philosophen habe ich Münster 1906 in: Das Buch der Ringsteine Fārābī's S. 68 ff. u. 214 ff. eingehender dargestellt (auch ihre bekannte Abhängigkeit von Galen S. 222). H. würde sich seine Arbeit erleichtert haben, wenn er davon Kenntnis genommen hätte. סמאך = سماخ die eustachische Röhre (S. 235, A. 56). Die mehrfache Polemik gegen Goldziher (betr. der *ma'ānī an-nafs*) z. B. S. 237 ist unbe-

rechtigt. המחשבה ist nicht mit Denkvermögen zu übersetzen (238, 1 u.) noch mit Denkkraft[1]) (246, 1 u.), da diese sich auf das Abstrakte bezieht, sondern mit partikulärer Verstand, cogitativa, ratio practica, eventuell „sinnliches Urteilsvermögen" (240, 12. 250, 8), ein Ausdruck, mit dem H. fälschlich den Terminus אלוהם (ib. A. Z. 1) d. h. den Instinkt, die aestimativa wiedergibt. Ebensowenig darf الوهمية S. 246 A. 83 mit „Meinung" übersetzt werden. Das Fragezeichen, das H. 244, A. 78, Z. 3 u. hinter آلة setzt ist unberechtigt (vgl. lib. cit. 27). Deutlich unterscheiden sich bei i. D. die beiden Arten der Phantasie, die vorstellende (b. H. d. Vorstellungsvermögen) und die kombinierende (b. H. ungenau „die Phantasie" S. 246, 1). S. 279, 20 ist unter Abhängigkeit die innere, wesentliche zu verstehen. Diese kleinen Ausstellungen beeinträchtigen den Wert des sehr verdienstvollen Werkes natürlich keineswegs, und ich spreche die Hoffnung aus, der Verfasser möge uns noch mit manchen solchen Studien über die jüdische Philosophie beschenken.

M. Horten.

Prolegomena zu einer Ausgabe der im Britischen Museum zu London verwahrten „Chronik des Seldschuqischen Reiches" (أخبار الدولة السلجوقية). *Eine literarhistorische Studie von Karl Süßheim.* Leipzig, Otto Harassowitz. 1911. VII + 47 S.

Wertvolle Beiträge zur Kenntnis der Seldschukenherrschaft in Persien und Mesopotamien läßt die von Dr. Karl Süßheim geplante, hoffentlich in Bälde erfolgende Herausgabe der „*Aḫbār ad-daula as-salǧūqīja*" erwarten, der er jetzt als Einführung seine „Prolegomena" vorauschickt. Die Bedeutung dieser Chronik ist schon früh erkannt worden, und es lag uns seit einer Reihe von Jahren außer allgemeineren Bemerkungen Houtsma's in den ersten beiden Bänden seines „Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides" und dem Bericht Rieu's in seinem Supplement auch bereits der die Niederlage des unglücklichen Romanos Diogenes behandelnde Abschnitt in Text und russischer Übersetzung als eine Veröffentlichung V. v. Rosen's vor. Neues Licht fällt besonders auf die Zeit des Aufkommens und der Hauptblüte der Seldschuken (bis 485/1092) und dann wieder auf die Periode des Verfalls (547—590 = 1152—94). Süßheim beschäftigt sich nun in seinen „Prolegomena" mit der Komposition der „Chronik" sowie mit der Frage nach dem

---

1) Dieses Vermögen wird niemals mit dem Verstande verwechselt. Die Unterscheidung beider ist keine besondere Frage (S. 249, A. 90) der Philosophie, sondern versteht sich ganz von selbst.

anonymen Autor, als der ihm Ibn al-Qifṭī oder Ibn Ẓāfir, der Verfasser der „*Aḫbār ad-duwal al-munqaṭiʿa*" in Betracht zu kommen scheinen. Dank seiner bewundernswerten Vertrautheit mit der historischen Literatur hat er mit Erfolg die außerordentlich schwierige Arbeit des Quellennachweises unternommen und die verwickelten Verhältnisse mit großer Klarheit dargelegt; bei der zweiten Aufgabe vermochte er jedoch zu einer befriedigenden Lösung nicht zu gelangen. Diesen Untersuchungen geht eine gut einführende Skizze „zur türkischen Geschichte" vorauf, die die Hauptdaten und die wichtigste Literatur zusammenstellt.

Leider muß man sich den Weg zu der trefflichen Arbeit durch Erörterungen hindurch bahnen, in denen Süßheim sich über die von ihm gewählte Umschreibung des arabischen Alphabetes ausläßt. Gewiß gibt es Wichtigeres als „Transkriptionsphilosophie", aber man möchte doch fragen: war es nötig, die zahlreichen Umschreibungsmethoden um eine neue zu vermehren? Bedurften wir dieses mißverständlichen Zeichens für das Ḍād, mußte das ظ auf einmal mit ţ widergegeben werden, das man sich für ث zu setzen seit langem gewöhnt hatte, um von anderen Absonderlichkeiten zu schweigen!

Erich Graefe.

Kleine Mitteilungen.

The Goat and the Razor. — In the last number of this Journal (pp. 144, 145) Professor Dines Andersen has given a rendering and explanation of the famous crux in the Mahābhārata II, 2193 which explains the line as reading

5 *śastre vipanne śirasā āsyabhūmau.*

āsyabhūmau he renders „auf dem Boden des Rachens", „in der Faucal-Region", while *śirasā* denotes „mit der Spitze".

There can be little doubt that this is not the correct explanation of the difficult passage which has caused trouble to Indian 10 as well as to occidental commentators, but Professor Andersen probably is unaware that the explanation of *āsyabhūmau* which he now proposes dates back at least to Ludwig, who in the Sitzungsberichte der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Klasse für Philosophie, Geschichte and Philologie, 1894, VI, 1—9, proposed 15 to assume a case of irregular contraction and to resolve the phrase in question as *śirasa āsyabhūmau*, the latter phrase being practically equivalent to *āsye*.

Ludwig's interpretation need not be considered at length because it was shortly after its appearance subjected to a serious 20 criticism from Böhtlingk in the Berichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, XLVIII, 1—10, where he contended that the whole phrase as rendered by Ludwig amounted to no more than *śastre nigirṇe.* „Geschmackvoll wäre die Amplifikation nicht und würde auch dem Wesen eines Apologs schwerlich entsprechen".

25 Professor Andersen has certainly by retaining the ordinary analysis of *śirasā* avoided the error of Ludwig in part, but the fact remains that *āsyabhūmau* is a singularly inept phrase: no ingenuity will make it mean anything substantially more than is meant by *āsye*, and the theory that *asya* is anything but a pronoun 30 appears to me untenable in view of Böhtlingk's reply in the article cited to Pischel's theory. See ZDMG. 44, 497; 47, 86. It seems to me therefore that we must conclude that the best version of this line is that given on second thoughts by Böhtlingk.

A. Berriedale Keith.

Zur Herkunft der Reflexivformen im Gemeinsemitischen. — Zu dieser Frage, für welche H. Bauer oben S. 104 f. eine Lösung der Art versucht, daß z. B. *ta-qa-tal-ta* urspr. bedeutete, „du tötest dich", möchte ich bemerken: Die Annahme, daß das Objektssuffix der 2. Pers. Sing. mit der Subjektsform derselben Person jemals gleich gewesen sei, widerspricht allen Zeugnissen der semitischen Sprachen. Während das selbständige Pronomen überall vom *t*-Stamm gebildet wird (*an-tā*, *-ti*), liegt ausnahmslos die Objektsform in der *k*-Wurzel vor (*kā*, *kă*, fem. *kī*; im Bab.-Assyr. urspr. beim Genitiv-Akkus. *ka*, beim Dativ *ku*, *kum*). In letzterem stimmen nicht nur die semit. Sprachen ausnahmslos überein, sondern mit ihnen auch die hamitischen: Bilin *ku*, Afar *kū*, *kō*, Quaresa *ku*, *ki*, Irob-Saho *ku* „dein", *ku*, *ku-yā* „Dir", Somali *ku*[1]). Es hat nach all diesen Zeugnissen keine Zeit gegeben, in welcher *ta-qatal-ta* „du tötest dich" hätte bedeuten können. — Damit entfällt die Möglichkeit, die *t*-, und in Konsequenz davon auch die, die *n*-Reflexive auf diesem Wege zu erklären. Es bedarf dazu nicht erst des Hinweises darauf, daß nach allen semit. Sprachgesetzen das Objekts-Pronomen nicht dem Verbum voransteht, sondern nachfolgt, daß es nur bei besonderem Nachdruck mit einem Exponenten des Akkusativs verbunden (arab. *'ijjā*, äth. *kijjā*, hebr. אֶת, אוֹת usw.) voranstehen kann, niemals aber in der bloßen Pronominalform. Daß das in der Urzeit jemals anders gewesen, dafür liegt nirgends ein Anhalt vor. J. Barth.

Für Freunde der Zigeunersprache. — Durch die Großstädte Deutschlands (es sind z. B. Hamburg, Breslau, Leipzig, München mit längerem Aufenthalte bedacht) reist diesen Sommer über die Beduinenkarawane des Herrn C. Marquardt. Wie mir Si Ḥámda Zwiten eben aus Hamburg schreibt, befinden sich bei dieser Schaustellungs-Truppe zwei Zigeunerfrauen aus der Gegend von Jâfā, die das palästinische Arabisch und ihre Stammessprache gleichgewandt sprechen. Sie sagen nach seiner Angabe für Auge *akiûr*, Bein *ba'ûr*, Braue *faršîr*, Brot *mânā*, Esel *fâr*, Frau *adžûr*, Haare *wālûr*, Hand *ḫasṭûr*, Haus *kerî*, Jahr *wéres*, Junge *zerû*, Kamel *dewâǧī*, Kehle *gergiûr*, Kleider *eferǧîr*, Kopf *seriûr*, Kuh *gûrū*, Milch *kîr*, Monat *mâs*, Mund *zeriûr*, Nacht *arâṭṭ*, Nase *bernûr*, Öl *atšékna*, Penis *fārúr*, Pferd *gûrā*, Podex *ebulûr*, Salz *lûn*, Stock *dendiûr*, Tag *dāst*, Wasser *pânī*. — Vielleicht regt diese Mitteilung den oder jenen zu weiteren Studien an. Hans Stumme.

Kongreß für Religionsgeschichte. — Nach einem vom *Secrétariat* (Leiden, Hollande, 71 Plantsoen) *du IVe Congrès international d'Histoire des Religions à Leyde* bei uns einge-

---

[1]) Vgl. Reinisch in den betreffenden Grammatiken, Colizza zur Afar-Sprache.

gangenen Programme findet dieser Kongreß, der — wie die früheren — des Interssanten genug bieten wird — vom 9.—13. September dieses Jahres statt. Zahlreiche Gelehrte haben sich bereits für ihn einschreiben lassen („la cotisation est fixée à 25 francs; les membres 5 pourront se procurer une carte d'entrée pour leurs dames au prix de 12.50 francs").

Hans Stumme.

Manchester Oriental Society. — Z. 65, 621 konnten wir von der Gründung einer „Gesellschaft der Russischen Orientalisten" Kunde bringen; heute seien einige Worte der Begrüßung der 10 Manchester Oriental Society gewidmet, welche, nachdem sie eine Zeit lang still, aber wohl tapfer arbeitend, ihr Leben führte, jetzt mit der ersten Nummer ihres „Journal" in die Öffentlichkeit tritt. Professor Hope W. Hogg war die Seele der Gesellschaft und der eigentliche Schöpfer des „Journal"; aber der treffliche 15 Mann ist jetzt tot (geb. 19. August 1863 zu Kairo, gest. 15. Februar 1912 zu Manchester). Der Vereinigung gehören namhafte Orientalisten an, unter deren Schutze und Mitarbeit sie sicher nicht verflachen und das „Journal [1]" sicher wertvoll bleiben wird.

Hans Stumme.

---

1) *Journal of the Manchester Oriental Society 1911.*

Summary of Contents:

First known Inscriptions of Ellil-Bani of Isin, an early Babylonian King. Prof. Hope W. Hogg.

Chronology of Dynasties of Isin and Babylon. Prof. Hope W. Hogg.

„Heart and Reins" in Mummification and in the Literatures of the Near and Farther East. Papers and Notes by Prof. G. Elliot Smith, Prof. Hope W. Hogg, Mr. Israel Abrahams, Prof. Wheeler Robinson, Mr. Allan H. Gardiner, Mr. M. A. Canney, Mr. L. W. King, Dr. L. C. Casartelli, Prof. T. W. Rhys Davids, Prof. J. G. Frazer.

Two Cuneiform Heart Characters. Prof. Hope W. Hogg and Dr. C. J. Ball.

The Relations of China with Nepaul (etc.). Prof. E. H. Parker.

Prof. Hope W. Hogg. An Appreciation. Prof. Arthur S. Peake.

Manchester: At the University Press (Sherratt & Hughes, 34 Cross Street, Manchester). XXIV + 162 Seiten 8 Tafeln (Eingangstafel: Bild Prof. Hogg's), 1 Kartenskizze im Text. 5 Shillings.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1911.

Assyriologie (1909, 1910, 1911).

Von

Hermann Pick.

Einen kurzen Überblick über die assyriologischen Studien in den letzten drei Jahren leitet man wohl am besten ein mit einem Hinweis auf die von verschiedenen Seiten erfolgte Herausgabe neuer Texte. An erster Stelle mag hier das British Museum genannt werden, das mit seinen *Cuneiform Texts*[1]) von Band 27 bis zu Band 31 fortgeschritten ist. Gleichfalls aus den reichen Schätzen des Londoner Museums schöpft Harper[2]). Von seinen Briefen aus der Kujundschiksammlung sind nun drei neue Bände erschienen. Von der groß angelegten Veröffentlichung der „*Babylonian Expedition*“ sind gleichfalls mehrere Bände herausgekommen, die wir Poebel[3]), Myhrman[4]) und Radau[5]) verdanken. Die Veröffentlichungen des Berliner Museums — die Vorderasiatischen *Schrift-*

---

1) Cuneiform Texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum. London. Part 25. 26: 1909. Part 27. 28: 1910. Part 29. 30. 31: 1911.

2) Harper, Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collections of the Brit. Mus. London. Part 9: 1909. Part 10. 11: 1911.

3) A. Poebel, Babylonian legal and business Documents from the time of the first dynasty of Babylon chiefly from Nippur. 60 pl. of autogr. texts and 10 pl. of ill. XVI, 164 S. 4⁰. Philadelphia 1909. (The Babylonian Expedition of the Univ. of Pennsylvania. Vol. 6, P. 2.)

4) D. W. Myhrman, Sumerian administrative Documents. Dated in the reigns of the kings of the second dynasty of Ur from the temple archives of Nippur, preserved in Philadelphia. 70 pl. of autographed texts and 12 pl. of halftone ill. XII, 146 S. 4⁰. Philadelphia 1910. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. A. Vol. 3, P. 1.)

5) H. Radau, Sumerian Hymns and prayers to god Nin-ib from the temple library of Nippur. 15 pl. of autogr. texts and 6 pl. of ill. X, 88 S. 4⁰. Philadelphia 1911. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. A. Vol. 29, P. 1.)

denkmäler[1]) — haben mit drei Heften ihren Fortgang genommen. Die mit dem Museum zusammenarbeitende Deutsche Orientgesellschaft legt uns als Heft 16 ihrer wissenschaftlichen Veröffentlichungen historische Texte aus Assur vor, deren Autographien nach 5 dem für die assyriologische Wissenschaft allzufrühen Heimgange Messerschmidt's[2]) durch Delitzsch herausgegeben wurden. Die französischen Veröffentlichungen der letzten Jahre beschäftigen sich meistens mit den älteren Epochen der babylonischen Kultur. Genouillac[3]) macht uns mit Texten bekannt, die jetzt in Kon-10 stantinopel aufbewahrt werden, während uns Thureau-Dangin[4]) Briefe und Kontrakte aus dem Louvre zugänglich macht. Gleichfalls im Louvre sind die Drehemtexte, deren Herausgabe und Erschließung die Arbeiten von Genouillac[5]) und Langdon[6]) gewidmet sind.

15 Nächst den Texten dürfen wohl die philologischen Arbeiten unser Interesse in Anspruch nehmen. Eine größere Anzahl von Übersetzungen ist hier anzuführen, aber auch mehrere Arbeiten zur Grammatik und solche lexikalischer Natur. Ein allgemein anerkanntes Hilfsmittel für jede Art assyriologischer Studien hat 20 im Jahre 1910 seinen Abschluß gefunden, nämlich Meißner's[7]) Sammlung seltener assyriologischer Ideogramme. Über eine wichtige Einzelfrage zur Grammatik handelt Bezold[8]), der Rekonstruktion einer interessanten Götterliste dient eine Abhandlung Zimmern's[9]).

---

1) Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Kgl. Museen zu Berlin. Heft 7—9. Leipzig 1909.

2) L. Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. Autographien. H. 1. 4°. Leipzig 1911. (Ausgrabungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. 1.) (Wissenschaftl. Veröffentlichungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft. 16.)

3) Mission française de Chaldée. H. de Genouillac, Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur (fouilles d'Ernest de Sarzec en 1894). P. 1. 4°. Paris 1910. (Inventaire des tablettes de Tello. T. 2, P. 1.)

4) Musée du Louvre. Départ. des antiquités orientales. F. Thureau-Dangin, Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne. VIII, 68 S., 116 Pl. 4°. Paris 1910.

5) Musée du Louvre. Dép. des antiquités orientales. H. de Genouillac, Tablettes de Dréhem. Publ. avec inventaire et tables. VIII, 21 S., 51 Bl. 4°. Paris 1911.

6) St. Langdon, Tablets from the archives of Drehem. With a complete account of the origin of the Sumerian calendar, translation, commentary and 23 pl. 25 S. 4°. Paris 1911.

7) B. Meißner, Seltene assyrische Ideogramme. XX, 721 S. 4°. Leipzig 19(06—)10. (Assyriologische Bibliothek. Bd. 20.)

8) C. Bezold, Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften. 28 S. 8°. Heidelberg 1910. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1910. Abh. 9.)

9) H. Zimmern, Zur Herstellung der großen babylonischen Götterliste An = (ilu) Anum. S. 83—125. 8°. Leipzig 1911. (Berichte über d. Verhandlungen d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. Bd. 63, H. 4.)

Den ersten Versuch einer sumerischen Grammatik legt Langdon[1]) vor, der uns auch eine Übersetzung sumerischer und babylonischer Psalmen liefert. Ebenfalls dem Sumerischen gewidmet sind die Untersuchungen Genouillac's[2]), von dem auch eine Bearbeitung der schon erwähnten Drehemtexte herrührt. Briefe im semitischen Idiom Babylons, aus Dilbat stammend, nebst anderen Urkunden übersetzt Ungnad[3]). In gemeinsamer Arbeit mit Kohler[4]) hat derselbe Autor mehrere Bände zu „Hammurabi's Gesetz" veröffentlicht. Die gleichen Texte der Hammurabizeit liegen auch vor in Schorr's[5]) Altbabylonischen Rechtsurkunden. Die Übersetzung der El-Amarna-Tafeln von Knudtzon[6]) ist vollendet; es fehlt nur noch der Abschluß der Anmerkungen von Weber. In spätere Zeit führt uns Martin[7]) mit seinen neubabylonischen Briefen, und in die Achaemenidenzeit die Arbeit Weißbach's[8]).

Eine genaue Aufzählung aller Neuerscheinungen zur Geschichte und Religion, im weitesten Sinne zur Kulturgeschichte Assyriens und Babyloniens liegt außer dem Bereich dieses kurzen Berichts. Für die Jahre 1908—1909 findet man eine angenehme und objektiv gehaltene Übersicht bei Hogg[9]), der ja wohl auch die folgenden Jahre nachholen wird. Hier sollen nur wenige Angaben folgen über Werke, die unserer Meinung nach von allgemeinerem Interesse sind.

---

1) St. Langdon, A Sumerian Grammar and chrestomathy with a vocabulary of the principal roots in Sumerian and a list of the most important syllabic and vowel transcriptions. VII, II, 310 S. 8⁰. Paris 1911. — Derselbe: Sumerian and Babylonian Psalms. XXVI, 349 S. 8⁰. Paris 1909.

2) H. de Genouillac, Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne. Publ. avec introd., transcr., trad. et tables. LXXI, 122 S., 41 Taf. 4⁰. Paris 1909 — Derselbe: La trouvaille de Dréhem. Étude avec un choix de textes de Constantinople et Bruxelles. Avec 20 pl. 20 S. 4⁰. Paris 1911.

3) A. Ungnad, Untersuchungen zu den im 7. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat nebst einem Anh.: Die Lücke in der Gesetzesstele Hammurapis. V, 149 S. 8⁰. Leipzig 1909. (Beiträge z. Assyriologie u. semit. Sprachwissenschaft. Bd. 6, H. 5.)

4) J. Kohler u. A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz. Bd. III. IV. V. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig 1909—11.

5) M. Schorr, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babyl. Dynastie. H. II. III. Wien 1909—10. (Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien. Philos.-histor. Kl. 160. 5 u. 165, 2.)

6) J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln. Lfg. 1—13. 8⁰. Leipzig 1907—11. (Vorderasiatische Bibliothek. 7, 2.)

7) F. Martin, Lettres néo-babyloniennes. Introd., transcription et trad. 195 S. 8⁰. Paris 1909. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sc. philol. et hist. Fasc. 179.)

8) F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden. LXXXIV, 160 S. 8⁰. Leipzig 1911. (Vorderasiatische Bibliothek. Stück 3.)

9) H. W. Hogg, Survey of recent Assyriology. Second period 1908—09. 70 S. 8⁰. Edinburgh 1910. — Die oben ausgesprochene Hoffnung ist zerstört. Nach Absendung dieses Manuskriptes erreicht mich die Nachricht vom Ableben dieses verdienten Gelehrten. (S. auch S. 340. Die Redaktion.)

Die umfassendste Arbeit auf diesem Gebiete — Jastrow's[1]) Religion Babyloniens und Assyriens — geht allmählich der Vollendung entgegen. Ein neues großes Unternehmen hat King[2]) begonnen, von dem der erste Teil erschienen ist: eine Geschichte Babyloniens und 5 Assyriens. Zur Erkenntnis der babylonischen Religion trägt Frank[3]) in seinen Studien bei. Die Eschatologie behandelt Delitzsch[4]), und den Gott des Schicksals „*Nin-ib*" Radau[5]). In die israelitische Religionsgeschichte greift über Hilprecht's[6]) Mitteilung über einen Fund zur Sintflutgeschichte. Die gesamte Kultur und das Denken 10 der Babylonier führt uns Schneider[7]) vor. Über astronomische und astrologische Fragen unterrichten uns in ausführlicher Weise Kugler[8]), und in bezug auf ihre Entstehung und ihre Einwirkungen auf die Griechen Bezold[9]) und Boll[10]). Kunstgeschichtlichen und historischen Interessen kommen entgegen die Arbeiten An- 15 drae's[11]) und Koldewey's[12]).

---

1) M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Lfg. 17. Gießen 1911.

2) L. W. King, A History of Sumer and Akkad. An account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the Babylonian monarchy. XXII, 380 S. 4°. London 1910. (King: A History of Babylonia and Assyria. 1.)

3) C. Frank, Studien zur babylonischen Religion. Bd. 1 (H. 1 u. 2). 8°. Straßburg i. E. 1911.

4) F. Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken d. Babylonier-Assyrer über Tod u. Jenseits nebst Schlußfolgerungen. 48 S. 8°. Stuttgart 1911.

5) H. Radau, Nin-ib the determiner of fates according to the great Sumerian epic Lugal-e ug me-lám-bi ner-gál from the Temple Library of Nippur. IX, 73 S. 8°. Philadelphia 1910. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. D. Vol. 5, Fasc. 2.)

6) H. V. Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur. (The earliest Version of the Babylonian deluge story.) Übers. von Dr. Rudolf Zehnpfund. 62 S. 8°. Leipzig 1910.

7) H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden. XVI, 665 S. 8°. Leipzig 1910. (Entwicklungsgeschichte d. Menschheit. Bd. 2.)

8) F. X. Kugler, Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie. T. 1. 4°. (8°). Münster i. W. 1909—10. (Kugler: Sternkunde und Sterndienst in Babel. Buch 2.)

9) C. Bezold, Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern. 60 S. 8°. Heidelberg 1911. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1911, Abh. 2.)

10) C. Bezold u. F. Boll, Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern. 54 S. 8°. Heidelberg 1911. (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1911, Abh. 7.)

11) W. Andrae, Der Anu-Adad-Tempel in Assur. Mit 94 Abb. u. 34 Taf. 95 S. 2°. (4°). Leipzig 1909. (Ausgrabungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. A. 1.) (Wissenschaftl. Veröffentlichungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft. 10.)

12) R. Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa. Nach den Ausgrabungen durch d. Deutsche Orient-Gesellschaft. Mit 110 Abb. sowie 16 Taf. 76 S. 2°. (4°). Leipzig 1911. (Ausgrabungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon. 1.) (Wissenschaftliche Veröffentlichungen d. Deutschen Orient-Gesellschaft. 15.)

Schließen wir mit dem Hinweis auf zwei Veröffentlichungen, die ein Gebiet behandeln, das in den letzten Jahren immer mehr Beachtung findet und jetzt dadurch auch zugänglicher geworden ist: es sind dies die Arbeiten Delaporte's[1]) und Ward's[2]) zur Kunde orientalischer Siegelzylinder; beide bringen hauptsächlich 5 assyriologisches Material.

Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.

Von **Franz Praetorius.**

Als zusammenfassende Arbeit sei zunächst erwähnt Nöldeke's[3]) Abhandlung „Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen" auf S. 31—66 seiner Neuen Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, welches Buch auch sonst noch allerlei zur äthiopischen 10 Lexikographie und Grammatik enthält.

Für die Geschichte der äthiopischen *Literatur* kommt eine Kritik der Bibliotheca Abessinica III (s. diese Zeitschr. Bd. 64, S. 264, Anm. 6) von Duensing[4]) in Betracht, die auf die viel erörterte Frage nach der Herkunft des äthiopischen Alten Testaments 15 eingeht und zu dem Ergebnis gelangt, daß schon die unrevidierte äthiopische Bibel in der Genesis einen Mischtext gehabt hat, ohne damit über den Charakter der allerersten äthiopischen Übersetzung etwas aussagen zu wollen (vgl. diese Zeitschr. Bd. 62, S. 166, Anm. 6). Ferner Arbeiten von Jaeger[5]) und Praetorius[6]), 20 die auf Abhängigkeit der äthiopischen Hagiographie von ähnlichen und gleichen Literaturgattungen anderer Völker hinweisen, auch wo es sich um geschichtlich beglaubigte, einheimische Persönlichkeiten handelt. Jaeger deutet dabei auch auf den Einfluß der jüdisch-abessinischen Apokalyptik. Gewisse Dogmen sogar des Islams 25 führt Friedlaender[7]) auf die abessinisch-jemenischen Juden zurück.

---

1) L. Delaporte, Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux. Ouvr. ill. de 10 pl. XI, 140 S. 4°. Paris 1909. (Annales du Musée Guimet, T. 33.)

2) W. H. Ward, The Seal Cylinders of western Asia. XXIX, 428 S. 4°. Washington 1910. (Carnegie Institution of Washington. Publication. Nr. 100.)

3) Theodor Nöldeke, Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg 1910.

4) Theologische Literaturzeitung vom 9. Dez. 1911, Sp. 777 f.

5) C. Jaeger, Über den jüngsten bisher bekannten hagiologischen Ge'eztext. (Die Ta'āmer des Zar'a-Būrūk.) (Z. Ass., Bd. 25, S. 227—274.)

6) F. Praetorius, Bemerkungen zu Takla Ḥawāryāt. (ZDMG. Bd. 65, S. 781—793.)

7) Israel Friedlaender, 'Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī'a und sein jüdischer Ursprung. (Z. Ass., Bd. 23, S. 296—327; Bd. 24, S. 1—46.)

Auf *neuäthiopischem* Gebiete ragen die beiden Tigrēbände Littmann's[1]) hervor. Abgesehen von näher liegenden Belehrungen, werden diese beiden und vielleicht noch mehr, die in Aussicht gestellten folgenden Bände auch auf das Äthiopische manches neue 5 Licht werfen. Wie das Gleiche von den Mehri- und Soqoṭriarbeiten der Österreicher zu hoffen ist.

Auf dem Gebiete des Sabäo-Minäischen ist das weitaus wichtigste die Zeitungsmeldung, daß Glaser's Nachlaß nach Wien verkauft worden ist. Da dürfen wir bald reichen Aufschlüssen 10 entgegensehen. Und es ist begreiflich, wenn, in Erwartung derselben, die Forschung auf diesem Gebiet zur Zeit fast ganz ruht.

Ägyptologie (1910—11).

Von **Günther Roeder.**

Der vorliegende Bericht setzt die früheren[2]) fort; da mir für 1911 zweifellos nicht alle Erscheinungen bekannt oder zugänglich geworden sind, wird der folgende manches nachzutragen haben. 15 Die vollständigen Bibliographien von Scherman und Wiedemann sind noch im Rückstand; erschienen ist die ausgezeichnete von Griffith[3]) mit Inhaltsangaben und die kürzere von Farina[4]), auch diese nur für den ersten Teil der hier registrierten Zeit. Ich mache aufmerksam auf einen nützlichen sachlichen Index zu den 20 Griffith'schen Berichten über die Funde und Arbeiten der letzten 20 Jahre[5]), der wenigstens oft eine vorläufige Orientierung auf diesem Gebiet ermöglicht.

Ausgrabungen und Aufnahmen. Unter den Unternehmungen aus den Wintern 1909/10[6]) und 1910/11 seien zunächst die Arbeiten 25 der Ägyptischen Regierung genannt. Der Service des Antiquités[7]) hat durch den Italiener Barsanti die nubischen Tempel und den von Gurna wiederherstellen lassen, durchaus in der alten Weise

---

1) Enno Littmann, Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia. Volume I: Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigrē Tribes; Tigrē Text. — Volume II — English Translation. Leyden 1910. (Vgl. diese Zeitschr., Bd. 65, S. 363 ff.)

2) Zuletzt ZDMG. 65 (1911), 157—74; s. d. für die Zeitschriften.

3) F. Ll. Griffith, Archaeological Report, 1909—10. London, Eg. Expl. Fund, 1910. 74 S. 8⁰. 2 *s.* 6 *d.*

4) In Rivista degli studi orientali 4 (1911), 135—153.

5) W. L. Nash, A General Index to the Arch. Reports 1—18. London, Eg. Expl. Fund, o. J.

6) Reinach, Les fouilles en Égypte (1909—11) in Rev. Archéol., 4. sér. 18 (1911), 317—337.

7) Rapport du Service des Antiquités. Caire, Ministère des Travaux Publics, pour l'année 1910. 28 S. 8⁰. *Mk.* 1.

ohne Heranziehung eines Architekten von Fach; sorgfältiger ist man Hand in Hand mit den Amerikanern in dem persischen Tempel von Hibis in der Großen Oase el-Charge vorgegangen. Nach den Berichten über die Wiederherstellung der Bauten[1]) erscheinen nunmehr auch die wissenschaftlichen Aufnahmen der einzelnen nubischen Tempel, zu- 5 nächst je ein französischer[2]) und deutscher[3]) Band. Unter den eigentlichen Ausgrabungen sind die wichtigsten die von Quibell[4]), der in Sakkara Jahr für Jahr allein königliche und Privatgräber aller Zeiten und das an Überraschungen reiche Jeremiaskloster ausgegraben, aufgenommen und publiziert hat. Der Archaeological 10 Survey of Nubia[5]), die von Reisner organisierte Landesaufnahme, hat seine Arbeit bis dicht an Korosko heran vollendet, freilich zuletzt in beschleunigtem Tempo und nicht mehr in dem anfangs durchgeführten großen Stil. Die abschließende Publikation über den ersten Arbeitswinter[6]) zeigt, wie weitblickend die Aufnahme 15 geplant und wie sorgfältig sie damals ausgeführt wurde; die Ergebnisse für die rätselvolle Geschichte Nubiens vom 4. Jahrtausend bis zur christlichen Zeit haben alle Hoffnungen mehr als erfüllt. — Über die größten Mittel verfügen unter allen ausländischen Unternehmungen die amerikanischen; da sie von geschulten Archäo- 20 logen geleitet sind, haben sie, allerdings z. T. stark vom Glück begünstigt, schöne Ergebnisse gehabt. Reisner[7]) hat aus der 3. Pyramide von Gise nicht nur die alte Grabanlage, sondern auch eine Reihe der schönsten Statuen von Königen, Königinnen und Göttern des Alten Reichs gewonnen. Die von New York ausgesandte 25 Expedition hat in der großen Oase el-Charge den durch den seltenen Namen des Darius ausgezeichneten Tempel von Hibis und den christlichen Friedhof freigelegt[8]); in Theben den Palast an dem See, den König Amenophis III. für seine Gattin Tēje angelegt hatte. Nachdem Davis[9]) uns das Grab dieser Königin Tēje beschert hat, scheint das 30

---

1) Les Temples immergés de la Nubie. Rapports relatifs à la consolidation des temples par G. Maspero. I, 3—4, p. 97—215. pl. A—I, 57—169. Caire 1910—11.

2) Desgl. Henri Gauthier, Le temple de Kalabchah, fasc. 1—2. 4°. 168, LV, 184 S. D, 60, 57 Taf. Caire 1911. *fr.* 80,63.

3) Desgl. Günther Roeder, Debod bis Bab Kalabsche. I: 232 S. II: 139 Taf. 4°. Caire 1911. *fr.* 104.

4) Arch. Rep. 1909—10, 22—23.

5) The Archaeological Survey of Nubia. Bulletin Nr. 5—7. 25, 30, 19 S. 0, 8, 0 Taf. Cairo 1910—11. Je *Mk.* 2.

6) Desgl. Annual Report for 1907—8. Cairo, Survey Department, 1910. I. Archaeological Report by George A. Reisner. II, 373 S., 330 Abb., 73 Taf., 30 Karten. II. Report on the human remains by G. Elliot Smith and F. Wood Jones. 378 S., 117 Abb., 6 Karten, 49 Taf. 4°. *Mk.* 80.

7) Reisner, in Museum of Fine Arts Bulletin 9 (Boston 1911) 13—20 mit 9 Abb. Borchardt, in Klio 11 (1911), 124—126.

8) Arch. Rep. 1909—10, 19—22.

9) Theodore M. Davis, The tomb of queen Tiyi. XXIV, 45 S., 35 Taf. London 1910.

Glück seinem Suchen nach Königsgräbern nicht mehr hold zu sein. Die durch einen anderen Maecenen für Pennsylvania ausgerüstete nubische Unternehmung ist einheitlich zu Ende geführt und die stattliche Reihe der Publikationen enthält eine vollständige Veröffentlichung der sorgfältigen Aufnahme eines Friedhofs[1]) der römischen Zeit und einer Festung[2]) der Blemyer, endlich christliche Kirchen[3]); inzwischen hat man in Anibe in Schachtgräbern des Neuen Reichs[4]) und Wadi Halfa in der ägyptischen Festung und ihren Tempeln gearbeitet[5]). — Auch die in Ägypten politisch interessierten Engländer haben wieder eine Reihe von Unternehmungen zustande gebracht, die allerdings nicht in gleich solider Weise durchgeführt werden. Der altbekannte Egypt Exploration Fund hat den älteren Totentempel von Der el-Baḥri beendet[6]) und einen Friedhof der Frühzeit aufgenommen[7]); jetzt wendet man sich den Königsgräbern von Abydos zu[8]), die nun zum dritten Mal bearbeitet werden — hoffentlich in abschließender Weise. Die British School of Archaeology unter Petrie[9]) hat seine frühere Arbeit in Medūm noch einmal revidiert und auf dem gewaltigen Felde des alten Stadtgebietes von Memphis manches Hübsche, wie Terrakotten mit afrikanischen und asiatischen Völkertypen hellenistischer Zeit, gefunden. Neu sind Ausgrabungen der Universität Liverpool unter Garstang in der Nekropole von Abydos[10]) und dann in dem sagenhaften Meroë[11]), wo er uns ein Stück Geschichte des Sudans erschließt; nach Nordnubien wendet sich die von Griffith organisierte und geleitete Expedition der Universität Oxford[12]), die es im wesentlichen mit der byzantinischen Zeit zu tun hat. The Earl of Carnarvon ist in Theben auf ein Massengrab aus der Zeit zwischen dem Mittleren und Neuen Reich gestoßen, das die Dauer dieser viel umstrittenen

---

1) Univ. of Pennsylvania, Egypt. Dep. of the Univ. Museum III—IV. C. Leonard Woolley and D. Randall-Maciver, Karanòg the Romano-Nubian cemetery. 286 S., 115 Taf. Philadelphia 1910. 20 *Doll.*

2) Desgl. V. Woolley, Karanòg the town. 48 S., 30 Taf. 1911. 5 *Doll.*

3) Desgl. II. Geoffrey S. Mileham, Churches in Lower Nubia. 56 S., 39 Taf. 1910. 5 *Doll.*

4) Woolley, in The Museum Journal (Univ. of Pennsylvania) 1 (1910), 42—48.

5) Maciver, ebenda 22—28; und in Arch. Rep. 1909—10, 14—16.

6) Ed. Naville, The XIth dynasty Temple at Deir el Bahri. II. 29 S., 24 Taf. London 1910. 25 *sh.*

7) Edward R. Ayrton and W. L. S. Loat, Predynastic cemetery at El Mahasna. London 1911.

8) Naville, in Arch. Report (1910), 1—7.

9) W. M. Flinders Petrie, Ernest Mackay and Gerald Wainwright, Meydum and Memphis (III). 50 S., 47 Taf. London 1910. 25 *sh.*

10) Garstang und Newberry, in Ann. Archeol. Anthrop. Liverpool 2 (1909), 125—130. pl 15—17, 22—25.

11) John Garstang, Meroë 1909—10. 94 S., 74 Taf. 4°. Oxford 1911. 31,6 *sh.*

12) Oxford Excavations in Nubia 1910—11. Exhibition of Antiquities 1911. 8 S. 8°. Oxford. 6 *p.*

Periode nicht so lang erscheinen läßt, wie unsere Gegner annahmen. Für interessierte Laien bestimmt sind Beschreibungen von Gräbern von Prinzen[1]) und Königinnen[2]) in Theben und von zwei Brüdern in Der Rife[3]). Wie viele Schätze in den Thebanischen Privatgräbern ruhen und wie ergiebig der Stoff ist, wenn sich einmal ein wirklicher Ägyptologe seiner annimmt, zeigen gelegentliche Bemerkungen von Gardiner[4]). — Die Franzosen tragen alte Schulden ab mit der Veröffentlichung eines Thebanischen Tempels[5]) und des ptolemäischen in Edfu[6]) sowie der ärmeren Gräber des Mittleren Reichs in Siut[7]). Aus Privatmitteln hat man Koptos in Angriff genommen und mehrere königliche Dekrete des Alten Reichs gefunden[8]); Clédat[9]) arbeitet für die Suezkanal-Compagnie weiter auf ihrem interessanten Gebiete. Bemerkenswert sind auch Reisen in die Wüste zwischen dem Niltal und dem Roten Meer[10]). — Endlich die Deutschen Grabungen[11]). Die regelmäßigen Papyrusgrabungen des Berliner Museums haben ihr Ende erreicht[12]); die ägyptische Abteilung hat bei der Freilegung von Kapellen aus dem Ende des Neuen Reichs eine Reihe von wertvollen Gräbern älterer und späterer Zeit gefunden. Die Deutsche Orientgesellschaft ist, nachdem die Arbeiten an den Pyramiden von Abusir abgeschlossen sind[13]), nach Tell el-Amarna übergesiedelt, das durch den Tontafelfund in guter Erinnerung steht. Die Freigebigkeit eines süddeutschen Privatmannes, Herrn Ernst v. Sieglin, hat es ermöglicht, die mittlere Pyramide von Gise und den zu ihr als Torbau gehörigen sogenannten „Sphinxtempel" oder „Granittempel", der einst als der einzige Tempel des Alten Reichs galt, freizulegen[14]). Eine

1) Colin Campbell, Two Theban Princes (Kha-em-uast and Amen-Khepshef, sons of Ramses III.), Menna a landsteward, and their tombs. 106 S., 16 Taf. 8°. Edinburgh 1910.

2) Derselbe, Two Theban Queens (Nefert-ari and Ty-ti) and their tombs. 111 S., viele Abb. 8°. London 1909.

3) M. A. Murray, The tomb of two brothers. 79 S., 21 Taf. Manchester-London 1910. 5 *sh.*

4) In ZÄS. 47 (1910), 87. 48 (1910), 47.

5) Dominique Mallet, Le Kasr el-Agoûz (Mém. Inst. Franç. Caire 11) 1909. 103 S., 1 Taf. 4°.

6) E. Chassinat, Le Mammisi d'Edfou, 1. fasc. (Mém. Inst. Franç. Caire 16) 1910. 208 S., 52 Taf. 4°.

7) Em. Chassinat et Ch. Palanque, Une campagne des fouilles dans la nécropole d'Assiout (Mém. Inst. Franç. Caire 24) 1911. VII, 241 S., 40 Taf. 4°.

8) A.-J. Reinach, Rapports sur les fouilles de Koptos. 55 S., 9 Taf. (auch in Bull. Soc. Franç. Fouilles archéol.). 8°. Paris 1910.

9) In Rec. trav. 32 (1910), 40. 193.

10) Reinach, in Bull. Soc. archéol. d'Alexandrie 13 (1910); Couyat, in Comptes-Rendus (Acad. Inscr. Belles-Lettres) 1910, 525—542.

11) Borchardt, in Klio 11 (1911), 258—264. 12 (1912), 116—121.

12) Honroth, Rubensohn und Zucker, in ZÄS. 46 (1910), 14—61

13) Ludw. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Rê. I. Der Bau. 162 S., 197 Abb., 16 Taf. 4°. Leipzig 1910. *Mk.* 54.

14) Hölscher und Steindorff, in ZÄS. 46 (1910), 1—12.

vielseitig angelegte Publikation erschließt uns einmal eine der großen memphitischen Mastabas des Alten Reiches[1]). Seitdem Junker in Wien ist, hat auch Österreich mit Grabungen eingesetzt, zunächst insbesondere mit Friedhöfen der Frühzeit[2]).

5 *Museumspublikationen.* An der Spitze steht die glänzende vollständige Publikation der Schätze des Leidener Museums[3]), die einen gründlichen Text mit ausgezeichneten Abbildungen vereinigt. Stelen aus Dynastie 1—11 aus dem British Museum werden uns nur in Zeichnungen vorgesetzt, und zwar scheinbar nicht ganz zu-
10 verlässigen, noch dazu ohne ein Wort der Bemerkung[4]). Dankbar muß man Moret[5]) sein, der die Texte des Musée Calvet in Avignon nicht nur abdruckt, sondern auch mit Übersetzungen und Photographien begleitet — ein solches Verfahren ist in der Ägyptologie noch nicht überall üblich. Aus Brüssel[6]) und New York[7]) hören
15 wir von großen Stiftungen von Maecenen für die Museen; das letztere Museum hat bei seiner Neueinrichtung einen hübschen Führer ausgegeben[8]). Für einen solchen sorgt man auch in Kopenhagen[9]), insbesondere für die Terrakotten[10]), während die Veröffentlichung von 12 Stelen leider nur aus Photographien besteht[11]). In
20 Berlin geht die Herausgabe der Papyrus weiter, denen Ostraka angefügt sind[12]); Möllers[13]) Auswahl aus hieratischen Urkunden ver-

---

1) Die Mastaba des Gem-ni-kai, in Verb. mit Max Bollacher und A. E. P Weigall hrsg. von Friedr. Wilh. v. Bissing. Band II (II, 1) VIII, 43 S. 41, 3 Taf. 1911; früher bei Glaue vorm. Duncker, Berlin [so noch in ZDMG. 65 (1911), 772], jetzt bei Hinrichs, Leipzig. (Vgl. auch S. 271 dieses Bandes. Die Red.)

2) Junker, in Wien. Akad. Anz. phil. hist. 1910, Nr. XIV, XVIII. 1911, Nr. XIII. 4, 8 S., 1, 3 Taf.

3) P. A. A. Boeser, Beschreibung der Ägyptischen Sammlung des Niederl. Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Haag. fol. Die Denkmäler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reichs. I. Stelen, 1909. II. Grabgegenstände, Statuen, Gefäße und verschiedenartige kleinere Gegenstände, 1910. — Die Denkmäler des Neuen Reichs. I. Gräber, 1911.

4) P. D. Scott-Moncrieff, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae and in the Brit. Museum. I. 20 S., 56 Taf. 1911. fol.

5) In Rec. trav. 32 (1910), 137—160.

6) Jean Capart, Donation d'Antiquités égyptiennes aux Musées Royaux de Bruxelles. 51 S., 22 Taf. 8°. Brux. 1911.

7) Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, New York. Suppl. for Jan. 1911. 28 S., 22 Abb. 8°.

8) A Handbook of the Egyptian rooms. 171 S., 70 Abb. 8°. 1911.

9) Valdemar Schmidt, Glyptothèque Ny-Carlsberg: Choix de monuments égyptiens, 2. Serie 1910. 95 S., 66 Taf. 8°. *fr.* 7.

10) Derselbe, De graesk-aegyptiske Terrakotter i Ny Carlsberg Glyptothek. 94 S., 70 Taf. 8°. Kjøbenhavn 1911. — Derselbe, Graesk-aegyptiske Statuetter og lignende i Nationalmuseums Antiksamling. 9 S., 5 Taf. 8°. Kjøbenhavn 1911.

11) Derselbe, Museum Münterianum. 49 S., 4 Taf. 4°. Bruxelles 1910.

12) Hieratische Papyrus aus den Königl. Museen zu Berlin III, 2 (Heft 10). fol. Leipzig 1911. *Mk.* 14.

13) Georg Möller, Hieratische Lesestücke. Heft 1—3. Leipzig 1909—11.

schiedener Sammlungen ist für Arbeits- und Lehrzwecke gleich wertvoll.

Untersuchungen. Wer den in der früheren Weise fortgesetzten Plaudereien unserer französischen Kollegen[1]), denen sich ein englischer[2]) angeschlossen hat, folgt, staunt wohl über ihre Vielseitigkeit 5 und freut sich über manchen anregenden Gedanken in den Essays; wenn man sich nur aber auch bemühen wollte, uns allmählich die so nötigen wissenschaftlichen Handbücher für diese Gebiete zu schaffen.

Sprache. 17 Jahre nach dem Erscheinen der ersten ist uns 10 nunmehr die dritte Auflage der ersten wissenschaftlichen Grammatik der ägyptischen Sprache gegeben[3]); der Begründer der kritischen Behandlung dieses Stoffes faßt in ihr alle Erkenntnisse der letzten Jahre zusammen. Auf ihr beruht auch eine kleine italienische Grammatik[4]). Für die Vokalisation des uns in den älteren Schriften 15 nur den Konsonanten nach überlieferten Ägyptischen wird die fortschreitende Erschließung der demotischen Urkunden wertvoll, z. B. für *bojn* ≐ *φοίνιξ*[5]); besonders in magischen Papyrus römischer Zeit, die ägyptische Worte in demotischer und griechischer Schrift überliefern[6]). Die älteren und volleren Formen der Worte, die 20 uns in einer sorgfältigen Behandlung der keilschriftlich erhaltenen Umschreibungen entgegen getreten sind, haben manche Überraschungen gebracht[7]). — Die Entstehung der hieroglyphischen Schrift, deren einzelne Zeichen in ihrer Bedeutung noch lange nicht klar sind[8]), als Bilderschrift hat uns ein Afrikanist durch die Vor- 25 führung der Schreibversuche von Negern begreiflich gemacht[9]); ein Kontrakt auf Papyrus aus dem 8.—7. Jahrhundert stellt den Übergang der hieratischen zur demotischen Schrift dar[10]). Die lautlichen Untersuchungen kommen fast ganz aus dem Kreis der deutschen Ägyptologen[11]); es handelt sich dabei besonders um die Feststellung 30

---

1) G. Maspero, Ruines et paysages d'Égypte. 326 S. 8°. Paris 1910. *Mk.* 5,60. — A. Moret, Rois et dieux d'Égypte. 318 S., 20 Abb., 17 Taf. 8°. Paris 1911. *fr.* 4.

2) Arthur E. P. Weigall, The treasury of ancient Egypt. Miscellaneous chapters on ancient egyptian history and archeology. 308 S., 27 Taf. Edinburgh-London 1911.

3) Adolf Erman, Ägyptische Grammatik. 3. Aufl. XVIII, 324, 24 S. 8°. Berlin 1911. *Mk.* 18.

4) Giulio Farina, Grammatica della lingua egiziana antica in caratteri geroglifici (Manuali Hoepli). 186 S. 16°. Milano 1910. *Lire* 4,50.

5) Spiegelberg, in ZÄS. 46 (1909), 142.

6) Griffith, ebenda 117—131.

7) Hermann Ranke, Keilschriftliches Material zur ägyptischen Vokalisation (Anhang Abh. Akad. Berlin), 1910. 96 S.

8) Blackman, in Man 1911, Heft 2.

9) Meinhof, in ZÄS. 49 (1911), 1—14.

10) Griffith, in Proc. SBA 32 (1910), 5—10.

11) In ZÄS. 46—49 (1910—11). — Hans Abel, Zur Tonverschmelzung im Altägyptischen. IV, 94 S. 8°. Leipzig 1910. *Mk.* 12.

des Lautwertes von Worten, oft altbekannten wie „König" und den Zahlworten[1]), sowie Osiris und Isis[2]), oder im Anschluß an die Ordnungsarbeiten im Berliner Wörterbuch um die Scheidung ähnlicher Worte und die Ermittlung ihrer Bedeutungen[3]) Auch eine
5 bisher immer übersehene Verbalform hat man erkannt[4]). Bei einer Untersuchung über die Assimilation des Aleph, ʿAjin, Jod und Waw hatte man auf die gleiche Erscheinung in den semitischen Sprachen aufmerksam gemacht[5]); für die in Deutschland herrschende Überzeugung von der Stammverwandtschaft der beiden Sprachgruppen
10 sind übersichtliche Listen wertvoll[6]). Andererseits aber gewinnt die Ägyptologie immer mehr Beziehungen zur Afrikanistik, auch durch die Entzifferung der meroitischen Schriften[7]). Das Nubische, das von Afrikanisten wie Ägyptologen betrieben wird, sondert man einerseits von den sudanesischen Sprachen ab[8]), andererseits denkt
15 man auch sofort an die komplizierte Frage nach seiner Verwandtschaft mit dem Ägyptischen[9]).

Geschichte. Wir müssen uns freuen, daß wir durch die geschickte Bearbeitung eines amerikanischen Werkes eine reich illustrierte Darstellung der Geschichte Ägyptens erhalten haben, die
20 nach Form und Inhalt mit Vertrauen nicht nur Gelehrten, sondern auch weiteren Kreisen in die Hand gegeben werden kann[10]). Das große französische Königsbuch mit vollständiger Aufführung der Belege ist bis in das Neue Reich hinein gediehen[11]). Die Studien des eben verstorbenen norwegischen Ägyptologen[12]) werden modernen
25 Ansprüchen nicht mehr gerecht; das ist auch bei manchen der englischen über die verschiedensten Fragen[13]) der Fall, während

---

1) Sethe, in ZÄS. 47 (1910), 1—41. 49 (1911), 15—34.

2) Erman und Grapow, in ZÄS. 46 (1909), 92—95. 107—108.

3) Erman und Burchardt, in ZÄS. 48 (1910), 31—47. 18—27.

4) Erman, in ZÄS. 46 (1909), 103—106.

5) Erman und Littmann, in ZÄS. 46 (1909), 96—104. 47 (1910), 62—64.

6) Ember, in ZÄS. 49 (1911), 87—94.

7) Griffith, in ZÄS. 48 (1910), 67—68; auch in Garstang, Meroë (S. 8, Anm. 11).

8) Meinhof, in Arch. f. Anthrop. 37 (1910), 200—201. — Derselbe und Seligmann, in Zeitschr. f. Kolonialsprachen 1 (1910).

9) Leo Reinisch, Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den hamito-semitischen Sprachen (Wien. Akad., Schriften der Sprachenkommission I), 1909. — Derselbe, Die sprachliche Stellung des Nuba (ebenda III). VI, 177 S. 8⁰. 1911. *Mk.* 3,80.

10) James H. Breasted, Geschichte Ägyptens. Deutsch von Hermann Ranke. XVI, 478 S., 200 Abb. 8⁰. Berlin 1910. *Mk.* 18.

11) Henri Gauthier, Le Livre des rois d'Égypte. II. Dyn. 13—18. (Mém. Inst. Franç., Caire 18). 171 S. 4⁰. 1910.

12) J. Lieblein, Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Égypte. 1. fasc. 192 S. 8⁰. Leipzig-Christiania-Copenhague 1910. — 2. fasc. S. 193—284. 1911. *Mk.* 7.

13) Knobel, Midgley, Milne, Murray and Petrie, Historical studies. 50 S., 25 Taf. London 1911. 25 *sh.*

eine deutsche Untersuchung über einen antiken Vorläufer des Suezkanales[1]) in diesem Gebiet manches aufgekälrt hat. — Von den verschiedensten Wissenschaften aus bemüht man sich um die Anfänge der ägyptischen Geschichte. Die Geologen belehren uns, daß das Klima sich in den historischen Zeiten nicht geändert habe[2]). Dann setzen die Anthropologen ein, die auf Grund der anatomischen Untersuchung der Mumien die Rasse der ältesten Bewohner des Niltals festzustellen suchen, leider noch mit Widersprüchen untereinander[3]) Ferner die Prähistoriker, denen wir die chronologische Gliederung der Steinwerkzeuge überlassen müssen[4]). Ihnen schließt sich mancher Historiker an, der die frühen Kulturen mit großem Zuge in gegenseitige Abhängigkeit setzen möchte[5]) oder die Ägypter unter Leugnung jedes asiatischen und semitischen Einflusses für eine Mischung von echt afrikanischen Völkern erklären will[6]). Mit der ersten Dynastie kommen die Ägyptologen zur Geltung, und zwar in völlig verschiedenen Deutungen; der französische erste Ausgräber der alten Königsgräber setzt sich mit den Verarbeitungen seiner und späterer Funde durch andere Gelehrte auseinander[7]), die ein Engländer klassifiziert hat[8]); ein Skeptiker will uns sogar daran zweifeln machen, daß wir den Namen des Menes in hieroglyphischer Schrift haben[9]). Aus den vielfachen und oft ergebnisreichen Studien zur pharaonischen Zeit sei nur ganz wenig genannt: eine Zusammenfassung der ägyptischen Nachrichten und der späteren Tradition über die Hyksos[10]), von denen sich weitere, z. T. unsichere Spuren in den Inschriften gefunden haben[11]); ferner genealogische Untersuchungen[12]), auch über die Familie des Fürsten Mont-em-hēt[13]), der unter den nubischen Königen eine bedeutsame Rolle spielt[14]). Die nützlichen Zusammenstellungen der ägyptischen Dekrete der ptolemäischen Könige[15]) führen schon in die griechische Zeit; gern möchte der Ägyptologe dem immer unübersehbarer werdenden Material

1) C(arl) Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens. Diss. 49 S. 8⁰. Berlin 1911.

2) Die Veränderungen des Klimas seit dem Maximum der letzten Eiszeit (11. Internat. Geologen-Kongreß). 459 S. 4⁰. Stockholm 1910.

3) Petrie und Elliot Smith, in Man 1910; Nature 84—85 (1910).

4) Paul Sarasin, Die Steinzeit Ägyptens, in Verh. naturforsch. Ges. Basel 21 (1910).

5) J. de Morgan, Les premières civilisations. Études sur la préhistoire et l'histoire. XII, 513 S., 124 Karten. 8⁰. Paris 1909.

6) Naville, in Rec. trav. 32 (1910), 32—61. 33 (1911), 193—212.

7) Amélineau, in Rev. égyptol. 13 (1911), 163—180.

8) Legge, in Proc. SBA. 32 (1910), 223.

9) Naville, in ZÄS. 47 (1910), 65—67.

10) Weill, in Journ. Asiat. 16 (1910), 247—339. 507—579.

11) Sethe, in ZÄS. 47 (1910), 73—86.

12) Legrain, in Rec. trav. 32 (1910) 29—40.

13) Legrain, in Rec. trav. 33 (1911), 180—192.

14) Wreszinski, in OLZ. 13 (1910), 384—399.

15) Revillout, in Rev. égyptol. 13 (1910) und Journ. asiat. 15 (1910), 203 — Daressy, in Rec. trav. 33 (1911), 1—8.

folgen können, das in der Bearbeitung der griechischen Papyrus[1]) und der byzantinischen Zeit[2]) geboten wird. Ein Gräcist hat die Existenz der Dodekaschoinos, der Grenzmark gegen Nubien, schon in ptolemäischer Zeit belegt[3]); einem Ägyptologen verdanken wir 5 die Deutung einer Reihe von Einzelheiten in der griechischen Überlieferung von ägyptischen Göttern und Orten[4]).

Beziehungen zum Ausland. Für alle Epochen stehen natürlich im Vordergrund diejenigen Arbeiten, die für die Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen Ägypten und anderen 10 Ländern wertvoll sind. Die Anfänge der ägäischen Kultur scheinen wirklich bis in die älteste ägyptische Zeit zurückzugehen; das Material dafür hat man teils durch Nebeneinanderstellung der Parallelen[5]) gegeben, teils unter dem ungewöhnlichen Gesichtspunkt, daß die „europäischen Arier" die Spender des Fortschritts 15 der Kultur waren[6]). Die kretischen Hieroglyphen hängen offenbar nicht von den ägyptischen ab[7]). Auf ägyptischem Boden sind die Darstellungen der „Keftiu"[8]) wichtig[9]) und auch die Wanderungen des Typus Greif[10]) haben ihr Interesse. In die früheste Zeit führen uns die Zusammenhänge zwischen Europa und dem 20 Orient[11]) und dem tropischen Afrika[12]); die Chronologie der europäischen Vorgeschichte scheint im wesentlichen von den ägyptischen Parallelen abzuhängen[13]), schade daß diese selbst noch nicht genügend gesichert sind. Der späten Zeit gehören die ägyptischen Götter auf Delos[14]) und die ägyptischen Schmuck- und Handels-

---

1) L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde. Leipzig 1910.

2) Matthias Gelzer, Studien zur byzantinischen Verwaltung. 107 S. 8°. Tübingen 1909. *Mk.* 3.60. — O. M. Dalton, Byzantine art and archaeology. 727 S., 457, Ill. 8°. Oxford 1911.

3) Schubart, in ZÄS 47 (1910), 154—157.

4) Spiegelberg, in ZÄS. 49 (1911), 127—130.

5) Dietrich Fimmen, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur. IV, 107 S. 8°. Leipzig 1909. *Mk* 3.

6) Reinh. Frhr. v. Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina (Mitteil. Vorderasiat. Ges. XVI, 2). Leipzig 1911. *Mk.* 4.

7) Arthur J. Evans, Scripta Minoa. The written documents of Minoan Crete with special reference to the archives of Knossus. I. X, 302 S., 13 Taf. 4°. Oxford 1909. *Mk.* 45.

8) Wiedemann und W. Max Müller, in OLZ. 13 (1910), 50—54. 108—112.

9) W. Max Müller, Egyptological researches II. V, 188 S., 47 Taf. Washington 1910.

10) Prinz und Ziegler, Gryps, in Pauly-Wissowa Realencyklopädie VII (1911).

11) G. Wilke, Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient (Mannus-Bibliothek 7) 1911.

12) F. v. Luschan, in Korr. Blatt Anthrop. Ethnol. Urgesch. 42 (1911), 65.

13) Hans Seger, in Festschr. der Schles. Ges. f. Volkskunde (Breslau 1911), 554—569.

14) Comptes-Rendus (Acad. Inscr. Belles-Lettres) 1910, 521—524.

artikel, sowie Amulette in Südrußland an[1]). Für alles, was Palästina betrifft, können wir jetzt eine große Bibliographie[2]) zu Rate ziehen; wie stark Ägypten bei der Geschichte Israels mitspielt, lassen auch die neueren, für diese Punkte teils befriedigenden[3]), teils ungenügenden[4]) Darstellungen derselben erkennen[5]). Eine 5
Untersuchung über die vorisraelitische Geschichte Kanaans[6]) arbeitet überall mit den ägyptischen Quellen, die freilich nur zum kleineren Teil durchgesehen und zugänglich gemacht sind. Die Exodusfrage wendet man immer wieder hin und her[7]); ein hübscher, mit Unrecht angezweifelter Fund ist die Erwähnung des Namens Abraham 10
in der Liste des Königs Scheschonk[8]). Man erstaunt, daß die richtige Deutung der ägyptischen Namen in der Genesis noch nicht überall anerkannt ist[9]). Semitische Lehnworte sind nun auch für die demotische Literatur belegt[10]). — Weiter nach Vorderasien hinein führt uns eine Reise durch das Hethiterland, die auch des alten 15
Zusammenhanges mit Ägypten überall gedenkt, die Quellen freilich nur aus zweiter Hand heranzieht[11]). Auf babylonischem Boden lernen wir eine Reihe von ägyptischen Eigennamen kennen, wohl von Leuten, die aus dem Niltal eingewandert sind[12]). In den Siegesreliefs, die von den Achämeniden in Persien an den Felsen ge- 20
meißelt sind, hat man auch Ägypter und Nubier dargestellt[13]); eine Reihe von Gefäßen dieser Herrscher mit mehrsprachigen Denkmälern dieser Herrscher sind in Ägypten gefunden[14]). Alte Beziehungen zwischen Indien und Ägypten hat man bei einem Vergleich der Tongefäße beider Völker verneint[15]); eine solche Betonung ist 25

1) Touraieff, in Rev. archéol. 1911, 20—35. 23 Abb.

2) Peter Thomsen, Palästina-Literatur I—II. Leipzig 1908—11.

3) C. F. Lehmann-Haupt, Israel. 344 S. 8⁰. Tübingen 1911. *Mk.* 8.

4) J. Schuster und I. B. Holzamer, Handbücher zur biblischen Geschichte. I. Das Alte Testament von Joseph Selbst. 1134 S., 7. Aufl. 8⁰. Freiburg 1910.

5) W. M. Flinders Petrie, Egypt and Israel. London 1911. — Mir unzugänglich.

6) Franz M. Th. Böhl, Kanaanäer und Hebräer. Diss. 63 S. Bonn 1911.

7) Raymond Weill, Le séjour des Israelites au désert et le Sinai dans la relation primitive, l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne. Rev. des Études juives 1909. 117 S.

8) Breasted, in Journ. of the Amer. Oriental Society 31 (1911), 290—295.

9) Naville, in Proc. SBA. 32 (1910), 203.

10) Spiegelberg, in OLZ. 14 (1911), 193—195.

11) John Garstang, The land of the Hittites. An account of recent explorations and discoveries in Asia Minor. 420 S., 99 Abb. London 1910. *sh.* 12,6.

12) J. Kohler und A. Ungnad, Hundert ausgewählte Rechtsurkunden. Leipzig 1911.

13) Friedr. Sarre und Ernst Herzfeld, Iranische Felsenreliefs. Berlin 1910.

14) Burchardt, in ZÄS. 49 (1911), 69—80.

15) v. Bissing, Prähistorische Töpfe aus Indien und Ägypten (Sitzber. Bayer. Akad. München 1911, 6). 22 S., 3 Taf.

nicht ganz überflüssig zu einer Zeit, in der die Ägypter von Kombinationslustigen den Malayen zugesellt werden.

Kulturgeschichte. Was uns an einzelnen Aufsätzen zu irgend einer mehr oder weniger interessanten Frage der ägyptischen Kultur 5 dargeboten wird, ist nicht mehr leicht zu übersehen, geschweige denn an dieser Stelle wiederzugeben. Wir erhalten eine Sammlung von etwa 60 Fluchformeln[1]), werden über die Probeehe auf 5 Monate unterrichtet[2]), sehen die Ägypter ihre Stunden durch Sonnenuhren[3]) oder Wasseruhren feststellen[4]). Geld ist in pharaonischer Zeit nur in 10 Form von Ringen oder Barren vorhanden[5]). Unsere Kenntnis der Diebstähle in den Gräbern von Theben wird durch zwei Auszüge aus den Aktenstücken erweitert[6]). Eine Fülle von Beiträgen zu den geschäftlichen Urkunden liefert die demotische Literatur, die hier auf solider Grundlage behandelt werden[7]), dort mit einer beängstigenden 15 Vertiefung in die Einzelheiten[8]), dort in einer veralteten Form, über die diese Studien sonst hinausgekommen sind[9]). Den Schatz der griechischen Papyrus kann der Ägyptologe sich nicht erschließen, solange die Texte nicht übersetzt werden. Aus rein juristischen Untersuchungen ist meist wenig zu entnehmen; ergiebiger sind Be-20 obachtungen von Gräcisten über die Behandlung von Strafgefangenen[10]) und ihre Verschickung in Steinbrüche und Bergwerke[11]). Einiges verdanken wir auch noch den Kirchenvätern, z. B. Clemens' Alexandrinus Bemerkungen über die ägyptischen Schriftarten[12]). Anatomen und Ärzte bemühen sich um Feststellungen der Krankheiten aus der 25 ägyptischen Literatur[13]) oder aus Untersuchungen der Mumien[14]); andere ermitteln das Handwerkszeug der Mumienmacher[15]).

---

1) Möller, in Sitzber. Berl. Akad. 1910, 932—948.

2) Spiegelberg, in ZÄS. 46 (1909), 112—116.

3) Borchardt, in ZÄS. 48 (1910), 9—17. 49 (1911), 66—68.

4) Schäfer, in Amtl. Ber. aus den Königl Kunstsamml. 31 (1909—10), 156—160.

5) Regling, Geld, in Pauly-Wissowa, Realencyclop.

6) Erman, in Sitzber. Berl. Akad. 1910, 330—347.

7) Spiegelberg, in Rec. trav. 33 (1911), 175—179.

8) Reich, in Rec. trav. 33 (1911), 113—155.

9) Eug. Revillout, Contrats égyptiens archaiques, démotiques, araméens. 1. fasc. Bocchoris et la première race éthiopienne. 77 S. 8⁰. Paris 1911. *fr.* 8.

10) Zucker, in Sitzber. Berl. Akad. 1910, 710—730. Taf. 5.

11) Kurt Fitzler, Steinbrüche und Bergwerke im ptolemäischen und römischen Ägypten. VIII, 159 S. Leipzig 1910. *Mk.* 5.

12) Marestang, in Rec. trav. 33 (1911), 8.

13) Paul Richter, in Arch. Gesch. Medizin 2—3 (1907—08), 73—83. 155—164. — v. Oefele, in Festschr. Hermann Baas (Hamburg 1908), 3.

14) G. Elliot Smith and M. A Ruffer, Pottsche Krankheit an einer ägypt. Mumie aus der Zeit der 21. Dyn. (Zur histor. Biologie der Krankheitserreger, Heft 3.) 16 S., 2 Taf. 8⁰. Giessen 1910. *Mk.* 3. — Marc Armand Ruffer, Histological studies on egyptian mummies. (Mém. prés. à l'Institut Égyptien VI, fasc. III, mars 1911.) 39 S., 11 Taf. Cairo.

15) Sudhoff, in Arch. Gesch. Medizin 5 (1911), 161—171.

Kunstgeschichte und Archäologie. Eine neue Behandlung der ägyptischen Kunst betont ihre Anwendung im Handwerk[1]), und gibt dem großen Publikum, besonders nach der praktischen Seite hin, im Text wie in den Bildern zahlreiche Anregungen; eine alle Gebiete der Kunst betreffende, für weitere Kreise bestimmte Bildersammlung ist auf ein zweites Hundert Autotypien gekommen[2]). Die weittragende Frage nach der ägyptischen Zeichenweise und Perspektive hat ein feinsinniger Beobachter dahin formuliert, daß die Ägypter die Dinge nicht so zeichneten, wie sie sich dem menschlichen Auge darbieten, sondern wie sie sich ihr Aussehen dachten[3]). Der vielumstrittene „Pavillon" von Medinet Habu hat sich bei der gründlichen Aufnahme durch einen Architekten als ein Torbau in der Umfassungsmauer herausgestellt[4]). Die Entwicklung des Typus der Pyramiden ist in einer populären Darstellung veranschaulicht[5]); eine arabische Beschreibung der Pyramiden von Gise ist neu herausgegeben[6]). Für die Plastik bringen die beiden Kataloge der Statuen im Museum von Kairo ein gewaltiges neues Material[7]). Die bis auf Nachträge und Indizes nunmehr durchgeführte Wiedergabe der besten Statuen und Reliefs aller Zeiten ist in den Tafeln zu der wichtigsten Publikation von Kunstwerken geworden, im Text zu einer umfangreichen, allerdings kaum übersehbaren Sammlung von Beobachtungen für die Plastik[8]). Eine Behandlung der Anfänge der Statuentypen führt diese von der primitiven Roheit vorgeschichtlicher Völker bis zur Ausbildung des ägyptischen Stiles[9]). Die große Sphinx von Gise scheint nun endgültig der Pyramide des Chephren (Dyn. 4) zugewiesen zu werden[10]). Gelegentliche Berichte über Erwerbungen des Berliner Museums mit ausführlicher Würdigung des kunstgeschichtlichen und historischen Zusammenhanges der einzelnen Stücke gehören zum Besten dessen, was überhaupt über diese Dinge geschrieben wird[11]). Ein groß angelegtes Tafelwerk führt uns

1) W. M. Flinders Petrie, The arts and crafts of ancient Egypt. 151 S., 140 Abb. 8°. Edinburgh-London 1909. *sh.* 5.

2) Jean Capart, L'Art égyptien. 2. série. S. 33—67, Taf. 101—200. 8°. Bruxelles 1911.

3) Schäfer, in ZÄS. 48 (1910), 134—142.

4) Uvo Hölscher, Das hohe Tor von Medinet-Habu. IV, 68 S., 65 Abb., 10 Taf. 4°. Leipzig 1910. *Mk.* 20.

5) Ludw. Borchardt, Die Pyramiden. 20 S., 8 Abb. 8°. Berlin 1911. *Mk.* 1.

6) Erich Graefe, Das Pyramidenkapitel in Al-Makrizi's „Hitât". Diss. XIV, 95 S. Leipzig 1911.

7) Georges Legrain, Statues et statuettes des rois et particuliers II. Caire 1909. *fr.* 52. — Ludw. Borchardt, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten. I. 200 S., 59 Taf. Berlin 1911. *Mk.* 55.

8) Fr. W. Freiherr von Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur. 144 Taf. fol. Text 4° ohne Seitenzahlen.

9) v. Bissing, in Rev. archéol., 4. sér. 15 (1910), 244—262.

10) Daressy, in Bull. Inst. Égyptien, 5. Sér. III, 2, 35—38.

11) Schäfer, Erman, Möller, in Amtl. Ber. aus den Königl. Kunstsamml. 32—33 (1910—11).

Decken und Friese vor[1]. Für die Entwicklung der Ornamente aus einander und die vielfachen Wanderungen dieser unscheinbaren Ausschmückungen lernen wir ein ungewöhnlich umfassendes Material kritisch gesondert kennen durch die verständnisvolle Arbeit eines
5 Malers, dessen feiner Blick für das Kunstgewerbe geschult ist[2]. Einige Einzeluntersuchungen betreffen die Typen, Anbringung und Fabrikation von Ohrringen[3] und das schwierige Gebiet der Skarabäen[4], endlich eine Deutung der schwer verständlichen Darstellungen des Vogelfangs mit dem großen Schlagnetz[5] und eine Differenz,
10 ob die Berliner Silberschale ägyptische oder phönizische Arbeit ist[6].

Religion. Zwei zusammenfassende Darstellungen der ägyptischen Religion sind erschienen: die eine leider mit veraltetem Standpunkt und Material[7], die andere in der Benützung der Texte mit tendenziösen Absichten[8]. Umsomehr werden wir durch eine
15 Reihe von Artikeln über die verschiedensten Gebiete in einem ausgezeichneten Lexikon gefördert[9]. Für das Zurückbleiben der vollständigen Bibliographien vermag eine neue, etwas dürftige, nicht zu entschädigen[10]. — Nachdem von der Neuherausgabe der ältesten Totenliteratur[11] die Texte selbst erschienen sind, hat man sogleich mit
20 der Quellenscheidung[12] und der Verfolgung ihrer Vorstellungen durch die spätere Zeit[13] begonnen. Für das Totenbuch hat man auf englischer Seite eine vollständige Herausgabe[14], von französischer eine Behandlung des berühmten 17. Kapitels[15] gemacht — beides sind bei dem traurigen Zustand des Textes nur Arbeiten von vor-
25 läufigem Wert. Mehr fördert uns ein englisches Wörterbuch zum Totenbuch[16], wenn auch weder die Umschreibungen noch die Be-

---

1) Gustave Jéquier, Décoration égyptienne. Plafonds et frises du Nouvel Empire Thébain. Livr. I. 24 S., 20 Taf. Paris 1910. *fr.* 70.

2) M. Meurer, Vergleichende Formenlehre des Ornaments und der Pflanze. 596 S., viele Abb. 4°. Dresden 1909.

3) E. Vernier, in Bull. Inst. Franç., Caire 8 (1911), 15—41. 64 Abb.

4) A. Grenfell, in Rec. trav. 32 (1910), 113—136.

5) Bénédite, in ZÄS. 48 (1910), 1—9.

6) v. Bissing, in Jahrb. Deutsch. Arch. Inst. 25 für 1910 (Berlin 1911), 193—199.

7) Conrad v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte I (Bonn 1911), 122—181.

8) Phil. Virey, La religion de l'ancienne Égypte. Paris 1910.

9) Griffith u. a., in James Hastings, Encyclop. of rel. and ethics I—III (1908—10).

10) Rev. d'hist. et de littér. relig., N. S. 1 (1910), 87—90.

11) Kurt Sethe, Die altägypt. Pyramidentexte I, 1908 (XIII, 508 S.). II, 1910 (IV, 543 S.), zus. *Mk.* 94.

12) Rusch, in ZÄS. 48 (1910), 123—133.

13) Grapow, in ZÄS. 49 (1911), 48—54.

14) E. A. Wallis Budge, The book of the dead I—III. (Books on Egypt and Chaldaea 28—30). London 1910.

15) Amélineau, in Journ. Asiat. 16 (1910), 5—74.

16) E. A. Wallis Budge, A hieroglyphic vocabulary to the Theban recension of the book of the dead. (Books on Egypt and Chaldaea 31.) 522 S. 8°. London 1911.

deutungen immer richtig sind, und die vollständige Herausgabe eines demotischen Exemplares[1]), sowie die sachliche Behandlung einer Reihe von Kapiteln[2]). Die verdienstvolle erste Herausgabe der Totentexte des Mittleren Reiches hat sich leider auf einen Abdruck der Inschriften beschränkt[3]); so sind es denn jüngere Kräfte, 5 die sich ihres Inhalts bemächtigen[4]). Ein Versuch der Bearbeitung des Totenrituals[5]) erschließt die bei der Bestattung vollzogenen Zeremonien. Der alte Totenglaube und die Bestattung sind im Zusammenhang vorgeführt[6]), ebenso die im Leben verwendeten oder dem Toten beigegebenen Amulette[7]). Der *Ka* hat gleichzeitig 10 zwei Erklärungen nach verschiedenen Richtungen gefunden[8]). Aus dem British Museum haben wir endlich Wiedergaben der berühmten Handschriften mit mythologischen, Kultus- und Zaubertexten aller Art erhalten[9]); aus den Thebanischen Tempeln Hymnen an Amon[10]) und das bekannte Amondekret für Pinotem[11]). Endlich in einer 15 inhaltlich wie formal besonders wertvollen Bearbeitung Lieder an die Königs- und Götterkronen[12]), sowie die unscheinbaren aber an lebensvollem Inhalt reichen Denkmäler Thebanischer Volksfrömmigkeit[13]). Im Pantheon ist uns ein Schwalbengott vorgestellt, der mit einem kretischen verwandt sein soll[14]). Die Neunheit von Helio- 20 polis nach den verschiedenen Traditionen zu erfassen[15]) hat sich als ebenso schwierig ergeben wie eine Orientierung in dem Wirrwarr der ägyptisch-griechischen Vorstellungen, die aus schwer kontrollierbaren Elementen gemischt sind[16]). Unter den zahlreichen

1) Franz Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser National-Bibliothek. (Papyrus des Pamonthes.) XV, 57 S., 6 Taf. 8⁰. Leipzig 1910. *Mk.* 20.

2) Grapow, in ZÄS. 47 (1910), 100—111; 49 (1911), 42—47. — Naville, in ZÄS. 48 (1910), 107—111.

3) Lacau, in Rec. trav. 32 (1910), 78—87. 33 (1911), 27—37.

4) Blackman, in ZÄS. 47 (1910), 116—132. 49 (1911), 54—66. — Grapow, ebenda 47, 132—134.

5) E. A. Wallis Budge, The liturgy of funerary offerings. (Books on E. and Ch. 25.) 107, 111 S. 8⁰. London 1909. — Derselbe, The book of opening the mouth. I—II. (Books 26—27.) 246, 209 S.

6) Naville, La vie d'outre-tombe d'après les anciens Égyptiens, in Biblioth. universelle et Revue Suisse 62 (1911), 1—31.

7) Alfred Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter. (Der Alte Orient 12, 1.) 32 S. 8⁰. Leipzig 1910. *Mk.* 0,60.

8) Steindorff, in ZÄS. 48 (1910), 152—159. — v. Bissing, in Sitzber. Münch. Akad. phil. hist. 1911. Nr. 5. 15 S.

9) Derselbe, Facsimiles of egyptian hieratic papyri in the British Museum. XXII, 43 S., 48 Taf. fol. London 1910.

10) Daressy, in Rec. trav. 32 (1910), 62—69.

11) Daressy, in Rec. trav. 32 (1910), 175—186.

12) Erman, in Abh. Berl. Akad. 1911. 58 S.

13) Erman, in Sitzber. Berl. Akad., phil. hist. 1911, 1086—1110. Taf. XVI.

14) Newberry, in Ann. Archaeol. Anthrop. Liverpool 2 (1909), 49—51.

15) Capart, in Rec. trav. 33 (1911), 64.

16) Wilhelm Weber, Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion. Habil. Schrift. 48 S. 4⁰. Heidelberg 1911.

Beiträgen zu einzelnen Göttern seien die Monographien von Ptah[1]) und anderen[2]) für die ältere Zeit, sowie Serapis[3]) für die spätere hervorgehoben. Mit dem Osiriskreise beschäftigt sich eine an Belegen aus der historischen Zeit zu arme Monographie[4]), eine andere des
5 Fisches Ant[5]) und eine unvollständige Veröffentlichung des Sarges aus dem Osirisgrab von Abydos[6]). Reich an Beobachtungen für die Wanderungen des Osirisglaubens ist die Darstellung syrischer Kulte durch einen Theologen[7]). In den Inschriften dreier ptolemäischer Tempel hat sich ein Teil des Rituals der dort alljährlich
10 gefeierten Osirismysterien gefunden[8]). Den Götterkult gehen auch weitere Beispiele für Brandopfer an[9]). Was uns ein Amerikaner über die ägyptischen Vorstellungen von der Welt[10]) und ein Franzose über ihre Entstehung[11]) erzählt, ist entweder nicht neu oder unsicher; um so gründlicher ist ein priesterliches Ideensystem aus
15 Memphis behandelt[12]).

Literatur. Es ist eine Freude zu sehen, wie die altberühmten Texte nun endlich in gründlichen Ausgaben zugänglich gemacht werden. Spiegelberg[13]) hat seine Bearbeitung der demotischen Urkunden auch auf literarische Handschriften ausgedehnt; Gar-
20 diner[14]) beginnt eine groß angelegte Wiedergabe der hieratisch geschriebenen Papyrus mit der „literarischen Streitschrift". Die Herausgabe eines lehrhaften Buches beschränkt sich leider auf Photographien[15]); den Text der Reiseerzählung des „Schiffbrüchigen" hat ihr Entdecker noch einmal für französische Studierende ab-
25 gedruckt[16]). Die einzige größere Übersetzungssammlung, die wir

1) Martinus Stolk, Ptah. Diss. 70 S. Leipzig 1911.

2) Roeder, Schow, Sechmet, Seschat, Set in Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythol. IV. Leipzig 1910.

3) Ernst Schmidt, Die Einführung des Serapis in Alexandria. Diss. Heidelberg 1909.

4) Legge, in Proc. SBA. 33 (1911), 139—154.

5) Wiedemann, in Sphinx 14 (1911), 231—244.

6) Amélineau, in Rev. Égyptol. 13 (1911), 181—184.

7) Wolf Wilh. Graf Baudissin, Adonis und Esmun. Leipzig 1911. 183—202.

8) Hermann Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien. (Denkschr. Wien. Akad. 54, 1910.) 124 S., 2 Taf.

9) Junker, in ZÄS. 48 (1910), 69—77. — Jéquier, in Rec. trav. 32 (1910), 166—168.

10) William Fairf. Warren, The earliest cosmologies. 222 S. 8°. New York 1909.

11) Amélineau, in Rev. de l'hist. des relig. 62 (1910), 1—36.

12) Erman, in Sitzber. Berl. Akad. 1911, 916—950.

13) Wilh. Spiegelberg, Der Sagenkreis des Königs Petubastis. 75, 57 S., 22 Taf. 4°. Leipzig 1910.

14) Alan H Gardiner, Egyptian hieratic texts. Series I: Literary texts of the New Kingdom. Part. 1: The Pap. Anastasi and the Pap. Koller. 42, 99 S. 8°. Leipzig 1911. *Mk.* 10.

15) G. Jéquier, Le Pap. Prisse et ses variantes. 13 S., 16 Taf. querfol. Paris 1911.

16) W. Golenischeff, Le conte du naufrage. (Biblioth. d'étude, Inst. Franç. Caire.) 1911.

haben, ist, wesentlich bereichert, zum vierten Male erschienen[1]). Eine Reihe von Aufsätzen zu der Sinuhe-Geschichte ist zu einem vollständigen Kommentar derselben geworden[2]). Bei den Zaubereien des Nektanebos und den Wanderungen des Alexanderromans sind ägyptische Elemente wenig beteiligt[3]). 5

Naturgeschichte. Die jahrelange Vorarbeiten zusammenfassende Darstellung der Tierwelt durch einen zoologisch geschulten Philologen gibt uns für die Säugetiere eine Fülle von Belegen aus den ägyptischen Denkmälern[4]); wir müssen dankbar dafür sein, daß ein sachverständiger und sorgfältiger Beobachter uns nun in großem 10 Zuge die Angehörigen dieser Klasse auf den Reliefs bestimmt hat. Dazu kommen Identifikationen von Vögeln in Gräbern des Mittleren Reichs[5]) und eine Geschichte der Straußenzucht[6]). Ägyptische Hölzer verschiedener Arten und Zeiten wurden mehrfach bestimmt[7]); ebenso Proben von Mörtel analysiert[8]). Das Vorkommen des Eisens, 15 das auch im Sudan und in Innerafrika bekannt war[9]), sowie des Kupfers und der Bronze ist eine wichtige Frage, der wiederum ein Techniker mit Heranziehung eines vielseitigen Materials nachgegangen ist[10]).

---

1) G. Maspero, Les contes populaires de l'Égypte ancienne. LXXVI, 328 S. 8⁰. Paris 1911. *fr.* 8.

2) Gardiner, in Rec. trav. 32 (1910), 1—28. 214—230. 33 (1911), 67—94. 221—230.

3) Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos. 164 S. 8⁰. Leipzig 1911.

4) Otto Keller, Die antike Tierwelt. I. Die Säugetiere. 434 S., 145 Abb., 3 Taf. Leipzig 1909.

5) Boussac, in Rec. trav. 32 (1910), 50—52. 33 (1911), 56—61.

6) Wilh. Bassermann, Der Strauß und seine Zucht. Berlin 1911.

7) L. Wittmack, in Sitzber. Naturforsch. Freunde 1910, 181—192. — Jenčič, in Wiesner-Festschrift. Wien 1908.

8) Rathgen, in Tonindustrie-Zeitung 1911, Nr. 46.

9) Sayce, in Proc. SBA. 33 (1911), 96—97.

10) Martin Gsell, Eisen, Kupfer und Bronze bei den alten Ägyptern. Diss. 103 S. 8⁰. Karlsruhe 1910.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die **Bibliothek der Gesellschaft** eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

***T. H. Darlow* and *H. F. Moule*. – Historical Catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. Compiled by T. H. Darlow, M. A. and H. F. Moule, M. A. In two Volumes. — Vol. II: Polyglots and Languages other than English. London, The Bible House, 1911. XXIII + 1849 S. (In drei Teile gebunden.)

Johann Georg, Herzog zu Sachsen. – Das Katharinenkloster am Sinai von Johann Georg, Herzog zu Sachsen. Mit 43 Abbildungen auf 12 Tafeln. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin. 30 S. Kartoniert M. 3.20.

Wilfred H. Schoff. – The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and trade in the Indian Ocean by a merchant of the first century. Translated from the Greek and annotated by Wilfred H. Schoff, A. M., Secretary of the Commercial Museum, Philadelphia. Longmans, Green and Co., New York (London, Bombay, and Calcutta), 1912. 323 S.; Karte u. Illustrationen. 7/6 shill., gebunden.

D. E. Smith and *L. Ch. Karpinski*. – The Hindu-arabic Numerals. By David Eugene Smith and Louis Charles Karpinski. Boston and London, Grim and Company, 1911. VI + 160 S. Geb. 6 shill.

Frédéric Macler. – Nouvelles Archives de Missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions. Publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux Arts. Nouvelle Série. Fascicule 2. Paris, Imprimerie nationale, MDCCCCX. (Enthält: Rapport sur une Mission scientifique en Arménie Russe et en Arménie Turque (Juillet—Octobre 1909), par M. Frédéric Macler. 134 S.

Georg Gerland. – Der Mythus von der Sintflut von Georg Gerland. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag. II + 124 S. M. 3.—, geb. M. 4.—.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

*L'Astrologie Chaldéenne. Fascicule 11: Le livre intitulé «enuma (Anu) ilu **Bêl**» publié, transcrit, traduit et commenté par *Ch. Virolleaud.* Second Supplément: Texte cunéiforme (1re Partie) (Sin, Shamash). 68 S. (auf Tafeln). 1912. Fascicule 13: ...... Second Supplément: Transcription (1re Partie) (Sin, Šamaš); 60 S. 1911. Fascicule 14: .... Second Supplément: Transcription (2me Partie) (Ištâr, Adad); pagin. S. 61—127. 1912. Paris, Paul Geuthner.

**Rudolf Kittel.* – Geschichte des Volkes Israel von Rudolf Kittel, Professor in Leipzig. I. Band: Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. — Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. Zweite, fast vollständig umgearbeitete Auflage. (= Handbücher der Alten Geschichte. I.) Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1912. XII + 668 S. M. 16.—.

**Arthur Ungnad.* – Hebräische Grammatik von Arthur Ungnad. (= Hilfsbücher für den hebräischen Unterricht. Band I.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. XII + 201 S.

**Arthur Ungnad.* – Praktische Einführung in die hebräische Lektüre des Alten Testamentes von Arthur Ungnad. (= Hilfsbücher für den hebräischen Unterricht. Band II.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. IV + 63 S.

Nivard Schlögl. – Die echte biblisch-hebräische Metrik, mit grammatischen Vorstudien. Von Dr. Nivard Schlögl. (= Biblische Studien, XVII. Band, 1. Heft.) Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1912. X + 109 S. M. 3,40.

Agnes Smith Lewis. – The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest. Transcribed by Agnes Smith Lewis, M. R. A. S. (etc.) (= Horae Semiticae No. IX.) XI + [illegible] S., 2 Tafeln. Cambridge, At the University Press, 1912. 7 shill. and 6 d.

Loghat el-Arab, Hefte VIII, IX u. X (Janvier, Mars und Avril 1912). (Vgl. ZDMG. 65, 869; nicht eingeliefert also die Hefte VI und VIII.)

Hans von Mžik. – Die Reise des Arabers Ibn Baṭūṭa durch Indien und China (14. Jahrhundert). Bearbeitet von Dr. Hans von Mžik. Mit 2 Karten. 1.—2. Tausend. (= Bibliothek denkwürdiger Reisen aus der Feder von Teilnehmern. Hrsg. von Dr. Ernst Schultze. 5. Band.) Hamburg, Gutenberg Verlag, 1911. 490 S. M. 6.—, geb. M. 7.—.

William Popper. – Abû 'l-Maḥâsin Ibn Taghrî Birdî's Annals entitled An-Nujûm az-zâhira fî Mulûk Miṣr wal-Kâhira (Vol. II, part. 2, No. 3) edited by William Popper. Leiden, Late E. J. Brill. (= University of California Publications in Semitic Philology. Volume 2. Berkeley, The University Press, 1909—1912 [January 1912].) (Umfaßt vom Gesamtwerk [von welchem die Nummern 1 und 2 der Redaktion nicht zugingen] die Seiten 297—534, und L Seiten.) M. 10.50.

Julius Ruska. – Das Steinbuch des Aristoteles mit literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischen Handschrift der Bibliothèque Nationale. Hrsg. u. übers. von Dr. Julius Ruska, Privatdozent an der Universität Heidelberg. Heidelberg 1912, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. VII + 208 S. M. 11.80

R. Strothmann. – Das Staatsrecht der Zaiditen. Von R. Strothmann. (= Studien zur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam" hrsg. von C. H. Becker. Heft 1.) Straßburg, Karl J. Trübner, 1912. XI + 109 S. M. 5.—.

Hermann Roemer. – Die Bābī-Behā'ī, die jüngste muhammedanische Sekte. Von Dr. Hermann Roemer, Stadtpfarrer in Bietigheim. Verlag der Deutschen Orient-Mission, Potsdam 1912. XII + 192 S. M. 3.—.

Ernst Leumann. – Zur nordarischen Sprache und Literatur. Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar von Ernst Leumann. VIII + 147 S. (= Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg. 10. Heft.) Straßburg, K. J. Trübner, 1912. M. 9,60.

Heinrich F. J. Junker. – The Frahang i Pahlavik edited by Heinrich F. J. Junker, Ph. D., and published with the assistance of the Heidelberg Academy of Sciences (Foundation Heinrich Lanz). Heidelberg 1912. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. XII + 120 S. M. 5.20.

A. Hjuler. – The Second Danish Pamir-Expedition conducted by O. Olufsen, Lieutenant of the Danish Army. The Languages spoken in the Western Pamir (Shugan and Vakhan) by A. Hjuler. Copenhagen, Gyldendalske Boghandel (Nordisk Forlag), 1912. 47 S., 1 Karte.

A. Maxudianz. – Le parler arménien d'Akn (Quartier bas) par M. Maxudianz, Vardapet d'Etchmiadzin, Docteur de l'Université de Paris. Paris, Paul Geuthner, 1912. XI + 147 S.

M. S. Wardrop. – The Man in the Panther's Skin. A romantic epic by Shot'ha Rust'haveli. A close rendering from the Georgian attempted by Marjory Scott Wardrop. London, Published by the Royal Asiatic Society, 1912. (= Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XXI.) XVIII + 273 S. 10 shill., gebunden.

L. D. Barnett. – A Catalogue of Telugu Books in the Library of the British Museum compiled by L. D. Barnett, M. A., Litt. D. Printed by Order of the Trustees. London: Sold at the British Museum (etc.), 1912. V + 443 S. 4°.

E. A. Wallis Budge. – Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt edited by E. A. Wallis Budge. With ten Plates. Printed by Order of the Trustees of the British Museum, 1912. lxxxv + 349 S. Geb. 15 shill.

Abgeschlossen am 1. Juni 1912.

Die Einwanderung der Hebräer und der Israeliten in Kanaan.

Von

Hermann Weinheimer.

I.

In seiner ausführlichen Untersuchung „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas“ (ZATW., I. Bd., 1881) hat E. Meyer über die jahwistische Geschichte der Eroberung Kanaans ein vernichtendes Urteil gefällt: „Eine Tradition über die Geschichte der Eroberung gibt es nicht.“ Es handelt sich lediglich um „eine Schilderung der zu Anfang der Königszeit bestehenden Zustände“ um „eine auf die späteren Zustände gegründete und durch einige etymologische und genealogische Kombinationen ausgeschmückte Rekonstruktion“ (a. a. O. S. 141). Noch viel weniger kommt der Elohist als irgendwie brauchbare Quelle in Betracht. In seiner Darstellung gewinnt ein theologisches System mehr und mehr die Herrschaft. Ihn „trennt eine weite Kluft, etwa dem Abstand zwischen Ephoros und Herodot vergleichbar, vom Jahwisten“ (S. 143). „Neues Material hat er zu dem jahwistischen nur wenig hinzugefügt.“ Das Endergebnis seiner Untersuchung lautet: „Für die Geschichte ist das Resultat unserer Untersuchung, daß von historisch verwertbaren Nachrichten über die Eroberung Palästinas, geschweige denn über die älteren Zustände des Landes, nicht die Rede sein kann.“ Dieses Ergebnis hat Stade in einem Nachwort noch besonders unterstrichen, E. Meyer selbst hat es in verschiedenen Abschnitten seines Buches „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ (1906) noch weiter ausgeführt. In derselben Richtung bewegt sich Budde, der (ZATW., 7. Bd., 1887) in seinem Aufsatz „Richter und Josua“ diese beiden Bücher in ihrem gegenseitigen Verhältnis, sowie in ihrem Verhältnis zu den Quellen E und I näher untersucht. Das Ergebnis seiner Untersuchung besteht darin, daß er die — relativ — historischen Bestandteile auf I¹ zurückführt. Diese Bestandteile gehen eine Bindung ein mit einer neuen Anschauung, deren Charakteristikum in der „Ausweitung von Stammestaten zu Volkstaten“ besteht. Budde sagt (a. a. O. S. 159): „So ist also I¹ — um mit dieser Chiffre hier diejenige Quelle zu bezeichnen,

der Richt. 1 und alle ihm verwandten Stücke entstammen — für die jehowistische Darstellung von der Eroberung Kanaans die Grundlage geworden: er ist verwertet, soweit man ihn brauchen konnte und mit Bewußtsein ist alles übergangen, was der herrschend 5 gewordenen Geschichtsanschauung widersprach. Und doch haben in diesem Umbau solche verworfene oder ersetzte Bausteine wieder Eingang gefunden." Diese (nämlich Parallelstellen oder Ergänzungen zu Richt. 1) wurden von der deuteronomistischen Schule in Josua nachträglich wieder eingesetzt (S. 160).

10 Somit taugen nach Meinung der genannten Verfasser beide Berichte nichts, weder der von I, noch der von E. Immerhin findet I noch einigermaßen Gnade vor ihren Augen, insofern, als er gelegentlich da und dort noch einige Bruchstücke enthält, in denen eine „alte, echte Tradition" zu sehen ist. Nach der 15 erwähnten völligen Ablehnung nimmt sich dieses Wort etwas eigentümlich aus und soll daher im Zusammenhang zitiert werden. E. Meyer bespricht in „Israeliten etc." S. 222 ff. die ägyptischen Quellen über die Invasion Palästinas, u. a. die Merneptaḥ-Inschrift. Da heißt es (S. 224): „. . . Soviel geht allerdings daraus hervor, 20 daß damals Israel noch in keiner Weise das herrschende Volk Palästinas oder eines Teils desselben war. . . . Das stimmt völlig überein zwar nicht mit der späteren durch und durch verfälschten Eroberungsgeschichte, wohl aber mit der alten, echten Tradition der Israeliten, wonach diese sich zwar im Gebirge festsetzten und 25 hier durch Rodung des Waldes ihr Gebiet erweiterten, aber in die Täler nicht hinabdringen konnten und Städte nur ganz vereinzelt eroberten, weil die Kanaanäer militärisch weit besser organisiert und viel kriegserfahrener waren und „eiserne Wagen hatten" (Jud. 1. 3, 2; Jos. 17, 14 ff.)". Also es gibt auch nach E. Meyer wenigstens eine 30 alte, echte Tradition, und zwar ist sie bei I zu finden. Das lautet doch schon etwas anders, als das vorhin angeführte Urteil. E. Meyer hatte allerdings auch in dem schon genannten Aufsatz im 1. Bd. der ZATW. auf die hohe Bedeutung von Richt. 1 aufmerksam gemacht. Er nennt dieses Kapitel „eine Darstellung, die an histo- 35 rischem Wert alles, was im Hexateuch erzählt wird, weit übertrifft und geradezu den Ausgangspunkt der jüdischen Geschichte bildet" (S. 135). Aber er zieht daraus keine weitere Konsequenz. Alles was an Vorgängen erzählt wird, erklärt er trotzdem für „Rekonstruktion und Kombination". Auf alle Fälle jedoch erhält — dar- 40 über herrscht bei den Genannten volle Übereinstimmung — die relativ historische Darstellung von I den Vorzug vor der „theologischen" Darstellung von E. Bei I die richtige Auffassung von dem gesonderten Vordringen der einzelnen Stämme, von der allmählichen Besiedelung des Landes Kanaan, die sich im wesentlichen 45 friedlich vollzogen hat. Bei E die ganz verkehrte „Ausweitung" der Stammesgeschichten zur Geschichte eines geschlossenen Volks, die nicht minder verkehrte Auffassung von dem raschen, plötz-

lichen Eindringen des Volkes, und zwar — am allerverkehrtesten — im Sturm, mit bewaffneter Hand. So wurde die Darstellung des E gemessen an der des I, und man kam ganz folgerichtig zu dem Verdammungsurteil über „die durch und durch verfälschte Eroberungsgeschichte" [1]). 5

Das lautet ja soweit ganz plausibel! Leider bleibt in den sämtlichen aufgeführten Äußerungen der Hauptpunkt, um den sich die Erklärung recht eigentlich drehen müßte, völlig im Dunkeln. Dieser Punkt ist die Frage: Wie kam es denn zu jener Ausweitung? Budde sieht den schwachen Punkt ganz gut. Das 10 zeigt er durch sein Geständnis: „Denn jene Ausweitung will erklärt sein, und das ist schwer, wenn die ältere Überlieferung nicht den geringsten Anhalt dazu bot" (a. a. O. S. 154). Daß nun Budde trotz gehäuften Materials eine Erklärung dafür gegeben hätte, kann man wirklich nicht behaupten. 15 Ebensowenig ist dies E. Meyer gelungen, wenn er (a. a. O. S. 128) sagt: „Kehren wir jetzt zu unserem Bericht (Num. 20 u. f.) zurück. Deutlich tritt in demselben die Tendenz hervor, die Zustände der späteren Zeit zu erklären und zu rechtfertigen, in welchem Sinne er denn auch in der antiquarischen Diskussion Jud. 11 verwendet 20 wird. Wie bekannt, erstreckte sich das Gebiet Israels ideell, und in den Zeiten der größten Macht auch faktisch bis an den Arnon. Daher ist hier die ‚Grenze der Amoriter' usw." Auch diese Erklärung versagt, wie E. Meyer indirekt selber zugibt, wenn er fortfährt: „Indessen die Wirklichkeit stimmte schlecht zu dieser 25 Schilderung. Gerade die Gegenden, welche die Erzählung und das Lied als Reich Sihons bezeichnen, sind recht eigentlich moabitisch, wenn auch zeitweilig von den Israeliten erobert." Wenn der Bericht entstanden ist durch Zurücktragung späterer Zustände in die Vergangenheit, durch „Rekonstruktion", dann müßte diese doch 30 wenigstens stimmen, dann dürfte ein notorisch moabitisches Stück Land nicht als israelitisch ausgegeben werden. Das „theologische Ideal" spielt ferner in der Erklärung eine große Rolle. So sagt E. Meyer (a. a. O. S. 143): „. . . aber an die Stelle von Jud. 1 hat er (nämlich E) das Buch Josua gesetzt, und hier, wo er am 35 freiesten arbeitet, läßt sich auch seine Eigenart am deutlichsten erkennen . . . Das theologische Ideal ist schon völlig und breit durchgeführt. Neben den weltlichen Führern stehen Hohepriester, das Volk handelt einmütig und geschlossen, die Amoriter werden, wenn auch noch nicht sämtlich, wie beim deuteronomischen Be- 40 arbeiter und im Priesterkodex, so doch größtenteils ausgerottet oder unterworfen, den einzelnen Stämmen wird ein fest abgegrenztes Gebiet zugewiesen und das Ganze schließt mit der feierlichen Verpflichtung des Volkes, Jahwe allein zu dienen." Ich kann auch hierin keine Erklärung dafür finden, daß an Stelle der Stämme 45

1) Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 224.

das Volk, an Stelle der allmählichen, friedlichen Besiedelung die rasche Eroberung treten mußte. Das sind alles Dinge, die durch das „theologische Ideal" in keiner Weise erklärt werden. Die Erklärung der elohistischen Darstellung als einer
5 Weiterbildung der jahwistischen ist schlechterdings unmöglich. Denn hier handelt es sich nicht um graduelle Unterschiede wesensverwandter Darstellungen, sondern um unvereinbare Gegensätze. Eine Erklärung dafür, wie aus der älteren Darstellung die so ganz anders geartete spätere Darstellung sich ent-
10 wickeln konnte, sind sämtliche oben genannten Verfasser schuldig geblieben.

Es bleibt somit keine andere Möglichkeit, als die Annahme, daß der Elohist eine Tradition vorgefunden hat, die den Einzug eines erobernden Volkes in Kanaan zum Gegenstand hatte. Nur
15 so wird es erklärlich, daß eine Auffassung, die zur tatsächlich vorhandenen Erinnerung[1]) an den wirklichen Hergang in diametralem Widerspruch stand, überhaupt Boden gewinnen konnte. Ohne einen gegebenen Traditionsstoff wäre das ganz unmöglich gewesen. Die Bücher Josua und Richter zeigen ja auf jeder Seite, wie schwer
20 später den Redaktoren die Verschmelzung dieser beiden, so gar nicht zueinander passenden Traditionsmassen geworden ist. E muß eine Überlieferung, einen mündlichen oder schriftlichen Bericht tatsächlicher Vorgänge vor sich gehabt haben. Um welche Vorgänge kann es sich denn da gehandelt haben?

25 Zunächst ist es unsere Aufgabe, wenigstens an einigen Beispielen zu zeigen, daß es sich um zwei Traditionsreihen handelt, deren Verschmelzung versucht worden ist. Die einzelnen Teile verhielten sich aber so spröde zueinander, daß eine wirkliche Verbindung niemals zustande gekommen ist. Diesem Tatbestand gegen-
30 über liegt es ja an sich nahe, in der einen Traditionsreihe Erinnerungen an den wirklichen Hergang zu sehen, die andere aber zu verwerfen. Es gibt aber auch noch eine andere Möglichkeit. Die Annahme liegt nahe, daß die verschiedenen Traditionen ursprünglich verschiedene Vorgänge im Auge haben, daß sie sich ursprüng-
35 lich auf ganz verschiedene Verbände oder Stammgruppen bezogen haben. So bezieht z. B. Steuernagel (Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan 1901) den Bericht von I auf die Geschichte des Leastammes, den von E auf die Geschichte des Rahel-Bilhastammes (S. 84). Wir halten seine Erklärung in dieser
40 speziellen Form für falsch — zumal da er im weiteren Verlauf die Südstämme mit den Chabiri der Amarna-Briefe glaubt identifizieren zu können — halten aber das Prinzip der Erklärung für richtig[2]). Das später Israel genannte Volk ist erst in Kanaan

1) Daß eine solche vorhanden war, wird ja auch von Ed. Meyer zugegeben. (S. oben.)

2) S. Franz Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911, S. 81.

aus den verschiedensten, ursprünglich voneinander ganz unabhängigen Stammgruppen zu einer Einheit zusammen gewachsen. Jede dieser Gruppen hatte ihre eigene Geschichte und ihre eigene Tradition, die zunächst, auch innerhalb des Landes Kanaan, ihr Sonderdasein führte. Erst als das Bewußtsein der Entstehung des Volkes, des 5 Zusammengewachsenseins aus einzelnen Teilen allmählich verschwand, bildete sich die Vorstellung einer allgemeinen Geschichte des Gesamtvolkes. Die Vorstellung des Gesamtvolkes wurde zurückgetragen in eine Zeit, wo dieses Gesamtvolk noch gar nicht existierte. Das Verständnis für die einzelne Tradition als Sondergut einer 10 bestimmten Gruppe verschwand. Vielmehr wurde die Einzeltradition auf das Gesamtvolk bezogen und aus lauter Einzeltraditionen eine Gesamtgeschichte geschaffen. Dabei ging es gelegentlich nicht ohne Gewaltsamkeit ab. Trotzdem war die für den israelitischen Erzähler charakteristische Pietät gegenüber der Überlieferung so stark, 15 daß der vorhandene Überlieferungsstoff bewahrt wurde. Wenn auch bei den einzelnen Ereignissen Verfärbung, Umbiegung, Verschiebung zum Zweck der Eingliederung in die Gesamtdarstellung eintrat, so ist doch, zum mindesten in einzelnen Fällen, der ursprüngliche Bericht noch zu erkennen. Dazu gehört vor allem Num. 21, 1—3, 20 bezw. Richt. 1, 17. Hier wird ganz unzweideutig von „Israeliten" (Num.) oder von Juda und Simeon (Richter) eine Okkupation des Negeb erzählt, die von Süden her erfolgte. Eine Überlieferung, an deren Richtigkeit zu zweifeln aber auch nicht der geringste Grund vorliegt. Dieser Nachricht gegenüber steht Num. 14, 39—45, 25 wo aus dem Sieg der Israeliten, bezw. Südstämme eine Niederlage geworden ist. Wie erklärt sich denn diese Umdrehung? E. Meyer sagt (ZATW. S. 133): „Hier ist die Niederlage Israels theologisch motiviert." Ist denn damit irgend etwas erklärt? Die Niederlage sei „theologisch motiviert". Aber wozu denn überhaupt eine 30 Niederlage? Gibt E. Meyer auch nur die Spur einer Erklärung dafür, warum aus dem Sieg eine Niederlage geworden ist? Und darauf kommt es doch in allererster Linie an! Gerade E. Meyer ist hier eine Erklärung schuldig, denn er konstatiert ja in der Weiterbildung der Überlieferung sonst überall die umgekehrte Ten- 35 denz, aus der Einwanderung eine Eroberung zu machen und Siegesbulletins zu fälschen. Warum denn hier auf einmal das Gegenteil?

Die Umkehrung erklärt sich so: E hatte — wie, werden wir nachher sehen — eine Überlieferung vorgefunden, nach der ein ganzes Volk (nach seiner Meinung waren es die Israeliten) geschlossen 40 und erobernd, mit bewaffneter Hand in Kanaan eindrang. Diese Anschauung von E mußte später mit der festen Überlieferung der Südstämme von ihrem Eindringen von Süden her ausgeglichen werden. Sollte diese Ausgleichung erreicht werden, so gab es überhaupt keine andere Möglichkeit, als den erfolgreichen Vorstoß 45 der Südstämme in einen vergeblichen zu verwandeln. Nur von den zurückgeschlagenen (d. h. nach Anschauung von E zurückgeschlagenen)

Südstämmen könnte man weiter annehmen, sie seien mit dem Gros des Volkes ums tote Meer herumgezogen und dann von Osten her in Kanaan eingebrochen. Wie infolgedessen der Gesamtverlauf sich darstellte, das zeigt deuteron. cap. 1—3 in zusammenhängender Erzählung.

II.

Wenn nun also die Darstellung von E nicht als Weiterbildung von I verständlich wird, sondern nur durch Eindringen einer neuen Traditionsmasse erklärbar wird, — um welche Tradition kann es sich handeln? Welches Volk ist erobernd in das israelitische Gebiet, nach Kanaan, eingezogen? Soweit unsere Kunde reicht, war dies in der Zeit, um die es sich handelt, bei den Chabiri[1]) der Fall. Wir behaupten nun keineswegs, daß die elohistische Darstellung eine getreue Beschreibung des Zuges der Chabiri enthalte, aber wir behaupten, daß diese Darstellung Einzelheiten enthält, die sich nur unter Beziehung auf die Invasion der Chabiri erklären lassen. Es ist geradezu auffallend, daß nach dem Fund der Amarna-Briefe nicht schon längst die Frage aufgeworfen wurde, ob sich Spuren der Chabiriinvasion im A. T. vorfinden? Sie finden sich, und zwar sowohl innerhalb, als außerhalb der elohistischen Überlieferung. Überall, wo wir solche Spuren finden, erscheinen sie in starker Inkongruenz mit der israelitischen Tradition. Dadurch, und nicht durch eine zwecklose „Verfälschung" erklären sich die Differenzen zwischen I und E.

Wir beginnen mit dem Buch Josua[2]). Die Traditionsmassen von I und E sind hier von deuteronomistischer Hand stark umgearbeitet und tendenziös gefärbt. Um so mehr fällt es ins Gewicht, wenn einzelne Nachrichten, die zur Gesamthaltung nicht stimmen wollten, trotzdem nicht unterdrückt wurden. Hierzu gehört in erster Linie die Beschreibung des Gebietes, das dem erobernd einziehenden Volk zufällt, Jos. 1, 3 u. 4; 3, 10 und 9, 1. 1, 4 lautet: „Von der Steppe an und dem Libanon dort bis an den großen Strom, den Euphratstrom, das ganze Land der Hethiter bis zum großen Meer im Westen soll euer Gebiet reichen." 3, 10 das Gebiet der Kanaaniter, Hethiter, Chiwwiter, Perizziter, Girgasiter, Amoriter und Jebusiter. 9, 1: „Als nun alle die Könige, die jenseits des Jordan auf dem Gebirge und in der Niederung und überall längs dem Gestade des großen Meeres (וּבְכֹל חוֹף הַיָּם הַגָּדוֹל) bis an den Libanon hin wohnten, dies vernahmen — die Hethiter, Amoriter, Kanaaniter, Perizziter, Chiwwiter und Jebu-

1) Wir verwenden hier stets die Form Chabiri, da sie nun einmal eingebürgert ist. Genau genommen müßte der Nominativ Chabiru heißen. Knudtzon sagt (Amarna-Tafeln S. 45 Anm.): „Den Auslaut *u* hat der Name, wo er als Subjekt steht; nur wo er in abhängigem Verhältnis steht, endigt er auf *i*".

2) S. Handkommentar zum A. T., herausgegeben von W. Nowack. Ferner: Marti, Kurzer Handkommentar zum A. T.

siter — usw.[1]).“ Kann man denn nun annehmen, daß ein israelitischer Schriftsteller zu irgend einer Zeit hätte auf den Gedanken kommen können, die Grenzen des von den Israeliten bewohnten Gebietes so anzugeben, wie es Jos. 1, 4 geschieht? Das scheint mir vollständig ausgeschlossen. Man half sich ja bisher damit, daß man sagte, es handele sich um die „idealen Grenzen“ des israelitischen Gebietes. So z. B. noch neuerdings F. Böhl, Kanaanäer und Hebräer, S. 27. Aber das ist ein verzweifelter Ausweg. Wenn ein Deutscher vor der Reichsgründung das deutsche Gebiet umschreibt in dem Vers: „von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt“, so verstehen wir das ganz gut. Wenn wir aber irgendwo die Grenzangaben finden würden: vom Tiber bis zum Belt, von den Pyrenäen bis zur Elbe, dann wüßten wir, daß es sich da nicht um das Deutschland des 19. Jahrhunderts handeln kann. Nun verhält sich die Grenzangabe Jos. 1, 4 zum tatsächlichen israelitschen Gebiet ungefähr ebenso wie die zuletzt genannte Grenzangabe zum deutschen Gebiet des 19. Jahrhunderts[2]). Wir behaupten daher: In den Angaben des Josuabuches über die Grenzen des eroberten Gebietes handelt es sich nicht um die Israeliten, sondern um ein Volk, das seine Eroberung tatsächlich auf das beschriebene Gebiet ausgedehnt hat, nämlich um die Chabiri. Für sie trifft die Grenzangabe des Josuabuches vollkommen zu. Dies bedarf einer näheren Ausführung.

Zuerst die Bezeichnung: „das ganze Land der Hethiter“ Jos. 1, 4. Daß diese Worte in LXX fehlen, ist in diesem Fall ohne Bedeutung da unter den 22 Aufzählungen der vorisraelitischen Völkerschaften in Gen., Ex., Deut., Jos., Richt. usw. die Hethiter 21 mal genannt sind (vgl. F. Böhl a. a. O. S. 63). Sowohl durch die Amarna- als durch die Boghazköj-Funde sind die Hethiter zu einer faßbaren

1) Die im Text nicht angeführten noch in Betracht kommenden Stellen sind Jos. 11, 1—3: „Als nun Jabin, der König von Hazor, davon hörte, sandte er Botschaft an Johab, den König von Madon, sowie an den König von Simron, den König von Achsaph und an die Könige, die im Norden wohnten, im Bergland, sowie in der Steppe südlich von Kinneroth, in der Niederung und auf den Höhen von Dor am Meere, die Kanaaniter im Osten und Westen, die Amoriter, Hethiter, Perizziter und Jebusiter auf dem Gebirge und die Chiwwiter am Fuß des Hermon im Lande Mizpa.“ Ferner Jos. 12, 8: ... das Gebiet der Hethiter, Amoriter, Kanaaniter, Perizziter, Chiwwiter und Jebusiter.“

2) Das Auskunftsmittel von der „idealen Grenze“ versagt völlig. Wenn der Israelit die äußerste Nordgrenze angeben will, dann sagt er: „da wo es Hamath zu geht“ 2 Kön. 14, 25; Num. 13, 21; 34, 8. Aber von da bis zum Euphrat ist noch ein weiter Weg. — Eerdmans (Altt. Studien II) macht mit Recht auf diese Seite der Sache aufmerksam, freilich ohne die Konsequenzen zu ziehen. Er sagt (S. 62): „Wenn man die Chabiri mit den Hebräern identifiziert, ist man also genötigt, anzunehmen, daß das Land bis in den hohen Norden und nach Phönizien durch die Hebräer überflutet war. Hierdurch wird die Identifizierung mit den Hebräern nicht sehr wahrscheinlich, denn es fehlt uns jeder Grund, anzunehmen, daß die Hebräer je die Küste bis nördlich von Byblus bewohnt haben.“ Das A. T. versteht unter ʿIbrim nur diejenigen Teile der Chabiri, die sich im Gebirge Ephraim gehalten haben.

Größe geworden. Boghazköj, 150 km östlich von Ankyra, im inneren Bogen des Halys gelegen, von H. Winckler durchforscht, hieß einst chatti und war die Hauptstadt der Hethiter. In der Amarna-Zeit, die hier in Betracht kommt, um 1400 erstreckt sich
5 ihr Reich, von hier, dem späteren Galatien, über Mesopotamien und Syrien. Die Hethiter sind gegenüber der im Niedergang befindlichen ägyptischen Großmacht im Vordringen begriffen und sind weit nach Süden vorgedrungen bis in das später sogenannte Gebirge Juda und in den Negeb (Gen. 23, Hes. 16, 3 u. 45 und a. a. O.,
10 vgl. zum Ganzen F. Böhl a. a. O. S. 20ff.; Benzinger, Ausgrabungen in Palästina S. 4 ff.). Nun könnte man ja auf den Ausweg kommen: die Aufzählungen nennen eben alle Völkerschaften, die jemals in Palästina, im späteren israelitischen Gebiet gesessen sind; und dazu gehören eben auch die (südlichsten) Hethiter. Dem
15 widerspricht aber die Angabe: das ganze Land der Hethiter, ferner die Nennung des Euphrat und ganz besonders die Erwähnung der Sephela und des ganzen Gestades am mittelländischen Meer. Besonders das letztere paßt eben gar nicht auf die Israeliten, aber sehr gut auf die Chabiri. Die Israeliten waren nie im Besitz der
20 Küste, wohl aber die Chabiri.

Und zwar trifft dies zu nicht nur für die philistäische Küste, sondern auch für die phönizische, allerdings unter der Voraussetzung, daß Chabiri und Sagaz identisch sind. Aber diese Voraussetzung trifft zu. Dies ging m. E. schon aus den Amarna-Briefen
25 allein hervor. Man vergleiche z. B. den Brief Nr. 247 der Ausgabe von Knudtzon. Der Brief ist wahrscheinlich geschrieben von Biridija von Megiddo an den König von Ägypten. Hier heißt es Zeile 4—11

Der König, mein Herr, möge es wissen!
30 Und siehe, zwei Söhne
von Labaja haben
ihr Silbergeld den Sagaz-Leuten
und den Leuten von Kaši[1]),
welche vorgedrungen sind ge-
35 gen mich (gegeben). So kümmre sich
der König um sein Land.

Damit verglichen Brief Nr. 287 nach Knudtzon, Abdchiba von Jerusalem an den König. (Nach Winckler, Keilinschriftl. Textbuch Nr. 2, S. 4) Zeile 29—34

40 Siehe, diese Tat ist die Tat Milkilis
und die Tat der Söhne Labajas,
welche gegeben haben das Land des Königs den Chabiru.

---

1) Knudtzon a. a. O. S. 47: „Diese Kaši-Leute werden nichts mit den Kassiten zu tun haben haben, sondern vom Lande Kuš herrühren." Die Kaši treten gemeinsam mit den Chabiri und Sagaz auf. Auch diese Spur weist somit für den Ausgangsort des Völkerstroms nach Ägypten.

Siehe, o König, mein Herr, Recht habe ich
in Bezug auf die Kaši-Leute. Es frage
der König usw.

Hier handelt es sich doch offenbar in Beziehung auf Chabiri und Sagaz nicht um verschiedene, sondern um dieselben Leute. Im besten Fall könnten die beiden als Verbündete gedacht werden.

Knudtzon hatte sich zuerst geweigert, diesen Schluß zu ziehen. Er sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Amarna-Briefe S. 51: „... Wenn ich aber auch unter keinen Umständen annehmen kann, das Chabiru die Benennung der Sagaz-Leute gewesen sei, so bin ich natürlich mit Winckler darin einverstanden, daß sie sachlich identisch sind... Zusammen hängen sie ohne Zweifel, denn Labaja, der nebst seinen Söhnen nach Abdchiba das Land des Königs den Chabiru in die Hände gespielt hat, verantwortet sich (254, 31—35) gegenüber einer Anfrage des Königs betr. Dumuia damit, daß er nicht weiß, daß Dumuia mit den Sagaz-Leuten gegangen ist. Die Chabiru und die Sagaz-Leute können nun auch sehr gut Stammesgenossen gewesen sein, welche von der Landesbevölkerung verschiedene Namen erhalten haben, etwa weil sie zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Gegenden eingedrungen sind, oder aus beiden Gründen." Die endgültige Entscheidung im Sinne der Identität beider, hat der Boghazköj-Fund gebracht. In den in assyrischer Sprache ausgefertigten Verträgen zwischen Hethitern und Mitanni werden in der Liste der als Zeugen angerufenen Götter an paralleler Stelle in dem einen Vertrag ilani chabiri, in zwei andern ilani Sagaz genannt (vgl. F. Böhl, a. a. O. S. 87): Daraus geht hervor, daß es sich bei der Invasion der Chabiri nicht um den Vorstoß einiger kleinerer Stämme handelte, sondern um eine große Völkerbewegung, der sich das ganze Gebiet von der Wüste bis hoch hinauf nach Syrien als Angriffsfläche bot. Von dieser Völkerbewegung ist in der elohistischen Überlieferung des Josuabuches ursprünglich die Rede gewesen, d. h. die elohistische Darstellung hat die Überlieferung von dem Vorstoß der Chabiri mündlich oder schriftlich vor sich gehabt und sie auf die israelitische, bezw. judäische Invasion bezogen. Für diese These ergeben sich noch weitere Anhaltspunkte, die wir unten berühren werden. Zunächst haben wir die Aufzählung der einzelnen Völker weiter anzusehen.

In erster Linie die Amoriter. In Betracht kommt hier aus den Amarna-Tafeln die „Erste Reihe der Briefe von und nach Gubla" Knudtzon, Nr. 68—96, Anmerkungen von Weber S. 1149 ff., sowie ein Brief aus den Boghazköj-Funden, ein Brief des Chattušil an einen Babylonierkönig, Weber bei Knudtzon S. 1137. Aus diesen Urkunden geht hervor, daß das Amoriterreich um 1400 zwar nominell noch von Ägypten abhängig ist, in Wirklichkeit jedoch als Vasallenstaat des Hethiterreiches angesehen werden kann. Die Chabiri-Sagaz wenden sich, genau wie gegen die Hethiter,

auch gegen die Amoriter. Böhl (a. a. O. S. 43) beurteilt die Lage in zutreffender Weise; „Also die Macht des Amoriters reicht, wenngleich damals schon vom Hittiterreich und vorher von Ägypten abhängig, noch immer über die syrische Wüste hin bis an die babylonische Grenze. Die Amoriter sind nicht, wie man aus den Amarnabriefen und den ägyptischen Inschriften fälschlich geschlossen hat, auf das Hinterland des Libanon beschränkt[1]." Nun vergleiche man damit wiederum die Gebietsangaben in Josua. Betrachtet man das Amoriterreich als Vasallenstaat der Hethiter, so treffen beide Angaben, sowohl die Grenzbestimmung, als die Bezeichnung des Ganzen als „Land der Hethiter" völlig zu: es handelt sich um das von den Chabiri erfolgreich angegriffene Gebiet.

Nun die Kanaanäer. E. Meyer stellt es als eines der charakteristischen Merkmale der Quellenschriften heraus, „daß der Völkername Amoriter ausschließlich dem Elohisten, Kanaanäer ausschließlich dem Jahwisten angehört" (ZATW. I, S. 122). Holzinger, der in seiner „Einleitung in den Hexateuch" die sprachlichen und literarischen Eigentümlichkeiten von I und E ausführlich untersucht, schließt sich dem an (S. 94). Böhl (a. a. O. S. 55) möchte es bestreiten, muß aber zugeben, daß sich „Kanaanäer an keiner einzigen sicheren Stelle bei E findet". Darauf kommt es ja eben an. E. Meyer wird also mit seiner Auffassung im Recht sein. Wenn er dagegen fortfährt: „Beide Namen decken sich nach Begriff und Umfang vollständig und bezeichnen die gesamte vorisraelitische Bevölkerung Palästinas", so wird diese Gleichsetzung von ihm selbst nicht mehr aufrecht erhalten. Das Verhältnis der beiden Bezeichnungen Amoriter und Kanaanäer ist zur Zeit nicht mit einwand-

1) Weber (bei Knudtzon a. a. O. S. 1136): „Nach alledem dürfen wir annehmen, daß die oben skizzierten Hauptpunkte im Verlauf der äußeren Geschichte des Amurru-Landes in der E-A-Zeit richtig sind. Amurru war Verwaltungsbezirk, nicht Staat. Der Sitz der Zentralgewalt war Sumur. Die Zentralgewalt war eine Aufsichtsbehörde, die den Einzelstätchen volle Selbständigkeit ließ. Sie wurde von Abdi-Asirta unter der Oberaufsicht des Rabis ausgeübt. Die langen Jahre der Wirren und inneren Kämpfe, in denen Rib-Addi an Stelle des Abdi-Asirta der Sachwalter der Interessen des Pharao in Amurru war, finden ihr Ende in der Einsetzung des Sohnes des Abdi-Asirta, Aziru, als Fürsten von Amurru, und unter dem Schutze des Chattireiches, dem Aziru sich wohl bald nach seiner Einsetzung durch den Pharao, und zwar auf Grund eines förmlichen Vertrages, anschloß, festigt sich seine Herrschaft und wächst sich sein Gebiet immer mehr zu einem Staate aus, der von den Nachfolgern des Aziru regiert wird unter der Oberhoheit des Chattikönigs." Hervorragend wichtige Aufschlüsse über die Verhältnisse in Amurru gibt ferner ein neuer Text aus Boghazköj, ein Brief des Hattusil an den Babylonierkönig (Text, Weber a. a. O. S. 1137). Winckler glaubt aus dieser Stelle schließen zu dürfen, daß damals, also kurze Zeit nach der E-A-Periode „der Fürst der Amoriter nicht nur im Hinterlande von Nordphönizien sitzt und von dort aus die phönizischen Städte belästigt, wie es die Tell-Amarna-Briefe zeigen, sondern daß sein Gebiet, genau wie zwei Jahrtausende später das seiner arabischen Ebenbilder, der Fürsten von Ghassan, bis an die Grenzen Babyloniens reicht, also daß er der Herr der großen syrischen Wüste und ihrer Randgebiete ist."

freier Sicherheit zu bestimmen (vgl. Böhl a. a. O. S. 1—12 und S. 52—67). Die größte Wahrscheinlichkeit hat u. E. diejenige Auffassung, nach der die Kanaanäer die nach den Amoritern eingedrungene Bevölkerungsschicht darstellen. Die eingesessene Bevölkerung, die Amoriter, wurden von den Kanaanäern teils unterworfen, teils auf das Gebirge beschränkt. Mit dieser Auffassung stimmt es überein, wenn I, der das Eindringen der Südstämme, das nach der E-A-Zeit erfolgt ist, beschreibt, die Ureinwohner Kanaanäer nennt, während der Elohist nur von Amoritern redet.

Endlich noch die vier Namen: Jebusiter, Chiwwiter, Perizziter und Girgasiter. Hier scheint es sich, im Gegensatz zu den drei großen Völkern, um Stämme zu handeln. Die vier kleinen Gruppen wären also den drei großen nicht gleichzuordnen, sondern unterzuordnen. Die Jebusiter wären dann ein Stamm der Amoriter. In geschichtlicher Zeit sind uns die Bewohner von Jerusalem als Jebusiter bekannt. Hes. 16, 3 spricht Jahwe zu Jerusalem: „Dein Vater war Amoriter, deine Mutter Hethiterin." Böhl glaubt auf Grund der Sprache der Briefe Abdchibas für die vorhebräische Zeit eine doppelte Bevölkerung annehmen zu müssen: „eine nichtsemitische (Hittiter) und eine semitische (Amoriter)". Wie die Mischung der beiden Elemente in Jerusalem entstanden ist, darüber lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Vielleicht kam die ursprünglich amoritische (jebusitische) Stadt in den Besitz der Hethiter. Vielleicht erklärt sich damit auch der Wechsel des Namens: Jebus und Urusalim.

Für die Chiwwiter ist die Zugehörigkeit zu den Amoritern greifbar, da ein und dieselbe Bevölkerung das eine Mal als Amoriter, das andere Mal als Chiwwiter bezeichnet wird. Das gilt von den Bewohnern von Sichem (Gen. 34, 2; 48, 22) und von Gibeon (Jos. 9, 7; 11, 19 und 2 Sam. 21, 2). Außer an diesen beiden Orten werden Chiwwiter erwähnt in der Libanon- und Hermongegend (Jos. 11, 3; Richt. 3, 3).

Über Perizziter und Girgasiter läßt sich Näheres nicht feststellen, da sie nicht für bestimmte Orte nachzuweisen sind. Ob die übliche Erklärung für Perizziter = Bewohner offener Landorte, zutrifft, ist fraglich. Es erscheint eher angebracht, parallel den Namen Jebusiter und Chiwwiter an Stammesbezeichnungen zu denken. Es würde sich dann um kanaanäische und phönizische Stämme handeln.

Es ist somit immerhin möglich, daß die vier zuletzt genannten Namen als „Auffüllungen" anzusehen sind. Diese Auffüllung braucht aber durchaus nicht erst in spätester Zeit stattgefunden zu haben. Vielmehr ist es durchaus begreiflich, daß ziemlich bald hinter die Völkernamen noch die Namen derjenigen Stämme gesetzt wurden, die sich noch in die israelitisch-judäische Zeit herein erhalten hatten, also besonders die Stammnamen der Bewohner von Jerusalem, Sichem, Gibeon.

Daß aber neben diesen noch in der israelitischen Zeit lebendigen Namen die Völkernamen Hethiter und Amoriter an erster Stelle genannt werden, Völker mit denen es die Israeliten und Judäer bei ihrem Eindringen in Kanaan überhaupt nicht zu tun 5 hatten, gerade das zeigt mit aller Deutlichkeit, daß es sich bei der dem Josuabuch zu Grund liegenden Überlieferung nicht um das Eindringen der Israeliten, sondern um den Eroberungskrieg der Chabiri gehandelt hat.

III.

10 Das Josuabuch bietet uns nicht Geschichte, sondern Tendenzerzählung. Der deuteronomistische Verfasser will durch seine Erzählung den Satz beweisen: wenn Volk und Führer Jahwe gehorchen, dann folgt Sieg, wenn nicht, dann tritt eine Niederlage ein, wie das Beispiel vom Diebstahl Achans zeigt. Wenn aber der 15 Gott dem treuen Volk wirklich hilft, ist es unüberwindlich. Aus dieser Auffassung ergibt sich allerdings fast mit Notwendigkeit die Neigung, das Bild eines lückenlosen, ungehemmten Siegeszuges zu entwerfen. Um so schwerer wiegt die Erwähnung solcher Tatsachen, aus denen hervorgeht, daß es auch bei diesem Siegeszug 20 recht menschlich zuging, daß nicht bloß eigene Kraft zum Sieg führte, sondern ebensosehr das Mittel der Bündnisse mit einem Teil der Gegner. Gerade diese Tatsache, die Methode des „divide et impera", die Taktik, sich durch Bündnisse mit Einzelnen in den Besitz des Ganzen zu setzen — gerade das paßte nicht in die Rich- 25 tung, die der deuteronomistische Verfasser seinem Stoffe gegeben hat. Darum hat er alles derartige ausgemerzt. Daß die ihm vorliegende mündliche oder schriftliche Tradition solche Berichte enthalten hat, das zeigt die vom Priesterkodex wieder aufgenommene Stelle Kap. 9, 17—21. Hier ist ganz zweifellos von einem Bünd- 30 nis der Eindringenden mit den vier Städten Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjath-Jearim die Rede. Nur in einem einzigen Fall glaubte der Verfasser den wirklichen Hergang nicht verschweigen zu dürfen, — bei Gibeon. Warum machte er hier eine Ausnahme? Weil ein Bündnis mit Gibeon noch im Zeitalter Davids eine Rolle spielte. 35 Allerdings ein zwischen Juda und Gibeon abgeschlossenes Bündnis, von dem es fraglich ist, ob es mit dem vom Josuabuch berichteten überhaupt etwas zu tun hat. Der Verfasser jedoch war der Meinung, es handle sich um den noch zu Davids Zeit (2 Sam. 21, 1 u. 2) geltenden Vertrag. Sehr bemerkenswert ist auch der Zwischensatz: 40 „Die Gibeoniten gehörten nämlich nicht zu den Israeliten, sondern zu den Resten der Amoriter." Aus diesem Grund erzählt er die Verhandlungen mit Gibeon, obwohl ihm die ganze Sache überaus peinlich war. Darum erzählt er das kindliche Märchen von der „List" der Gibeoniten, deren unglaubliche Plumpheit auch weniger 45 gewiegte Leute als die mit allen Kniffen vertrauten Beduinen hätten durchschauen müssen.

Wir sehen: durch die tendenziöse Erzählung des Josuabuchs hindurch erscheint noch der wirkliche Tatbestand. Und dieser Tatbestand deckt sich in auffallender Weise mit der Eroberungsmethode der Chabiri, wie sie uns aus den Amarnabriefen bekannt ist: Bündnis der Chabiri mit einem Teil der Stadtkönige und damit allmähliche Eroberung des ganzen Gebiets.

In diesem Zusammenhang soll noch auf die Stimmung aufmerksam gemacht werden, in der die Schreiber der Briefe an den Pharao, die bedrängten kananäischen, phönizischen und syrischen Stadtfürsten sich befinden. Mag es ihnen mit ihren Ergebenheitsbeteuerungen an den Pharao Ernst sein oder nicht, — es zieht sich durch all diese Briefe ein spürbarer Ausdruck der Angst vor den anstürmenden Chabiri, eine Stimmung, wie einst beim „Franzosenschrecken". Die Chabiri sind die Herrn der Lage. Genau diese Stimmung spiegelt sich im Josuabuch wieder, in einer Weise, wie sie nicht durch Fälschung hervorgerufen sein kann (vgl. 2, 9. 5, 1 und a. a. O.). Das ist eine ganz andere Tonart, als bei der judäischen Einwanderung, wo mit bewundernswerter Ehrlichkeit geflissentlich hervorgehoben wird, daß es sich in keiner Weise um eine Eroberung, sondern um ein sich Hineinschieben in die noch freien Plätze handelt, daß die Einnahme von Städten überhaupt nicht in Frage kam, „denn die Kananäer hatten eiserne Wagen". Kein Harmonisierungsversuch von kritischer oder von unkritischer Seite wird die elohistische Darstellung als eine „Fortbildung" der jahwistischen erklären können. Da gibt es nur *eine* Erklärung: hier das Eindringen der Chabiri, dort die Einwanderung der Südstämme.

Endlich noch eins. Richt. 1, 8 heißt es: „Die Judäer aber kämpften gegen Jerusalem, nahmen es ein und eroberten es in blutigem Kampf, und die Stadt steckten sie in Brand." Dies wird erzählt in direktem Widerspruch zu V. 21: „Aber die Jebusiter, die Bewohner Jerusalems, vermochten die Benjaminiten (bezw. nach Jos. 15, 63 die Judäer) nicht zu vertreiben. So blieben die Jebusiter bei den Benjaminiten (bezw. Judäern) in Jerusalem wohnen bis auf den heutigen Tag." V. 8 soll vom Redaktor stammen. Gut. Aber welcher Redaktor hätte sich denn in so unsinnigen Widerspruch zu V. 21 gesetzt, *wenn er nicht eine ihm wertvolle Vorlage besessen hätte, die von einer Eroberung Jerusalems erzählte?* Eine solche Vorlage, wiederum nicht aus der judäischen, sondern aus der Chabiritradition, war offenbar vorhanden. *Abdchiba* von Jerusalem schreibt (nach *Winckler*, Textbuch S. 11, Nr. 7): „Wir wollen Jerusalem erobern". Wenn die Stelle richtig übersetzt ist, dann muß er Jerusalem zuvor verloren haben. Also ist es von den Chabiri tatsächlich erobert worden. Von *dieser Eroberung* redet Richt. 1, 8. Nun übersetzt allerdings *Knudtzon* die Stelle anders, nämlich (Nr. 289, Z. 29): „Sollen wir denn Urusalim fahren lassen?" Noch hat

Abdchiba nicht im Sinn, Jerusalem fahren zu lassen. Wenn der Pharao Hilfe schickt, glaubt er es halten zu können. Aber der ägyptische König schickte bekanntlich keine Hilfe, so daß auch nach dieser Lesart anzunehmen ist, daß Jerusalem tatsächlich an die Chabiri verloren ging[1]). Dem Verfasser des Josuabuches mag diese Überlieferung eine harte Nuß gewesen sein, denn er wußte zu genau, daß erst David Jerusalem erobert hatte[2]). Darum läßt er Jerusalem selbst aus dem Spiel, berichtet aber trotzdem wenigstens das, daß Josua den König von Jerusalem, Adonizedek, das Haupt der feindlichen Koalition, besiegt und getötet habe. Der Redaktor von Richt. 1 jedoch hat auch den Bericht von der Eroberung Jerusalems nicht unterdrücken wollen. Der Schluß von V. 7 setzt ebenfalls die Eroberung Jerusalems voraus, denn das וַיְבִאֻהוּ bezieht sich auf die Judäer. Diese brachten ihn nach Jerusalem. Schließlich möge noch auf das עַד־עָבְרֵנוּ Jos. 5, 1 aufmerksam gemacht werden. Nachdem wir das Josuabuch in den gedachten Zusammenhang hineingestellt haben, steigt auch die Möglichkeit, daß wenigstens da und dort der Bericht eines Augenzeugen verarbeitet sein könnte.

Parallel den Erzählungen des Josuabuches läuft auch das Kapitel Gen. 14. Ich habe dies in meiner Dissertation „Hebräer und Israeliten", Tübingen 1911, ausgeführt:

„In diesen Zusammenhang hinein gehört auch ein Stück, das bisher als heimatlos galt und bald als uralte Überlieferung, bald als spätester Midrasch betrachtet wurde: Gen. 14. So wie diese Erzählung jetzt vor uns steht, ist sie eine Verherrlichung sowohl Abrahams, als Jerusalems, ein Midrasch, der mit geschichtlichen Nachrichten in uneingeschränkter Freiheit schaltet. Nichtsdestoweniger enthält auch dieses Kapitel eine geschichtliche Grundlage. Und zwar berichtet es von denselben Ereignissen wie Jos. 10 und 11. Der israelitische Held kommt Verbündeten (Verwandten) zu Hilfe und besiegt die Bedränger. Sogar die fünf und vier Könige finden

---

1) Wie sehr sich der König von Jerusalem bereits bedrängt fühlte, geht auch aus folgender Stelle eines seiner Briefe hervor:

> Und jetzt ist noch dazu
> eine Stadt des Landes Urusalim, deren Name
> Bêt-Ninib ist,
> eine Stadt des Königs, abgezogen
> dorthin, wo die Leute von Kilti sind.
> (Knudtzon, Am.-Taf. 290, 14—18.)

2) Die Macht der Chabiri-'Ibrim wurde durch die Philister gebrochen. Im Verlaufe des Niederganges der Macht der Chabiri müssen die von ihnen beherrschten Städte sich wieder selbständig gemacht haben. Die Chabiri-Invasion blieb für Kanaan und wohl auch für Syrien nur Episode. Ich erinnere hier an Kapitel IX von „Hebräer und Israeliten". Dort ist der Bileamspruch Num. 24, 20—22 so übersetzt:

> „Schiffe von Seiten der Kittiter her
> „Demütigen Ascher und demütigen die Hebräer;
> „Auch sie sind dem Untergange geweiht!

sich in Jos. 10, 3 und 11, 1, nur daß Gen. 14 sie gegeneinanderstellt und durch Einfügung babylonischer Namen einen Welthorizont gewinnt. An einzelnen Stellen drängt sich die Ähnlichkeit auf. Adoni-zedek und Malki-zedek wird wohl ein und dieselbe Persönlichkeit gewesen sein. Beidemal handelt es sich um eine rasche Verfolgung bei Nacht, einen plötzlichen Überfall, Sieg und weitere Verfolgung der Geschlagenen. An einer Stelle ergibt sich, daß beide Stücke eine gemeinsame Vorlage gehabt haben müssen. Jos. 10, 10 b heißt es fälschlich singularisch וַיִּרְדְּפֵם und וַיַּכֵּם statt (mit LXX Targ.) וַיִּרְדְּפוּם und וַיַּכּוּם, denn Subjekt sind die Israeliten. In Gen. 14, 15 finden sich dieselben Formen und hier mit Recht, da hier Abraham Subjekt ist. Sollte es nun wirklich reiner Zufall, vielleicht auch bewußter oder unbewußter Anachronismus sein, daß Abraham hier הָעִבְרִי genannt wird? (V. 13.) Liegt nicht vielmehr die Möglichkeit vor, daß der Verfasser von Gen. 14 eine Erzählung von dem Kampf eines Hebräer-Schechs auf Abraham bezog? Liegt nicht vielleicht die Sache einfach so, daß Abraham in der Tat eine geschichtliche Persönlichkeit war, nicht im Sinn eines „Vaters der Gläubigen“, wohl aber in dem Sinn, daß einer der Chabirifürsten tatsächlich diesen Namen führte? Daß Abraham Träger der ägyptischen Tradition ist, werden wir unten sehen. Auch der Einfall des fremden Heeres liegt im Bereich der geschichtlichen Möglichkeit. Nur mußte dieses Heer nicht von Babylonien kommen, sondern von Ägypten, zunächst von Kadesch, wo es nach V. 7 Station gemacht hat. Damit hätten wir für das 14. Kapitel, das bisher wie ein erratischer Block in der Genesis lag, einen Ursprungsort gefunden: die Hebräerüberlieferung. Bezeichnenderweise stammt die einzige Patriarchengeschichte, die ausgesprochen kriegerischen Charakter trägt, aus der Hebräertradition, deren kriegerische Farbe nicht Mache und Fälschung ist, sondern geschichtliche Tatsachen reflektiert. Mit der Annahme dieser besonderen Überlieferung betreten wir keine völlig neuen Pfade. Vielmehr greifen wir zurück auf einen Gedanken, den Wellhausen am Schluß des 2. Heftes der „Skizzen und Vorarbeiten“ ausgesprochen hat. Er sagt: „Doch bin ich davon überzeugt, daß, abgesehen vom Deuteronomium, nur drei selbständige und den Zusammenhang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind: I und E und Q [P]. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von I und E durch das Ganze zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen I, E und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen läßt.“ In demselben Zusammenhang exemplifiziert W. auch auf Gen. 14 und sagt: „Im Zusammenhang einer fortlaufenden Quelle steht es nicht, es gehört weder zu Q, noch zu I, noch zu E. Mit E hat man es wohl in Verbindung bringen wollen, aber gerade für diese Quelle ist Abraham am wenigsten Kriegsmann, vielmehr „Muslim“ (Kap. 22, 15. 6) und Prophet (Kap. 20).“

Die in meiner Dissertation vertretene Auffassung hatte ich schon vorher in der ZATW. 1909, S. 278 ff. kurz skizziert und dort von einer „Ibrimquelle“ gesprochen. Dagegen wendet sich Böhl in seiner schon mehrfach zitierten Schrift „Kanaanäer und Hebräer“, S. 71 ff. Nun ist zuzugeben, daß der Ausdruck „Ibrimquelle“ mißverständlich ist. Es handelt sich nicht um eine Quelle ähnlich der des Jahwisten oder des Priesterkodex. Wenigstens ist eine solche Quelle im A. T. nicht mehr in irgendwelcher Vollständigkeit aufzufinden. Dagegen läßt sich m. E. behaupten, daß in die Schrift des Elohisten Stücke hineingearbeitet sind, die entweder aus einer schriftlichen Vorlage stammen, die wir die Ibrimquelle heißen können, oder aus einer mündlichen Tradition, der Chabiritradition. Auch wenn der erstere Fall — schriftliche Quelle — zuträfe, so wird wohl nur in seltenen Ausnahmefällen ein zusammenhängender Abschnitt wörtlich herübergenommen worden sein. In der Regel wird es sich um eine Umbildung und Verarbeitung gehandelt haben.

IV.

Nun erhebt sich aber zwingend die Frage: wenn die Chabiritradition an einer Stelle, nämlich da, wo der Elohist gelebt hat, also in Ephraim, so lebendig war, daß sie die Grundlage für ein ganzes Buch und für eine ganze Geschichtsdarstellung abgeben konnte, müssen dann nicht auch in andern Büchern des A. T., vor allem in den älteren Werken, Spuren dieses mächtigen Völkerstromes, der Chabiri, zu finden sein? Ganz gewiß! Und in der Tat sind auch genug solcher Spuren vorhanden. Sie sind nur verwischt, deswegen, weil die Reste der Chabiri mit den später einwandernden Judäern und Israeliten so sehr zu einem Ganzen verschmolzen sind, daß das Bewußtsein von der gesonderten Geschichte der einzelnen Teile bald verschwand. Trotzdem lassen sich die Geschicke des Teiles der Chabiri, der sich in Kanaan niederließ, auch im A. T. noch verfolgen. Was sich an Spuren der עברים oder Hebräer, die sprachlich und sachlich mit den Chabiri gleichzusetzen sind, im A. T. vorfindet, habe ich in der schon erwähnten Dissertation „Hebräer und Israeliten“[1]) zusammengestellt. Um den Raum dieser Zeitschrift nicht ungebührlich in Anspruch zu nehmen, muß ich auf die Dissertation verweisen und hier nur das Notwendigste mitteilen. Die bisherige Erklärung der Bezeichnung ע״ versagt völlig, sobald man sie auf ein beliebiges Stück im Zusammenhang anwendet. Man kommt mit der Dreiteilung 1. Selbstbezeichnung von Israeliten gegenüber Ausländern, 2. Bezeichnung von Israeliten im Munde von Ausländern, 3. bei nationalem Gegensatz, einfach nicht durch. Das hat z. B. auch Böhl a. a. O. ohne weiteres anerkannt. Dieses Versagen der

1) Die Dissertation befindet sich auf den Universitätsbibliotheken und u. a. auch in der Bibliothek der D. M. G.

üblichen Erklärung führte zur Kritik ihrer Voraussetzung, die darin besteht, daß ʿIbrim entweder = Israeliten gesetzt wurde, oder einen weiteren Begriff darstellen sollte, etwa: Israeliten + verwandte Stämme, Edom, Moab usw. Diese Erklärung hat auch Böhl, der im übrigen ʿIbrim = Chabiri setzt, a. a. O., S. 88, noch festgehalten. Wir halten auch diese Auffassung für falsch. Die עברים haben zunächst weder mit den Israeliten, noch mit den ihnen verwandten Stämmen, Moab, Ammon usw., etwas zu tun, sondern sie sind mit den Chabiri ganz gleich zu setzen, und sind um 1400 in Syrien und Kanaan eingedrungen. Wir können nun auch im A. T. den Weg der Chabiri-ʿIbrim verfolgen. Sie gehen aus von Ägypten (die Bezeichnung ע״ findet sich in der Josephgeschichte und in der Erzählung von der Bedrückung in Ägypten), ziehen auf einem nicht mehr feststellbaren Weg in die Gegend östlich vom Toten Meer, halten sich längere Zeit auf dem עברים = עֲבָרִים-Gebirge (nach Hes. 39, 11 גי העב״) und kämpfen dort (im Bund mit Moab, s. Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch., 5. Aufl., S. 15) gegen die ins Ostjordanland vorgedrungenen Amoriter (Num. 21)[1]. Von hier ab treffen wir die Bezeichnung ʿIbrim nur noch 1 Sam. 2, 4, 13 und 14. Daraus, besonders aus 1 Sam. 13 und 14, ergibt sich, daß die Hebräer, d. h. derjenige Teil der Chabiri, der in der Šephela und im Gebirge Ephraim gesessen ist, in die Gewalt der Philister geriet. Mit Hilfe der unterdessen zugewanderten Israeliten erfolgte ein zuerst mißlungener Befreiungsversuch (Aphek-Ebenhaezer), dann, mit Hilfe Sauls und der Israeliten, die Befreiung durch die siegreiche Schlacht bei Michmas. Von diesem Augenblick an begann die Verschmelzung dieser Reste der Hebräer mit den Israeliten und Judäern, und im Verlauf dieser Verschmelzung die Übernahme der Chabiri-Hebräer-Tradition durch die Israeliten. — Der unbedingt feste Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Exegese von 1 Sam. 13 und 14, wie sie in der genannten Dissertation S. 50—67 ausgeführt ist. Hier möge nur noch die chronologische Skizze Platz finden:

1400 Einwanderung der Chabiri (Hebräer).
1300 Einwanderung der Judäer und Israeliten.

---

1) Nach dem was oben über die Amoriter ausgeführt ist, fallen die ostjordanischen Amoriterreiche durchaus ins Bereich der Möglichkeit. E. Meyer hat in der zu Anfang dieser Arbeit besprochenen Untersuchung (ZATW. I) die Erzählung Num. 21 allzurasch aus den Verhältnissen der Königszeit zu erklären versucht. Was Böhl a. a. O. S. 57 ff. darüber ausführt, ist sehr beachtenswert. Wie bei den Vätersagen so bietet auch hier die Erklärung aus den Verhältnissen der Königszeit ein bequemes, aber oft sehr trügerisches Hilfsmittel. Wir halten in diesem Stück die Ausführungen von Eerdmans (Alttest. Stud. II, Die Vorgeschichte Israels) für zutreffend. Er gibt in dem Abschnitt (Die Patriarchensagen sind keine Abspiegelungen der Königszeit) die reichlichen Beziehungen der Patriarchensagen zur Königszeit zu, aber er möchte sie nicht als einzige Methode zur Erklärung angesehen wissen.

1200 Einwanderung der Philister zur See.
1150 Unterwerfung der Hebräer durch die Philister.
1050 Ebenezer und Aphek. Philistäischer Vogt in Gibea über die Israeliten. Härtere Knechtschaft der Hebräer (1 Sam. 13, 19—22).
1020 Sieg der Israeliten unter Saul und der abgefallenen Hebräer über die Philister bei Michmas.

V.

Die Tradition des Volkes Israel besteht wie das Volk selbst aus drei Elementen: Chabiri-Tradition, Südstämme-Tradition, israelitisch(-aramäische) Tradition. In Beziehung auf die Einwanderung in Kanaan haben wir von dem dritten, dem israelitisch-aramäischen Element, überhaupt keine unmittelbaren geschichtlichen Nachrichten, sondern können nur aus den Vätersagen, und zwar aus denen, die mit Jakob und Rahel zusammenhängen, gewisse Schlüsse ziehen. Anders bei den Südstämmen (Lea-Stämme) und bei den Chabiri-Hebräern. Hier liegen über die Einwanderung sowohl geschichtliche Nachrichten, als Erzählungen in Sagenform vor. Hier wollen wir nur die Frage aufwerfen: hat das Chabirielement auch in den Sagen einen Niederschlag gefunden, und wo? Nach dem, was wir in Kap. III ausgeführt haben, ist von vornherein zu vermuten, daß die ʿIbrim-Chabiritradition mit der Person Abrahams verknüpft ist. Man gestatte mir noch ein kurzes Zitat aus „Hebräer und Israeliten", S. 43.

„Den Grundstock sämtlicher Abraham-Erzählungen sehen wir in Gen. 12 und 13, 1—5. Abraham kommt vom Osten, durchzieht Kanaan, ohne irgendwo sich niederzulassen, und — das wird geflissentlich hervorgehoben — ohne eine der kanaanäischen Städte zu betreten. Es werden nur die Stationen genannt: die Gegend von Sichem mit dem heiligen Baum, die Gegend von Bethel und Ai, der Negeb und Ägypten. Und zwar spielt Ägypten die Hauptrolle. Denn da erwirbt er sein Vermögen, da wird er reich. Dort will man ihn wieder los haben, weil seinetwegen Plagen über Pharao und sein Haus gekommen sind. In Abraham sind, um mit Spiegelberg zu reden, die Gosenstämme personifiziert. Die Haupthandlung, das für einen Nomaden Wesentliche, der Erwerb großer Herden, spielt in Ägypten. Gen. 20 und 26, 7—11 sind Dubletten von dem ursprünglichen uralten Stück Gen. 12. Dieses Stück enthält in nuce die ganze ägyptische Überlieferung, den Übertritt nach Ägypten aus Nahrungsmangel, die Bedrückung und Befreiung durch göttliche Hilfe, endlich den Auszug des reich Gewordenen. Die Hebräertradition (im Sinne dieser Untersuchung) ist tatsächlich mit Abraham verknüpft. Und nun erinnern wir uns daran, daß wir in Gen. 14 eine alte, wertvolle Grundlage verarbeitet glauben sehen zu dürfen, und finden in der Bezeichnung Abrahams als הָעִבְרִי eine Bestätigung unsrer Auffassung."

Nun wäre es aber ein sehr äußerliches Verfahren, wenn man sämtliche Abraham-Erzählungen mit dieser Tradition in Zusammenhang bringen wollte. Vielmehr ist zu vermuten, daß es sich in erster Linie nur um diejenigen Abraham-Erzählungen handeln kann, die irgendwelche Beziehungen zu Ägypten, irgendwelche Erwähnung des ägyptischen Aufenthalts noch erkennen lassen. Da ergibt sich nun die merkwürdige Tatsache, daß gerade diese Gruppe von Erzählungen als besondere Quelle, bezw. Teilquelle erscheint. Es handelt sich um diejenigen Stücke, die Gunkel der Quelle I^b zuteilt. Nachdem Gunkel (Handkommentar zur Genesis, 1. Aufl., S. 146) eine Übersicht über die Abraham-Geschichten gegeben hat, fährt er fort: „Diese Übersicht lehrt, daß in IE die Abraham-Geschichten ganz überwiegend nach I gegeben werden; namentlich im ersten Teil der Geschichten ist I, allein abgesehen von Kap. 15, wo E mitbenutzt ist, ganz rein erhalten. Nur in den zweiten Teil der Geschichten sind größere und in sich zusammenhängende Partien aus E aufgenommen. Interessant ist besonders die Betrachtung der Komposition des ersten Teils, der aus I stammt. Unter einzelnen dieser Sagen tritt in ihrer gegenwärtigen Fassung ein Zusammenhang hervor; es gehören zusammen Nr. 2, 4, 7, 9, 10; diese Stücke bilden zusammen einen Sagenkranz: Abraham und Lot sind zusammen aus Harran ausgewandert und bis Bethel gekommen (Nr. 2); dort aber haben sie sich getrennt: Lot zog in den Jordangau bis Sodom, Abraham blieb in Kanaan und wohnte in Hebron (Nr. 4). Jetzt nimmt die Erzählung zunächst den Faden Abrahams auf: Abraham empfängt zu Hebron drei Männer (Nr. 7). Nun wendet sich der Erzähler zu Lot: in Sodom nimmt Lot die Männer freundlich auf usw. Sodom wird vernichtet (Nr. 9). Hierdurch sind, so denkt die Sage, die definitiven Sitze der Väter gegeben: Abraham wohnt von nun an in Hebron, Lot aber hat die Jordanaue verlassen müssen und wohnt fernerhin im Gebirge, d. h. auf den Bergen Moabs. Jetzt muß die Erzählung folgen, wie beiden Ahnherren Söhne geboren werden, von denen die gegenwärtigen Völker abstammen: die Geschichte, wie Lot Moab und Ammon zeugt (Nr 10). In diesen Sagenkranz sind später, von anderer Hand, andere Abraham-Sagen eingesetzt worden: diese Zusätze sind nicht nur Nr. 3, Abrahams Zug nach Ägypten, Kap. 12, 9—20, ein Stück, das Wellhausen, Komposition^2, S. 24 f. bereits als spätere Hinzufügung erkannt hat, sondern ebenso Nr. 5, Der Bund Jahwes mit Abraham, Kap. 15, und Nr. 6, Hagars Flucht, Kap. 16[1]). Diese beiden Stücke, die aus anderer, aber verwandter Quelle stammen (und, ebenso wie Nr. 3, deshalb, weil sie später in den Sagenkranz eingesetzt worden sind, nicht

1) Ich wäre geneigt, auch die Trennung Lots von Abraham der I^b-Quelle zuzuweisen. Gen. 14 gehört selbstverständlich nicht zu dieser Quelle, stammt aber nichtsdestoweniger aus der ʿIbrim-Traditionsmasse.

auch jünger als der Sagenkranz zu sein brauchen) schienen an dieser Stelle zu passen. Zu diesen Hinzufügungen, gehört ferner wohl die Erzählung vom Vertrage in Beerseba (Nr. 14) 21, 22—34." Weiterhin spricht Gunkel über die Stücke
5 aus dem Elohisten und fährt fort: „Beachtenswert ist, daß die Stücke aus E sämtlich Varianten zu I^b sind, während der Sagenkranz I^a keine Parallele in E hat. Wir werden daher annehmen dürfen, daß auch diese Stücke des I^b einem Sagenbuch entnommen sind, wenn wir auch hier, wo die Stücke ziemlich unabhängig von-
10 einander stehen, kaum von einem „Sagenkranz" reden dürfen; doch ist fast allen diesen Stücken gemeinsam, daß sie sich Abraham nicht in Hebron an einem Ort sitzend, sondern im Süden Palästinas, im Negeb und seiner Umgebung, umherwandernd denken. Diese Quelle I^b ist
15 mit E wurzelverwandt, während I^a beiden gegenüber eine selbständige Stellung einnimmt."

Zwei Punkte möchten wir an diesen Ausführungen noch besonders hervorheben: erstens, daß Stücke, die später in einen vorhandenen, mehr oder weniger geschlossenen Zusammenhang ein-
20 gesetzt worden sind, deswegen nicht auch jünger zu sein brauchen, als das schon vorhandene Ganze, und zweitens, daß die von Gunkel I^b genannte Quelle mit E „wurzelverwandt" ist, in E ihre Parallelen hat, während dies für I^a nicht zutrifft. Gunkel hat den ersten Punkt nicht umsonst gerade hier hervorgehoben.
25 Die genannten Zusätze bieten tatsächlich die ältesten und besten Erinnerungen an den aus Ägypten kommenden Teil des Volks. Sie enthalten den „historischen" Abraham, möchten wir cum grano salis sagen, Abraham „den Hebräer", der in Ägypten war, Bündnisverträge eingeht[1]), Nomade ist, und nicht als Schafzüchter in
30 Hebron sitzt. Der Hergang mag etwa folgender gewesen sein: die Figur des Abraham gehörte ursprünglich der Chabiri-Tradition an, die vom Elohisten übernommen wurde. Dann ging sie auch zu den Südstämmen (I) über, wo sie aber gänzlich verfärbt und umgestaltet wurde. Ganz neue Züge, die mit den Chabiri nichts zu
35 tun hatten, sondern andern Ursprungs waren, traten hinzu, so daß das Älteste und Ursprüngliche jetzt, in der Tradition der Südstämme, bei I, als „Zusatz" erscheint. Die ursprünglichen, in gewissem Sinn historischen Züge finden wir in diesen Zusätzen (I^b) und bei E, nicht aber bei I^a.

40 Die Ausführung Gunkel's erscheint für unsere Auffassung außerordentlich wertvoll. Gunkel behandelt den Gegenstand in erster Linie literarkritisch. Von diesem Gesichtspunkt aus, der mit den hier aufgestellten gar nichts zu tun hat, kommt er in den Abraham-Geschichten zu dem, was wir hier „Hebräer-Tradition"

---

1) Die Bündnisse spielen bei Abraham eine große Rolle. Neben Gen. 14 auch 21, 22 ff.

genannt haben. Diese hat in der mit E wurzelverwandten Quelle I^b ihren Niederschlag gefunden.

Auch diese Art der Betrachtung zeigt, wie stark die verschiedenen Traditionen ursprünglich geschieden waren. In gewissem Sinn sind sie immer geschieden geblieben. Das zeigt in überraschender Weise eine Tatsache, auf die m. W. Eduard Meyer zuerst hingewiesen hat. Wie häufig repräsentiert Jakob—Israel in den älteren Quellen das ganze Volk Israel; Isaak dagegen nur an zwei Stellen, bezeichnenderweise bei dem Judäer Amos (7, 9 und 16); Abraham dagegen nie! Das gibt doch sehr zu denken. Wie deutlich muß doch die Erinnerung daran gewesen sein, daß Abraham mit dem Hauptteil des Volkes, mit den Rahel-Stämmen, mit dem aus Aram gekommenen Kern des Volkes eigentlich nichts zu tun hat! Das ist erst im Spätjudentum anders geworden. Da wurde er „unser Vater Abraham" (4 Makk. 16, 20), und vollends bei einem Mann wie dem Apostel Paulus spielt Abraham eine unvergleichlich größere Rolle als Jakob.

Nur noch angedeutet werden möge die Frage, die Gunkel am Schluß des vorhin zitierten Abschnittes aufwirft: „Schließlich erhebt sich die Frage, wie sich die beiden Quellen der Urgeschichte I^e und I^j (s. Kommentar, S. 22) zu den Abraham-I-Quellen I^a und I^b verhalten mögen? Im Druck hat I^a die Lettern von I^e, I^b die von I^j bekommen, ich will aber damit diese (übrigens nicht sehr wichtige) Frage keineswegs beantwortet haben." Diese Frage, über deren Wichtigkeit man verschiedener Meinung sein kann, wird wohl rein literarkritisch nicht zu lösen sein. Vielleicht aber historisch. Ich möchte das an einem bestimmten Beispiel klar machen, an der Paradiesgeschichte. Ich habe in der ZATW. 32, Jahrg. 1912, S. 33 ff. den Nachweis geführt, daß in Gen. 2 zwei verschiedene Paradiessagen verschmolzen sind, eine ägyptische und eine babylonische. Gibt es nun eine gesonderte Hebräer-Tradition, so wäre die Möglichkeit vorhanden, die ägyptische Version dieser Tradition zuzuweisen. Damit wäre vielleicht ein Mittel gefunden, die von Gunkel gestellte Frage für die Urgeschichte zu beantworten.

VI.

Wie wird Lebensweise und Berufstätigkeit der Patriarchen geschildert? Diese Frage gilt es noch zu beantworten, wenn die Vätersagen irgendwie für die Geschichte in Betracht kommen sollen. Aber auch von einem andern Gesichtspunkt aus ist die Frage zu untersuchen: läßt sich die Spaltung in verschiedene, ursprünglich voneinander unabhängige Traditionsmassen auch in dieser, sagen wir kurz ökonomischen Beziehung nachweisen oder nicht? Es ist noch nicht lange her, als man sich damit begnügte, die Patriarchen und das vorkanaanäische Israel kurzweg als Nomaden anzusprechen. Bei genauerer Betrachtung ließ sich nun diese Bezeichnung nicht

ohne Einschränkung aufrecht erhalten. Eduard Meyer hat dieser ökonomischen Seite in „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme" eine umfangreiche Untersuchung gewidmet. Er hat m. W. den sehr treffenden Ausdruck Halbnomaden geschaffen, der sehr geeignet ist, diese eigentümliche Mittelstufe zwischen Nomade und Bauer zu charakterisieren. Ferner hat Eerdmans (Alttestamentl. Studien II, Die Vorgeschichte Israels) diese Frage eingehend behandelt (S. 38, Der Ackerbau in den Vätersagen). Auch er kommt ungefähr auf die „Halbnomaden" hinaus, verfällt aber nun in den entgegengesetzten Fehler, die landwirtschaftliche Tätigkeit als die Hauptsache hinzustellen, und die Patriarchen einfach Bauern zu heißen. So sagt er von Jakob und seinen Söhnen: „Wir haben es hier zu tun mit Bauern, welche übersiedeln." Er faßt seine Meinung wie folgt zusammen: „Aus allen diesen Stellen geht deutlich hervor, daß die Meinung, die Patriarchen seien Nomaden, aufzugeben ist, und es ist klar, daß die Äußerung Ed. Meyer's: „Der Ackerbau spielt bei ihnen gar keine Rolle", den Texten nicht gerecht wird. Hiob und Nabal sind Leute, welche denselben Typus vertreten wie Isaak und Jakob. Wenn man diesen Typus Halbnomade zu nennen wünscht, ist das mir recht, wenn man nur nicht meint, daß der Typus den Nomaden näher steht als den Bauern. Die Stellen, welche beweisen, daß Hiob Ackerbau treibt, wurden erwähnt (Hiob 1, 3. 10. 14). Nabal treibt Weinbau und kultiviert Fruchtbäume (1 Sam. 25, 18 ff.). Wenn diese Leute zu gleicher Zeit einen großen Viehbesitz haben, bedeutet das nicht, daß sie eigentlich noch nicht seßhaft geworden sind. Die Knechte ziehen mit den Herden durch die Steppe. Der Herr aber bleibt zu Hause und wohnt bei seinen Äckern als seßhafter Mann. Wer aus dem Viehbesitz der Patriarchen schließt, daß sie Nomaden sind, übersieht, daß ein Schiffsreeder etwas anderes ist als ein Seekapitän. Jakob wohnt in Hebron. Seine Söhne ziehen mit den Herden nördlich, haben aber in Hebron ihren eigentlichen Wohnort. Dort sind ihre Weiber und Kinder. Die Frage nach der Lebensweise und dem Charakter der Patriarchen muß also dahin beantwortet werden, daß die Patriarchen Halbnomaden sind, welche versuchen, sich irgendwo niederzulassen, und welche zu seßhaften Bauern werden, sobald es ihnen gelungen ist, eine Stelle zu finden, wo sie unbehelligt bleiben können. Sie bauen sich Häuser und wohnen nur solange in Zelten, als die Reise oder die Verhältnisse es nötig machen, und sind für ihren Lebensunterhalt ebensosehr auf Ackerbau usw. angewiesen, als auf Viehzucht [1])."

---

1) Prof. Paul Haupt schreibt im 63. Band dieser Zeitschrift (Midian und Sinai, S. 506 ff.) „Die Vorfahren der Israeliten, die längere Zeit südlich von Haran wohnten, waren jedenfalls nicht mehr halbnomadische Schäfer (Bne-Rachel), sondern Cowboys (Bne-Lea), mit mehr oder weniger festen Wohnsitzen." Er führt diese These näher aus in ZATW. 29, 1909 (Lea und Rahel, S. 281 ff.). Da heißt es z. B.: „Ich glaube, daß bne Lea und bne Rachel ursprünglich

Das ist alles ganz richtig, und Eerdmans kann Stellen genug zur Begründung seiner Auffassung anführen. Aber wie kommt es dann, daß sich eine untrügliche Erinnerung an das Nomadenzeitalter bis weit in die Königszeit hinein lebendig im Volk erhalten hat? Man braucht ja nur zu erinnern an den Kampfruf לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל!, und das Beduinenzeitalter steht vor uns. Nicht mit Unrecht erinnert Köberle, der sich ebenfalls mit der Frage beschäftigt hat (Die Alttestamentliche Offenbarung, 1908), an Rechabiter, Keniter und Nasiräer und sagt (S. 79): „Deutlich hat sich Israel die Erinnerung erhalten, daß das Volk wirkliche Ackerbaukultur erst in Kanaan von den Kanaanäern übernommen hat. Damals erst werden Korn, Most und Öl, Weinberg und Feigenbaum die charakteristischen Gottesgaben. Es besteht ein tiefgreifender kultureller Gegensatz zwischen der Wüstenzugsperiode und der Zeit der Seßhaftigkeit in Kanaan. — Nicht minder bezeugt die nomadische Periode die ganze ältere Prophetie. Hoseas ganzes Urteil über Israel ist geradezu auf dem Gegensatz zwischen der früheren und der gegenwärtigen Periode aufgebaut. Es ist ganz unmöglich, um diese Zeugnisse herumzukommen."

Welche Auffassung ist nun im Recht? Beide! Für beide Auffassungen kann Material zur Begründung beigebracht werden. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, daß es verkehrt ist, von „den Patriarchen" als von einer homogenen Masse zu reden. Die Tradition über die Patriarchen ist eben nichts weniger als einheitlich. Es gilt also zunächst einmal zu scheiden. Eerdmans selbst war auf dem besten Wege dazu, aber er hat ihn nicht bis zum Ende beschritten. Er hat die Hauptsache ganz richtig herausgestellt, wenn er sagt: „Die meisten Züge, die an das Nomadenleben erinnern, finden wir in den Abraham-Sagen". Das ist durchaus richtig und gilt ohne die Einschränkung, die Eerdmans nachher wieder glaubt machen zu müssen. Abraham wohnt im Zelt, er zieht fortgesetzt hin und her mit seinen Herden. Es wird nicht von ihm erzählt, daß er gesät und geerntet habe, oder monatelang an einem Platz geblieben sei[1]). Anders bei Isaak. Er

---

Bezeichnungen sind wie das arabische *ahlu-l-mádari, wa-ahlu-l-wábari,* Dorfleute und Ziegenhaar(zelt)leute, d. h. seßhafte und umherziehende Araber. Lea repräsentiert die rinderzüchtende israelitische Bauernschaft im Norden, und Rahel die halbnomadischen schafzüchtenden Südstämme. Auch im Westen der Ver. Staaten von N.-Amerika besteht ein scharfer Gegensatz zwischen Cowboys und Schäfern. Lea ist also in gewisser Hinsicht = Israel, und Rahel = Juda." Die Parallelen sind ja recht schön, leider wird die ganze Genealogie auf den Kopf gestellt.

1) Es sei noch ausdrücklich hervorgehoben, daß mit der Charakterisierung Abrahams als eines echten Nomaden seine Herkunft aus Haran oder Ur-Kasdim gefallen ist. Ein Nomade ist nie aus einer Stadt ausgewandert. Abraham gehört nach Ägypten und Kanaan. Erst durch Verschmelzung der hebräischen und der israelitisch-aramäischen Traditionsmasse wurde Abraham mit Mesopotamien in Verbindung gebracht.

ist nun wirklich der „Halbnomade“ im Sinn von **Ed. Meyer**. Er zieht zwar auch umher, aber es wird von ihm erwähnt, daß er säte und erntete (Gen. 26, 12). Daraus geht hervor, daß er sich wenigstens die Zeit, die zwischen Säen und Ernten vergehen muß, an einem Platz aufgehalten hat. (Ob עֲבֻדָּה V. 14 wirklich „kultivierter Boden“ bedeutet, wie **Eerdmans** will, und nicht Sklavenschaft, wage ich nicht zu entscheiden.) Daß vollends Gen. 27 (Segen Isaaks) das Leben eines herdenbesitzenden Bauern schildert, darüber kann kaum ein Zweifel sein. Besonders in die Augen springend ist es, daß Isaak Wein trinkt (V. 25). Kein Nomade trinkt Wein. Der Gegensatz zu Gen. 18, 8, wo Abraham Dickmilch und süße Milch holt, ist geradezu auffallend. Noch viel deutlicher wird Jakob als seßhafter herdenbesitzender Bauer bezeichnet. Brot und Linsen sind keine Nomadenkost, Josephs Traum (Gen. 37) redet vom Garbenbinden, und vollends die aramäischen Verwandten Jakobs sind häuserbewohnende Bauern (Gen. 24). Zwischen der Lebensweise eines Jakob und der eines Abraham ist in der Tat ein gewaltiger Unterschied.

Was geht daraus hervor? Die Tradition ist nicht einheitlich und kann nicht einheitlich sein, da sie die Verhältnisse verschiedener Völker widerspiegelt. Wir sehen in dem ausgesprochenen Nomaden Abraham wieder die Hebräer-Chabiri-Tradition. Wir finden in Isaak die Verkörperung der halbansässigen Südstämme, und wir erblicken in Jakob die Darstellung des israelitisch-aramäischen Elements (Rahelstämme), das den Kern des späteren Volkes Israel ausgemacht hat. Auch hier können wir die einzelnen Elemente noch nachweisen, und sehen, daß auch von dieser Seite genommen, die Hebräer-Tradition etwas Gesondertes, in sich Geschlossenes darstellt. Die **Dreizahl** der Patriarchen ist keine willkürliche Schöpfung, keine Zahlenspielerei, noch viel weniger die Abblassung irgendwelcher Lokalgötter[1]), sondern die Dreizahl ist die Spiegelung der drei Elemente, aus denen das Volk Israel entstanden ist. Bewundernswert ist es, wie diejenigen Männer, welche die einzelnen Sagen gesammelt und zusammengefügt haben, ein beträchtliches Teil des Tatbestandes dadurch wiedergeben, daß sie Abraham, Isaak und Jakob in das Verhältnis von Vater, Sohn und Enkel zueinander setzen. Zwar verwischen sie damit die Tatsache, daß es sich um verschiedene, voneinander unabhängige Sondertraditionen gehandelt hat, aber mit großer Feinfühligkeit halten sie die Seite des Tatbestandes fest, daß in Abraham die älteren, in Isaak und Jakob die jüngeren Bestandteile des Volks verkörpert sind. In dieser Feinfühligkeit der **Sage** liegt ein gutes Teil — **Geschichte**.

---

1) Auch hier möchte ich noch einmal hinweisen auf **Eerdmans** a. a. O. Kap. I, A. Die Patriarchen sind ursprünglich keine Götter. B. Die Patriarchensagen sind keine mythologischen Erzählungen.

Anmerkungen zum Hebräischen und zur Bibel.

Von

H. Torczyner.

A. Grammatisches und Lexikalisches.

1. Zu Num. 23, 8: מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יהוה. In diesem Satze wird קַבֹּה allgemein als 3. Pers. Perf. + Objektsuffix aufgefaßt. Da neben Suffixformen wie סְבָבוּנִי, בְּקָקוּם auch solche wie סַבּוּנִי (s. Nr. 63) vorkommen, wäre diese Erklärung grammatisch nicht unmöglich. Dagegen wäre schon die Schreibung des Wortes (ה' am Ende statt des gewöhnlichen וֹ) auffällig. Entschieden aber protestiert die Struktur des Satzes und der genaue Parallelismus der zweiten Vershälfte gegen die Annahme eines in קַבֹּה enthaltenen Objektsuffixes. Durch das parallele זָעַם wird קַבֹּה deutlich als reine suffixlose 3. Pers. Perf. bestimmt. קַבֹּה, neben סָבַב und intr. רַב etc. eine dritte Perfektform der Verba med. geminatae, ist die zu erwartende Ergänzung zu 1. Pers. סַבּוֹתִי, 2. Pers. סַבּוֹת, 1. Pers. Plur. סַבּוֹנוּ etc., die (vgl. etwa: עָשׂת, עָשׂוֹתִי etc.) eben סַבֹּה lauten muß. Ob freilich קַבֹּה nur singuläre Analogiebildung nach קַבּוֹתִי oder wirklich übliche Form war, läßt sich aus unserem Material nicht entscheiden.

2. Zu 1 Sam. 2, 4: קֶשֶׁת גִּבֹּרִים חַתִּים וְנִכְשָׁלִים אָזְרוּ חָיִל. Der schwierige Plural nach קשת גברים wird Ges.-Kautzsch, Grammatik[27] § 146 a so erklärt, daß das Prädikat sich „nicht nach dem Nomen regens, sondern nach dem Genetiv richtet, sofern derselbe den Hauptbegriff in der Subjektkette darstellt. So 1 Sam. 2, 4: קשת גברים חתים der Bogen der Starken ist zerschmettert (gleichs.: die St. mit ihrem Bogen sind zerschm.)". Das setzt zunächst voraus, daß das Prädikat — wie zufällig in unserm Falle — von Nomen regens **und** dem Genetiv ausgesagt werden kann. Nun ist das aber in dem parallelen von Kautzsch a. a. O. angeführten Beispiele Jes. 21, 17: ושאר מספר קשת גבורי בני קדר ימעטו nicht möglich. An eine Verminderung der Zahl des Bogens ist sicherlich auch vorübergehend nicht gedacht worden. Der Plural, den מספר nach sich verlangt, ist גבורי nicht קשת; das aber nicht in גבורי קשת umzustellen ist (Marti), beweist 1 Sam. 2, 4. So muß denn קשת גבורים als **Zusammensetzung** gefaßt werden: „Bogenschütze". Die

Zusammensetzung verliert an Auffälligkeit, wenn man das sichere מַס עֹבֵד „tributpflichtig" vergleicht. In Jes. 21, 17 mag der Verfasser auch deshalb קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי dem daneben möglichen גִּבּוֹרֵי קֶשֶׁת vorgezogen haben, damit der folgende Genetiv בְּנֵי קֵדָר nicht als von קֶשֶׁת abhängig aufgefaßt werde.

3. Zu Jes. 15, 2: בְּכָל רֹאשָׁיו קָרְחָה וְכָל זָקָן גְּרוּעָה. רֹאשָׁיו ist nur hier so vokalisiert, sonst stets רָאשָׁיו. Über die Vokalisation eines so geläufigen Wortes waren die Masoreten sich sicherlich völlig im Klaren, und die Form רֹאשָׁיו darf für die Formenlehre unmöglich herangezogen werden. Wenn die Masora רֹאשָׁיו schrieb, wollte sie offenbar andeuten, daß nicht רָאשָׁיו, sondern רֹאשׁ zu sprechen ist, was sich ihr ebenso wie den modernen Exegeten aus der Parallele זָקָן und der Stelle Jer. 48, 37 ergab. יו ist also ein כתיב ולא קרי, das nur deshalb mißverstanden werden konnte, weil יו auch im vokalisierten רָאשָׁיו ohne Vokale bleibt. Ursprünglich mag auch Qameṣ unter ש nicht gestanden haben und irrtümlich hinzugesetzt sein. Aus demselben Unvermögen der Masora, Laute ohne Vokalzeichen als nicht zu lesend zu bezeichnen, was nur durch Weglassen der Vokalzeichen hätte geschehen können, erklärt sich auch das Mißverständnis וְחָטָאת עַמֶּךָ Ex. 5, 17 als 3. Pers. Perf. fem., während offenbar das Q^e^rē וְחָטָא statt des K^e^tīb וְחָטָאתְ vorgeschlagen werden soll[1]).

In Jes. 15, 2 ist ferner גְּרוּעָה oder גְּדוּעָה als Substantiv zu verstehen, wie das analoge קָרְחָה. זקן müßte ja ein mask. Adjektiv verlangen; vergleiche Ps. 133, 2 und 1 Chr. 19, 5.

4. In Jona 4, 10: שֶׁבִּן־לַיְלָה הָיָה וּבִן־לַיְלָה אָבָד „der in einer Nacht entstand und in einer Nacht zugrunde ging" wird בִּן mit „in" übersetzt, aber als ursprünglich „Sohn einer Nacht, Erzeugnis einer Nacht" (Ges.-Buhl s. v. בֵּן, Ges.-Kautzsch[27] § 128 v, Marti Handkommentar z. St.) erklärt. Diese Deutung mag nach der ersten Satzhälfte, wo vom Werden des Baumes die Rede ist, möglich sein, in der Zweiten ist sie es nicht. „Der als Sohn einer Nacht zugrunde ging" könnte nur nochmals die Entstehung in einer Nacht betonen, während offenbar seine rasche Zerstörung vor Ablauf der Nacht (s. V. 7 u. 8) betont werden soll. Beachtet man auch noch die immerhin auffällige Vokalisation von בִּן, so muß man sich entschließen, unser Wort von בֵּן „Sohn" zu trennen und darin eine eigene Partikel mit der Bedeutung: „im Laufe, während" zu sehen. בִּן, in eventuellem Status absolutus בֵּן, wäre Weiterbildung zu בְּ „in", etwa wie כֵּן „so" zu כְּ. Die Weiterbildung der Partikeln durch *n* ist im Semitischen gewöhnlich.

---

1) Vielleicht will auch die Unform יִרַדֹּף Ps. 7, 6 zwei Möglichkeiten: יִרְדֹּף und יְרַדֵּף offenlassen.

Ein Derivat des präpositionalen בְּ könnte vielleicht auch das Wort בֵּין, בַּיִן, بَيْنَ „zwischen“ sein, wenn es eigentlich Dual zu בְּ, „also in(mitten von) zweien“ wäre. Dann würde auch das Verbum בין „unterscheiden, wahrnehmen“ بَانَ „getrennt sein“ nebst seinen nominalen Ableitungen im letzten Grunde auf die kleine Partikel בְּ zurückgehen.

5. Zu dem nur im Plural vorkommenden פָּנִים wird ein Singular פָּנֶה* angenommen. Geht man aber von der Analogie des parallelen בָּנִים, בְּנֵי, בֵּן aus, so kommt man zur Form פֵּן*, פְּנֵי, die auch in der Konjunktion פֶּן „damit nicht“ u. ä. wirklich vorliegt. Nach der Erklärung dieser Partikel durch König (Lehrgebäude II, 334) als „Abwendung“ wäre immer nachher noch eine zweite Konjunktion wie etwa שֶׁלֹּא zu erwarten. Nimmt man aber פְּנֵי als „Gesicht, vor Augen liegendes (vgl. לִפְנֵי, מִפְּנֵי)“, so ist z. B. ein Satz wie Gen. 3, 3 לא תאכלו ממנו . . . פן תמתון eigentlich folgendermaßen zu konstruieren: „Esset nicht von ihm . . . ., (denn) voraussichtlich werdet ihr sterben“. Daraus sind auch die sonstigen Bedeutungen von פְּנֵי leicht zu erklären.

6. יַעַן „weil“, als Präposition „wegen“, soll nach Barth (Nombdg. 154, c, 155) ein Nomen eigentümlicher Bildung sein. Nun ist aber bekanntlich auch im Neuarabischen das Verbum يَعْنِي „das heißt, bedeutet“, impersonell in der Bedeutung „nämlich, denn“ überaus häufig. Ich selbst hörte es mehrmals geradezu in der Bedeutung von hebr. יען „weil“. Danach wird auch dieses als Verbum, = יַעֲנֶה „das heißt“ zu erklären sein. Vgl. auch das späthebräische . . . הואיל ו „weil“, vielleicht eigentlich: „das will (besagen)“, aber bibl.-hebr. כי הואיל Hos. 5, 11.

7. Jes. 33, 15—17 beschreibt das Glück des Frommen nach Vernichtung der Frevler. Darauf heißt es V. 18: לבך יהגה אימה . . . איה ספר איה שקל. Das könnte heißen: „Dein Herz wird Furcht(bares) denken . . . .“, was aber in den Zusammenhang ganz und gar nicht hineinpaßt. Marti übersetzt „Dein Herz wird an den Schrecken — der nun vorüber ist — sinnen . . .“. Das steht aber nicht im Satze. Ferner ist יהגה אימה „Furcht sinnen (sprechen)“ eine kaum mögliche Verbindung. Nach meinem Gefühle beginnt mit אימה schon die Frage und ist אימה (vgl. *ēmta*, אימתי = מתי, متى) eine Verstärkung des einfachen מה „was?“ „Dein Herz wird sprechen: Wie das? Wo ist, der zählte? wo, der abwog? . . .“ Nicht unmöglich ist es aber auch, für אימה: איפה „wo?“ zu lesen, das im folgenden איה wiederholt wird. Vgl. auch Jes. 19, 12 אים אפוא, wo aber אפוא nicht = איפה „wo?“ ist.

8. Zu Spr. 3, 35: כבוד חכמים ינחלו וכסילים מֵרִים קלון. Das Wort מֵרִים ist trotz mancher Konjektur noch immer unerklärt. Dabei ist seine Bedeutung aber durch den Parallelismus gesichert:

„Ehre erlangen die Weisen, Schande die Toren“. מְרִים bedeutet also „sie erlangen“. Bedenkt man nun, daß zu dem hebräischen Hif'il הֵמִיר „vertauschen“ im Arabischen, Syrischen und Assyrischen eine Grundform mit der Bedeutung „eintauschen“ u. ä. vorkommt, so liegt es sehr nahe, auch im hebr. מַר*, pl. מְרִים diese Grundform mit der Bedeutung „eintauschen, erhalten“ zu sehen. Daher hat auch תְּמוּרָה neben dem vom Hif'il ausgehenden Sinn „Vertauschtes“ auch den von „Eingetauschtes, Anteil“, z. B. Hi. 15, 31. Dasselbe Wort liegt wahrscheinlich auch Spr. 14, 29 vor, wo vielleicht aus Unverständnis das korrekte מַר nach unserer Stelle zu מרים ergänzt wurde, wenn nicht einfacher für קצרי רוח : קצר־רוח zu lesen ist.

9. Ri. 1, 23: ויתירו בית־יוסף בבית אל heißt nicht *κατεσκέψαντο*, das mit dem Akkusativ konstruiert werden müßte, sondern entsprechend der Bedeutung des Hif'il „auf Kundschaft senden gegen (בְּ)“. Ebenso kann Spr. 12, 26 יָתֵר מרעהו צדיק recht gut heißen „Es führt auf die Spur seinen Nächsten der Gerechte“, was zum Parallelsatz „und der Weg der Frevler führt sie (selbst) irre“ weit besser paßt, als das nach Hi. 39, 8 konjizierte יָתֻר מִרְעֵהוּ צ׳ „er erspähet sich seine Weide“, wobei יתר nur das Suchen nach einer Weide ausdrücken konnte, nicht den Erfolg. Den Gegensatz zum Verderben des Bösen bildet in den Sprüchen auch sonst der Nutzen, den der Gerechte seinem Nebenmenschen bringt, vgl. Spr. 10, 21.

10. Vergleicht man folgende Stellen miteinander:

Jes. 3, 5 וְנִגַּשׂ העם איש באיש ואיש ברעהו ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד

Jes. 29, 13 ...יען כי נִגַּשׂ העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני..

1 Sam. 13, 6 ואיש ישראל ראו כי צר לו כי נִגַּשׂ העם ויתחבאו העם

1 Sam. 14, 24 ואיש ישראל נִגַּשׂ

so ergibt sich, daß in allen vier Fällen, ob nun נִגַּשׂ oder נִגַּשׂ vokalisiert ist, dasselbe Wort vorliegt. Aus den ersten zwei Stellen ergibt sich für נגש klar die Bedeutung „unverschämt, frech“: „Unverschämt ist das Volk, Mann gegen Mann und einer gegen den andern, frech ist der Knabe gegen den Greis, der Verächtliche gegen den Würdigen“; „Weil dieses Volk unverschämt ist, mit Mund und Lippen ehrt es mich, sein Herz aber ist mir fremd . . .“ Eine Bedeutung wie „unrein“ scheint in 1 Sam. 14, 24 vorzuliegen, wo die Unreinheit des Volkes Saul zwingt, ihm durch einen Schwur den Genuß von Speise zu untersagen. „Ungehorsam gegen Gott, sündhaft“ scheint 1 Sam. 13, 6 gemeint zu sein: Und Israel sah, daß es in Not sei, weil es sündhaft (gewesen) war . . . .“ Dies würde trefflich Jes. 53, 7 erklären, wo es vorher heißt: „Wie Schafe verliefen wir uns alle, wir gingen alle unsre eignen Wege, Jahwe aber ließ ihn treffen die Vergehung von uns allen (Übersetzung von Marti)“. Darauf: נִגַּשׂ והוא נענה „Wir sündigen und er ist bedrückt“ (also Verbum!).

Da die Überlieferung nicht einmal den Charakter des שׂ als שׂ

oder שׁ sicher bestimmt, ist Aussprache und Herleitung des Wortes fraglich. In Betracht käme 1. eine Zusammenstellung mit neuhebr. גַּס „grob" (urspr. „groß": בהמה גסה „großes Tier"), wonach נִגַּשׂ oder נִגַּשׁ (vgl. נִחַל) als Nif'al anzusetzen wäre, oder 2. weit wahrscheinlicher mit arab.: نَجِسَ „unrein sein" (also שׂ), wo besonders das als Schimpfwort auch in der Bedeutung „unverschämt" gebrauchte نَجِس (in Syrien *niğ^e s*) „unrein" zu vergleichen wäre (danach נִגֵּשׂ). Dann könnte auch die Phrase נגשׂ אל אשה prägnanter als „sich an e. F. verunreinigen" gefaßt werden, obwohl das analoge בא אל אשה und קרב אל אשה dagegen spricht. Mit נגשׁ „nahetreten" ist wohl weder נגשׂ „unverschämt", noch arab. نَجِس zu verbinden.

11. Aus den Worten Jes. 28, 10: כי צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם „hat man alles Mögliche gelesen" (Marti). Nun spricht aber der Prophet in diesem Zusammenhange von den Säufern Ephraims und sagt V. 8: כי כל שלחנות מלאו קיא צאה בלי מקום. Unmittelbar darauf kann צו und קו nichts anderes bedeuten als קיא צאה[1]). Sprachlich ist gegen diese Deutung nichts einzuwenden. Denn קו muß nicht, wie V. 17, „Richtschnur" sein, da V. 14—22 eine Rede gegen die Spötter in Jerusalem mit V. 10 nichts zu tun hat. Der Wegfall des א nach קו ist belegt durch Jes. 25, 27: קיו (Qrē) „speiet", wo das K^e tīb קוו vielleicht nicht schlechter ist. קַו in der Bedeutung „Ekel" steht ferner Jes. 18, 3, 7 גוי קו קו ומבוסה. Eine Ableitung von arab. قَيْءٌ anzunehmen, liegt keine Berechtigung vor, und die Auffassung von מבוסה als „Niedertretung = Sieg" ist purer Unsinn. תבוס bedeutet ja in Spr. 27, 7 das gerade Gegenteil: „Den Satten e k e l t es vor Honig" (wie deutsch: mit Füßen treten), das Pōlēl בוסס heißt „entheiligen". Zudem will ja Jesaja gewiß nicht die Äthiopier loben, deren Hilfe er ja für nichtig hält. Und für צו ergibt sich die gleiche Bedeutung „Ekel" aus dem bisher unverstandenen Verse Hos. 5, 11: כי הואיל הלך אחרי צו „Weil er dem Ekel nachging", wozu nicht nur die Bezeichnung der Götzen als גלולים und die Ersetzung von בעל durch בֹּשֶׁת zu vergleichen ist, bei der wohl auch an die Bedeutung von באשׁ gedacht wurde, sondern auch Jes. 30, 22 תזרם כמו דוה צא תאמר לו, was die Rabbinen mit Recht als צֹאָה תאמר לו erklären. אמר ל' heißt, wenn ein Nomen folgt, „nennen", wie Jes. 4, 3; 5, 20; 8, 12; 32, 5. Dadurch wird Jes. 30, 22 in gewissem Sinne parallel zu Jes. 4, 4: אם רחץ אדני את צאת בנות ציון ואת דמי ירושלם ידיח מקרבה, woraus sich für דוה die Konjektur דם ergibt. Daß צא nicht in צֹאָה zu ändern ist, ergibt sich aus der Beschimpfung Davids durch Šim^e ī in 2 Sam. 16, 7: צא צא איש הדמים ואיש הבליעל (auch hier צא neben דם), das nicht einfach „Geh hinaus", sondern

1) Es ist schon vorgeschlagen worden, statt צו und קו zu l e s e n קיא צאה.

ein weit stärkerer Schimpfname = צי צי ist. Dieses צאצא in einem Worte steht ja auch Jes. 22, 24 zusammen mit והצפעות, das ja doch nichts anderes bedeuten kann als צפיעי הבקר (צפיעי) Ez. 4, 15. Ein Nomen צו(א) verlangt das Adj. צואים „schmutzige" Zach. 3, 3f., ebenso muß dem assyr. *ṣû* hebr. צו(א) oder צא entsprechen. Analog dem Fem. צֹאָה und צֵאָה hat auch das Maskulinum beide Formen.

An unserer Stelle sagt nun der Prophet: Alle Tische sind voll Unflat (V. 8). Ephraim belehren hieße Säuglingen Vorlesungen halten (V. 9). Denn Unflat ist überall, da ein wenig, dort ein wenig, wie dies bei Säuglingen nicht zu vermeiden ist (gemeint sind wohl die Götzenopfer auf allen Höhen) (V. 10), wo Gott ihnen doch den Weg zum Glück gezeigt (V. 12). Darum wird Gottes Wort ihnen zum Ekel und zum Fallstrick werden (V. 13). V. 11 halte ich für eine Glosse, die eben die anstößigen Ausdrücke in V. 10 entschuldigen will. „Denn in unschönen Ausdrücken und anderer Sprache redet er zu solchem Volke", wozu zu beachten ist, daß im Neuhebr. דבר אחר „ein anderes Ding" soviel ist wie „etwas Unreines", das man nicht nennen will.

12. In Jes. 41, 21 bedeutet עצמותיכם (parallel ריבכם) ersichtlich: Streitigkeiten. Dieselbe Bedeutung liegt m. E. auch in עצומים Spr. 18, 18: „Zank endet das Los und die Streitenden (nicht: Starken) trennt es".

13. Wie von כסף ist auch die Grundbedeutung des Stammes חפר „weiß werden". חפר + מן (z. B. Jes. 1, 29) heißt „beschämt sein" (wegen), wie im Talmud entsprechend איכסיף. Im Gegensatz dazu heißt נכסף אל „erbleichen vor Verlangen nach, sich sehnen". Das Gegenstück dazu vom Stamme חפר finde ich in Hi. 3, 21 המחכים למות ואיננו ויחפרהו ממטמונים „Die auf den Tod warten, und er ist nicht da, nach ihm sich sehnen mehr als (oder: 'כמ „wie") nach Schätzen". Ein „nach dem Tode graben" halte ich für ausgeschlossen. Ähnlich ist vielleicht Hi. 11, 18 zu verstehen.

14. Zu Spr. 19, 18: יסר בנך כי יש תקוה ואל המיתו אל תשא נפשך. Der zweite Halbvers kann nicht bedeuten „Und ihn zu töten bemühe dich nicht". Das steht durchaus nicht zu befürchten und mit Recht sagt das Spruchbuch selbst Spr. 23, 13. 14: „Spare nicht Züchtigung dem Knaben, wenn du mit dem Stock ihn schlägst wird er nicht sterben. Du schlägst ihn mit dem Stock und rettest seine Seele vor der Unterwelt". Hier ist המיתו[1]) von המה abzuleiten und zu übersetzen: „Züchtige deinen Sohn, denn dann gibt es Hoffnung, und um sein Weinen (möglich auch הֲמוֹתוֹ) kümmere dich nicht!" (Ist für תשא zu lesen תָּשֶׁת?)

15. קֵץ „Ende" hat an einigen Stellen die Bedeutung „Ziel, Zweck", so Hi. 6, 11: „Was ist meine Kraft, daß ich harre, und mein Zweck (קצי), daß ich mich gedulde? Hi. 16, 11: „Haben

---

1) Vgl. analog בְּכִיתוֹ von בכה, Gen. 50, 4.

windige Worte einen Zweck (קץ), oder was zwingt dich zu antworten", und besonders Koh. 4, 8: „Es ist Einer und kein Zweiter, auch Sohn und Bruder hat er nicht, und zwecklos (אין קץ) ist all seine Mühe ...", sowie Koh. 4, 16: „keinen Zweck hat das ganze Volk, (und) alle, die vor ihnen waren, auch die Späteren werden seiner sich nicht freuen, auch das ist eitel und Haschen nach Wind". Im gleichen Sinne steht Koh. 1, 11: אין זכרון לראשנים.

B. Vorschläge zu Textverbesserungen.

16. Als ich zur Feststellung des Vorkommens von נגש „unverschämt" dem Verbum נגש in der Bibel nachging, erkannte ich, daß infolge der graphischen Ähnlichkeit von ע (noch mehr עי) und ש die beiden Verba נגש „nahetreten" und נגע „berühren" mehrfach verwechselt wurden, so daß, wenn man nach einzelnen Stellen urteilen würde, beide als gleichbedeutend erscheinen. Manche Fehler lassen sich noch verbessern; so die Fälle wo נגש scheinbar mit בְּ konstruiert wird: Am. 9, 13 ונגש חורש בקצר „und es reicht das Pflügen bis zur Ernte", l.: ונגע. Hi. 41, 8 אחד באחד יגשו ורוח לא יבא ביניהם „einer berührt den andern und Luft dringt nicht zwischen sie", l.: יגעו. Jes. 65, 5 אל תגש בי „Rühr mich nicht an!", l.: תגע. Schwierig ist die Sachlage in Num. 4, 15 und 19. V. 15 heißt es: ולא יגעו אל הקדש ומתו, V. 19: ולא ימתו בגשתם את קדש הקדשים. Entweder ist יגשו in יגעו oder בגעתם in בגשתם zu ändern. Worin liegt das Vergehen, im Nahetreten oder im Berühren? Für die anderen Israeliten, aber nicht den Leviten verbietet Num. 8, 19 das Nahetreten: בגשת בני ישראל אל הקדש. Lev. 22, 3 (יקרב) scheint für יגשו zu entscheiden.

17. Das zu נגש und נגע Gesagte gilt noch mehr für פגע „treffen" (mehr in bösem Sinne) und פגש „begegnen". Bei der Bedeutungsverwandtschaft beider Verba kann nur in bestimmten Phrasen das ursprüngliche Wort hergestellt werden. So vielleicht Hos. 13, 8: אפגשם כדב שכול l.: אפגעם, wie Am. 5, 19: ופגעו הדב. (Auch Spr. 17, 12?)

18. Zu 1 Sam. 2, 29: להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל לעמי. Die einfachste Erklärung von לעמי ist jedenfalls die Annahme, daß ל nur Dittographie nach ישראל ist. Daneben besteht aber auch die Möglichkeit nach Num. 28, 2 קרבני לחמי auch hier לחמי für לעמי zu lesen.

19. Zu 1 Sam. 4, 20: וכעת מותה ותדברנה הנצבות עליה אל תיראי כי בן ילדת. Daß Pinhas' Frau bei der Geburt starb, wird hier nur gelegentlich als Zeitangabe erwähnt. Aber gleichzeitig heißt es: „Sie antwortete nicht und kümmerte sich nicht darum", was voraussetzt, daß sie bei Bewußtsein war. Und nachher benennt sie noch ihr Kind, ohne daß hierauf gesagt würde, daß sie stirbt. Heißt ferner, was wahrscheinlich ist, 1 Sam. 14, 3: ואחיה בן אחיטוב אחי איכבוד בן פינחס „A., Sohn des A., der Bruder des Ikabod,

des Sohnes des P.", so hat die Frau nach dem Tode des P. noch einen zweiten Gatten gehabt, ist also nicht gestorben. Auch scheint Ikabod der Erstgeborene, also vor Aḫija geboren zu sein, weil der Mutter gesagt wird: „Fürchte nicht, denn einen Sohn hast du geboren", gegenüber Gen. 35, 17: „... denn auch dieser ist dir ein Sohn". Dort ist übrigens noch zweimal nachher gesagt, daß Rahel starb. Nach Gen. 35, 17 kann in der Zeitangabe כעת מותה nur „zur Zeit der Geburt" ausgedrückt sein. Die naheliegendste Verbesserung ist כעת לדתה.

20. Zu 1 Sam. 7, 12: בין המצפה ובין השן. Für das schwierige השן bietet die Übersetzung der LXX הישנה, was nur eine schlechte Konjektur des Übersetzers sein kann. מצפה „Warte" kann nur der Gipfel eines Berges sein und wenn wirklich *Ên-nebi semûîl* nordw. von Jerusalem gemeint ist[1]), gibt es in weiter Umgebung keinen für eine andere ältere Warte geeigneten Ort. Aber ש könnte Verlesung für עי (s. oben Nr. 16 u. öfter im Weiteren) sein, wo dann העין „die Quelle" zu lesen ist, wahrscheinlich die nahe Quelle am Nordabhang.

21. Zu 2 Sam. 8, 13: ויעש דוד שם בשבו מהכותו את־ארם בגיא מלח שמונה עשר אלף. ויעש דוד שם ist unverständlich, das dafür vorgeschlagene ויעש שלם nicht besser. Die Chronik 1 B. 18, 12 hat scheinbar geauere Nachrichten. Aber ihr ואבשי בן צרויה הכה ist bekanntlich nur Komposition eines Abschreibers aus ו[א]בשוב[ן צ]דוד מהכת. 2 Sam. 8, 14 ist ferner gewiß nur Wiederholung von V. 6. Die Zeitangabe „als David zurückkehrte ..." kann sich nur auf den Krieg gegen A r a m beziehen, der vorher ausführlich besprochen ist; בגיא מלח stammt aus 2 Kön. 14, 7. Der Krieg gegen Edom ist einfach aus der Luft gegriffen und in der Liste a l l e r V ö l k e r (V. 11), die David bezwungen, V. 12, ist Edom mit Recht nicht erwähnt[2]). V. 13 also, der sonst nichts Neues bringt, ist nur darum eingesetzt, um zu melden, daß David nach dem Kriege „ויעש שם". Der Satz stammt nicht aus unserem Berichte, denn er bietet eine a n d e r e Z a h l der Erschlagenen, die auch auf einem Schreibfehler beruhen könnte; vgl. z. B. Esr. 2, 6 ושנים עשר mit Neh. 7, 11 שמנה עשר. Wer 2 Sam. 18, 13 eingesetzt hat, mag zunächst also 'שנים עשר geschrieben haben. Diese Ziffer findet sich nun wirklich in der Überschrift von Ps. 60, V. 2: בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וישב יואב ויך את ארום (l. ארם) (בגיא־מלח) שנים עשר אלף; sonach ist es dieselbe Hand, die Ps. 60, 2 und 1 Sam. 18, 13 geschrieben hat[3]) und dann wollte sie auch dort gewiß dasselbe erzählen wie hier, daß David e i n L i e d g e d i c h t e t, weshalb für ויעש דוד שם zu lesen ist: וישר דוד שיר. Ähnlich steht ja Ps. 66, 2 שימו für שירו.

---

1) S. aber jetzt Baumgarten's Ausführungen darüber in ZDPV. 1911, S. 119 ff.

2) Die Lesart der Chronik und der LXX מארם würde die Streichung von ארם- voraussetzen.

3) Mit Klostermann ist daher Ps. 60, 2 בהכותו für בהצותו zu lesen.

22. Zu Jes. 10, 13: ואסיר גבולת עמים ועתידתיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים. Für כאביר (Qrē: כביר) fehlt bisher eine befriedigende Deutung, obwohl das Richtige m. E. nicht schwer zu finden war. Geht man von כביר der Lesart des Qrē aus und sagt sich, daß nach אוריד der Ort, wohin die Einwohner gebracht werden, angegeben sei, also für כ am Anfang von כביר: בְּ gelesen werden muß, so hat man אוריד בביר oder בבור „ich ließ hinabsteigen in die Gruft" eine sehr gewöhnliche Phrase, vgl. z. B. Jes. 14, 19; 38, 18; Ez. 26, 26 u. ö.

23. Zu Jes. 17, 13: ורדַף כמץ הרים. Ist noch nicht gesagt worden, daß auch hier (wie etwa Hi. 30, 15 תּנדף für תּרדף) für ורדף gewiß ונדף gelesen werden muß? Dadurch erledigt sich auch die gezwungene Erklärung des Wortes bei Marti z. St.

24. Zu Jes. 23, 10: אין מזח עוד vergleiche ich Jer. 30, 13: אין דן דינך למזור רפאות תעלה אין לך, lese daher auch hier מזור für מזח und fasse es an beiden Stellen wie im Neuhebr. als „Verband". Vgl. Ges.-Buhl s. v. מזור.

25. Zu Jes. 23, 18: כי לישבים לפני יהוה יהיה סחרה. „Die vor Gott sitzen" ist sinnlos. Vergleicht man Koh. 2, 26: כי לאדם שטוב לפניו נתן..., 7, 26: טוב לפני האלהים, Jer. 27, 5: ונתתיה לאשר ישר בעיני, ferner Spr. 14, 12 = 16, 25: יש דרך ישר לפני איש, so ist klar, daß לישרים לפני יהוה „die vor Gott gefälligen" beabsichtigt ist. Ähnlich hat M. Berkovicz in „Der Strophenbau in den Psalmen" (Sitzungsber. der kais. Akad. d. Wissenschaften, Wien 1910) gezeigt, daß Ps. 85, 9 für ואל ישובו לכסלה zu lesen ist: ואל ישרי לב סלה.

26. Zu Jes. 29, 5: והיה כאבק דק המון זריך וכמץ עבר המון עריצים. Für זריך wird צריך vorgeschlagen. Aber in V. 1—6 ist nicht von Vernichtung der Feinde, sondern im Gegenteil von einer Belagerung Jerusalems durch Gott die Rede. Gegenüber עריצים ist זריך gewiß wie so oft זֵדִים zu lesen, vgl. Jes. 13, 11; 25, 2 (LXX), 5; Ps. 86, 14 etc.

27. Zu Jes. 30, 12: יען מאסכם בדבר הזה „Weil ihr verachtet dieses Wort" ist unmöglich. Denn das voraufgehende Wort ist das der verlogenen Söhne selbst. Nach V. 9: לא אבו שמוע תורת יהוה ist hier für בדבר הזה zu lesen: בִּדְבַר יהוה.

28. Zu Jes. 33, 9: היה השרון כערבה ונער בשן וכרמל. ונער ist angeblich: „die Blätter abwerfend, entlaubt". Aber Jes. 29, 17 = 32, 15: והכרמל ליער יחשב, Mich. 7, 14: יער בתוך כרמל und der Gegensatz zu כערבה lassen keinen Zweifel daran, daß ויער oder וכיער zu lesen ist. Beachte daß hier יער „Baumlose Gegend" = وعر ist.

29. Zu Jes. 47, 10: ותבטחי ברעתך „Du vertraust auf Deine Bosheit" wäre an und für sich nicht unmöglich, vgl. Jes. 28, 15 und besonders Ps. 52, 11: מה תתהלל ברעה הגבור. Aber die Fortsetzung חכמתך ודעתך היא שובבתך zwingt zur Lesung ותבטחי בדעתך „Du vertrautest auf dein Wissen".

30. Zu Jer. 53, 5: מוסר שלומנו עליו. Lies עלומינו und übersetze: „Die Züchtigung für unsere Sünden fällt auf ihn“ (ש für ע!).

31. Zu Jer. 5, 24: הנתן גשם וירה (Qrē: יורה) ומלקוש בעתו שְׁבֻעֹת חקות קציר ישמר לנו. Die zweite Vershälfte bietet die bekannte crux שבעת. Eine Parallele führt uns auf den richtigen Weg, Jer. 31, 34: נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה (vgl. auch Jer. 33, 25). חֻקֹּת, das Duhm hier streichen will, wird durch unsere Stelle gehalten. Dagegen fehlt Jer. 31, 34 das in Kap. 5 so störende שבעת, das also überflüssig zu sein scheint. Und sieht man unsern Vers näher an, so muß es wundernehmen, daß nicht erkannt wurde, daß שבעת einfach Dittographie zu dem vorhergehenden מלקוש בעתו ist. Man streiche es daher und übersetze: „Der Regen, Früh- und Spätregen zu seiner Zeit bringt, die Gesetze (= feste Zeit) der Ernte uns wahrt“.

32. Zu Jer. 11, 15: מה לידידי בביתי עשותה המזמתה הרבים ובשר־קדש יעברו מעליך. Die Schwierigkeit, die in ובשר קדש יעברו מעליך liegt, muß in ובשר קדש gesucht werden. Da dieses parallel zu בביתי steht, muß ב in ובשר als Präposition gefaßt und י von [קדש[י zu יעברו gezogen werden, worauf man lese ובעיר קדשי עברו מעלי „und in meiner heiligen Stadt wichen sie von mir“. (Wieder ein Beispiel für Verwechselung von עי und ש!) Zu עבר מעל vgl. Gen. 18, 3; Zach. 3, 5, ferner רחק מעל Ez. 8, 6; 11, 15; Spr. 5, 8; סור מעל Richt. 16, 20; 1 Sam. 28, 16; הלך מעל Ex. 10, 28; פוץ מעל 1 Sam. 13, 8, 11; השליך מעל 2 Kön. 13, 23 etc.

33. Zu Jer. 13, 27: אחרי מתי עד. Kann אַחַר מָת עַד gelesen werden?

34. Zu Jer. 17, 16: ואני לא אצתי ׀ מרעה אחריך ויום אנוש לא התאויתי. Wie einst Jesaja (Jes. 5, 19) und Amos (Am. 5, 18; s. auch Nr. 42 zu Am. 6, 3), so antwortet die Bevölkerung Jerusalems auch Jeremia auf seine wehmütige Ankündigung des kommenden Schreckens mit der sorglos spöttischen Aufforderung, das angedrohte Unheil möge denn doch einmal eintreffen. Jeremia aber, der den Unglückstag fürchtet (V. 17), verwahrt sich dagegen, ihn wie jene herbeigewünscht zu haben. Nur dieser letzte Gedanke kann in unserem Verse ausgedrückt sein, während ein „ich habe mich nicht entzogen als Hirte dir zu folgen“ oder eine Änderung von מרעה in מרעה in den Zusammenhang nicht passen. Der Unglückstag, den Jer. V. 17 und 18 יום רעה nennt, muß auch das Thema von V. 16 sein, wonach in אצתי ׀ מרעה ein יום רעה enthalten sein muß[1]). Pesīq mag hier für ו stehen. Das löst nicht alle Schwierigkeiten, doch wird die Lesung יום רעה und der festgestellte Sinn des Satzes durch die zweite Satzhälfte gesichert. Ich übersetze:

---

1) Diese Vermutung, ohne Begründung, habe ich nachträglich in der hebräischen Schrift עם שקר סופרים von E. Besredka, Drohobycz 1905 wiedergefunden.

„Ich aber habe hinter dir zum Unglückstage nicht gedrängt und den schmerzlichen Tag nicht herbeigewünscht“.

35. Zu Jer. 19, 7: ובקתי את עצת יהודה וירושלם במקום הזה והפלתים בחרב לפני איביהם. Das seltsame „Und ich werde den Rat Judas und Jerusalems spalten an diesem Orte“ wird gewöhnlich durch den Hinweis auf Jes. 19, 3: ונבקה רוח מצרים בקרבו ועצתו אבלע „und der Geist Ägyptens wird gespalten in seinem Innern und seinen Rat will ich verwirren“ gestützt. Doch abgesehen davon, daß wohl der Geist Ägyptens gespalten (= in Parteien zerrissen), nicht aber der Rat Judas in einem bestimmten Tale gespalten werden kann, paßt ein solcher Gedanke nicht in den Zusammenhang der Stelle: „Nicht Tofet und Tal des Ben Hinnom soll dieser Ort heißen, sondern Tal des Mordens“, offenbar weil, wie auch die Fortsetzung zeigt: „und ich lasse sie fallen durch das Schwert vor ihren Feinden“, hier Menschen hingeschlachtet werden sollen. Ich schlage darum vor für עצת zu lesen: עַצְמוֹת. Dieselbe Verschreibung liegt ja auch z. B. zwischen עצת עני und עצמות חנך in den identischen Psalmen 14 und 53 (V. 6). Auffällig ist vielleicht in dieser Verbindung das Verbum בקק, aber damit soll ersichtlich auf den בקבק angespielt werden, den Jeremia vor den Augen der Ältesten zerbrechen soll. Er wirft ihn hin und ruft: „so zerschmettere ich die Knochen Judas und Jerusalems an diesem Orte“. Mit anderen Worten wird derselbe Vorgang in V. 11 nochmals beschrieben.

36. Zu Jer. 48, 38: והיה מואב לשחק ולמחתה לכל סביביו. „Zum Lachen und zum Schrecken“ ist ein sehr ungleiches Paar. Man denkt zunächst daran, daß לשחק Verschreibung für לשרקה sein kann. Vergleicht man aber im nächsten Kapitel 49, 13: כי לשמה לחרפה לחרב ולקללה, wovon חרב, das in LXX fehlt, als Dublette zu חרפה zu streichen ist, so ergibt sich, daß ש'ח'ק' wahrscheinlich Abkürzung für שמה חרפה קללה ist.

37. Zu Ez. 12, 18: בן אדם לחמך ברעש תאכל ומימיך ברגזה ובדאגה תשתה. רעש kann nicht das Zittern des Menschen bedeuten; das zu erwartende Gegenstück zu רגזה ist כַּעַשׂ. Die Schreibung mit שׂ, auch sonst belegt: Hi. 5, 2; 6, 2; 10, 17; 17, 7, ist neuerdings durch die aram. Papyri aus Elephantine bestätigt worden.

38. Zu Ez. 32, 8: כל מאורי אור בשמים אקדירם עליך. Ist noch nicht bemerkt worden, daß אקדיר מעליך „verfinstere ich über dir“ abzuteilen ist?

39. Zu Ez. 45, 11: האיפה והבת תכן אחד יהיה לָשֵׂאת מעשר החמר הבת ועשירת החמר האיפה אל החמר יהיה מתכנתו. Lies: לַשְּׂאת (כאה) und übersetze: Efa und Bat, den gleichen Inhalt haben die(se) Hohlmaße, $^1/_{10}$ des Ḥomer ist die Bat und $^1/_{10}$ des Ḥomer ist (auch) die Efa, nach dem Ḥomer werden sie ausgemessen. Ebenso V. 15: וְשֶׂה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל lies: וסאה = וְשֶׂה, streiche מן הצאן und übersetze: „Und ein Hohlmaß

von 200 vom Getränk Israels". S. die Begründung dazu in Anzeiger der Kais. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Wien 1910, XX.

40. Zu Hos. 5, 7: עתה יאכלם חדש את חלקיהם. Man hat bereits alle „Teile" dieses Satzes durch Konjekturen „verzehrt" und die Letzte derselben, Duhms חֹרֵשׁ אֶת־חֶלְקָתוֹ „den Pflüger mitsamt dem Acker"[1]) ist nicht die beste. Der Zusammenhang ist: „Mit ihren Schafen und Rindern gehen sie Gott zu suchen; sie finden ihn nicht, er entzieht sich ihnen". Und darauf sagt Hosea: „An Gott übten sie Verrat, und (ihm) fremde Kinder haben sie gezeugt, jetzt sollte er von neuem ihre (Opfer)teile (die Schafe und Rinder aus V. 6) essen?" Ich ziehe einfach das מ von יאכלם, das ja dort nicht stehen kann, da das Objekt genannt ist, zu חדש, was מֵחָדָשׁ „von neuem, aufs neue" ergibt. Danach darf auch ביהוה nicht in בי abgeändert werden.

41. Zu Hos. 10, 2: הוא יערף מזבחתם ישדד מצבותם. Dieser Satz wird von der Kritik anstandslos hingenommen. Daß man Altären nicht das Genick brechen kann, wird durch den Hinweis „auf die gehörnten Stierköpfe der Altäre" wiederlegt und das unmögliche Plündern der nackten Malsteine dadurch, daß man einfach „zertrümmern" übersetzt. Es braucht aber nur ausgesprochen zu werden, daß יערף für יְשָׂרֵף „er verbrennt" steht (wieder ע für ש!), vgl. Neh. 3, 34: היחיו את האבנים מערמות העפר והמה שרופות; 2 Kön. 10, 26: ויצאו את מצבות בית הבעל וישרפוה; 2 Kön. 23, 15: גם את המזבח ההוא ואת הבמה נתץ וישרף את הבמה und besonders Jes. 27, 9: בשומו ׀ כל אבני מזבח כאבני־גיר מנפצות. Aus den verbrannten Malsteinen ward daher — was selbstverständlich ist — gebrannter Kalk, hebr. שיד! Es ist also יְשַׂיֵּד zu lesen „er wird zu Kalk verbrennen ihre Malsteine!"

42. Zu Am. 6, 3: המנדים ליום רע ותגשון שבת חמס. Für המנדים schlägt Marti nach LXX המנדדים vor, Duhm a. a. O. S. 11 הנדדים! Am. 9, 10: לא תגיש ותקדים בעדינו הרעה, das denselben Gedanken behandelt, zeigt aber klar, daß bei Amos das zu הגיש parallele Verbum הקדים ist! Lies also המקדימים יום רע und übersetze: Die ihr beschleunigt den Unglückstag und herbeiführt den Sabbat (diese Vokalisation der LXX paßt jetzt trefflich) der Gewalt".

43. Zu Zeph. 2, 4: כי עזה עזובה תהיה ואשקלון לשממה אשדוד בצהרים יגרשוה ועקרון תעקר. Da der Vers auf Wortspiele gerichtet ist, halte ich folgende Ergänzung nicht für unmöglich: אשדוד בצהרים [ושדדות גרשה] יגרשוה ועקרון תעקר. Ich denke dabei etwa an ein גְּרִשָׁה, das dem heutigen Ǧerîše nördlich von Jaffa an der ʿÔǧā entsprechen könnte.

44. Zu Zach. 10, 8: ורבו כמו רבו. Lies einfach ורבו כמו ארבה „und sie werden zahlreich wie die Heuschrecken" und ver-

---

1) Anmerkungen zu den zwölf Propheten. Gießen 1911, S. 22.

gleiche Richt. 6, 5: כדי ארבה לרב, Richt. 7, 12: כארבה לרב und besonders Jer. 46, 23: כי רבו מארבה.

45. Zu Zach. 12, 10: וספדו עליו כמספד על היחיד והמר עליו כהמר על הבכור. In והמר, das auch sonst schwierig ist, fehlt das ו der Pluralendung. ר am Ende ist also nur für ו verschrieben, weshalb man einfach lese: וְהָמוּ עליו כַּהֲמוֹ על הבכור „Und sie werden über ihn weinen, wie das Weinen über den Erstgeborenen".

46. Zu Ps. 10, 6^{b}: אשר לא ברע muß אלה von V. 7 herübergenommen werden, da hierauf mit פיהו der פ-Vers des alphabetischen Psalms beginnt (vgl. Duhm z. St.). Dadurch wird der Sinn noch dunkler als bisher. Da aber Ps. 10 mehrfach (V. 4, 11, 13) und auch in der ersten Hälfte unseres Verses den Gedanken variiert: Der Frevler meint, Gott sehe ihn nicht, was ähnlich in Hi. 22, 12 so ausgedrückt wird: ואמרת מה ידע אל, so wage ich für אשר לא ברע אלה den Vorschlag אמר לא ידע אֵל׳ זֶ.

47. Zu Ps. 45, 14: כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה. Vielleicht soll hier gesagt werden, daß der Prinzessin eigene Schönheit die Pracht ihres Gewandes überstrahle. Dann wäre für פנימה am einfachsten פָּנֶיהָ zu lesen, und zu übersetzen: „Die ganze Pracht der Königstochter ist ihr Antlitz, mehr als die Goldstickereien ihres Gewandes".

48. Zu Ps. 46, 3: על כן לא נירא בהמיר ארץ ובמוט הרים בלב ימים. Das zu מוט parallele Wort ist in unserem Psalm, V. 7: המה! Danach ist für בהמיר (ursprünglich המר geschrieben) בַּהֲמוֹ, nicht בהמוג zu lesen. Der Fehler ist derselbe wie in Zach. 12, 10 (Nr. 45).

49. Zu Ps. 56, 1: למנצח על־יונת אלם רחקים. Dieser Psalmtitel ist bisher unverständlich gewesen. Nun glaube ich, daß wir in diesen Wörtern nicht die Überschrift zu Ps. 56, sondern eine Nachschrift (vgl. Hab. 3, 19) oder Randglosse zu Ps. 55 zu sehen haben, während das folgende לדוד מכתם zu Ps. 56 gehört. In Ps. 55 lauten nämlich die beiden charakteristischen Verse 7 und 8, die den Schluß einer Strophe bilden (סלה!): ואמר מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכנה. הנה ארחיק נדד אלין במדבר סלה „Und ich sprach: Wer gäbe mir Flügel gleich der T a u b e, ich flöge und ließe mich nieder. In die F e r n e zöge ich, übernachtete in der Wüste, Sela". Ein Sammler könnte danach diesen Psalm nicht einfacher und treffender von vielen anderen, dasselbe Thema (Bitte um Rettung aus der Not) behandelnden Liedern unterscheiden, als wenn er an den Rand schrieb: על יונה אל מרחקים „(Lied) über eine Taube in die Ferne" (vgl. die Bezeichnung von Jes. 6 ff. als משא בהמות נגב, weil in V. 6 verschiedene Tiere genannt werden). So ist daher unser Titel zu lesen und zu verstehen.

Nach dem oben Gesagten liegt es nahe — was daher vielleicht auch andere gesehen haben mögen — die Überschrift von Ps. 46

(על עלמות[1]) auf den vorhergehenden Ps. 45 zu beziehen, der in V. 10—18 (Ende) wirklich nur von der ägyptischen Königstochter und ihren J u n g f r a u e n handelt.

Ps. 30 führt den Titel: מזמור שיר חנכת הבית לדוד „Psalmlied zur Einweihung des Hauses; von David", was, wie längst bemerkt wurde, zu Ps. 30 seinem ganzen Inhalte nach nicht gehören kann. Nun ist aber der Anfang des unmittelbar vorhergehenden Psalms identisch mit einem Teile jener Liedersammlung, die nach 1 Chr. 16, 7 ff. David wirklich zur Einweihung seines Gotteszeltes sang, in welchem er die Bundeslade aufgestellt hätte. Nach der Anschauung des Chronisten und folglich auch unseres Psalmensammlers war also nicht Ps. 30, wohl aber Ps. 29 wirklich ein מזמור שיר חנכת הבית לדוד.

Ps. 22 bietet in der Überschrift das unverständliche על אילת השחר. Sollte auch dieses wie על יונת אלם רחקים eine allerdings nicht gut erhaltene Kennmarke für den Psalm auf Grund von אילותי לעזרתי חושה (V. 20) sein, die ursprünglich etwa lautete: על אילתי חשה?

50. Zu Ps. 91, 10: לא תאנה אליך רעה ונגע לא יקרב באהלך. Die Konstruktion von קרב mit בְּ begegnet nur hier und Ri. 19, 13. Aber der Parallelismus zu תאנה verlangt ein Wort mit der Bedeutung „eintreffen, sich ereignen", weshalb ich יִקְרֶה für יקרב lese. ב steht für ה, wenn es nicht Dittographie für das folgende בְּ ist. Dann wäre יִקַּר zu lesen. Auch Ri. 19, 13 ist נקרבה באחד המקמות wahrscheinlich Fehler für נִקְרֶה.

51. Zu Spr. 12, 11—12:

עבד ארמתו ישבע־לחם ומרדף ריקים חסר לב

חמד רשע מצור רעים ושרש צדיקים יתן

V. 11 ist sinnlos wegen seines letzten, V. 12 wegen seines ersten Wortes. Nun ist aber die beabsichtigte Meinung von 11^b leicht zu erraten, besonders auf Grund der Variante Spr. 28, 19: עבד ארמתו ישבע לחם ומרדף ריקים ישבע־ריש. Es soll gesagt werden: Wer den Boden bestellt hat sein Brot, — wer Leerem nachjagt, hat k e i n B r o t. חסר in V. 11^b kann daher nur zu חסר לחם ergänzt werden. Das hat denn auch wirklich in der Handschrift gestanden, aber offenbar stand ל am Ende der einen Zeile und חם am Anfang der nächsten, weshalb Abschreiber zu den sehr gebräuchlichen Wörtern חסר־ל[ב] und חמ[ד] ergänzten. Durch Weglassung von חמד erhält daher auch V. 12 seinen Sinn: Der Frevler ist die Beute des Unglücks und Wurzel schlagen die Gerechten (l. יִתְּנוּ oder mit Wildeboer, Kautzsch: אֵיתָן).

52. Zu Spr. 15, 7: שפתי חכמים יזרו דעת Für יזרו wird יצרו vorgeschlagen. Trotz Mal. 2, 7: כי שפתי כהן ישמרו דעת halte ich aber die leichtere Verbesserung in יורו דעת (vgl. Jes. 28, 9) nicht für ausgeschlossen.

---

1) Muß על עלמות 1 Chr. 15, 20 musikalischer Terminus sein?

53. Zu Spr. 31, 3: אל תתן לנשים חילך ודרכיך למחות מלכין. Darf in diesem, ursprünglich wohl nicht hebräisch geschriebenen Stück למחות mit ודחון Dan. 6, 19 identifiziert und danach eine der beiden Stellen verbessert werden?

54. Zu Hi. 9, 35: אדברה ולא איראנו כי לא כן אנכי עמדי. Dieser Satz, von Duhm übersetzt: „Reden möchte ich ohne ihn zu fürchten, denn nicht so stehe ich da für mich (!)“, enthält augenscheinlich in אנכי ein תקון סופרים für הוא: „Denn nicht gerecht ist er (Gott) gegen mich“.

55. Zu Thr. 2, 4: דרך קשתו כאויב נצב ימינו כצר. Bei Budde zur Stelle kann man dazu eine Reihe von Konjekturen sehen, die mich aber nicht befriedigen. Ich ziehe zunächst ב von נצב zu ימינו, lese für das übriggebliebene נץ das nach dem Parallelismus zu קשת zu erwartende חֵץ und übersetze: „Er spannt seinen Bogen wie ein Feind, den Pfeil in seiner Rechten (חץ בימינו) wie ein Gegner“. Vgl. die Gegenüberstellung von Bogen und Pfeil in dem von unserem Klagelied abhängigen Kap. 3, V. 12 (ebenfalls zu ד), ferner Jes. 5, 28; Ps. 7, 13—14; Ps. 11, 2 u. ö.

56. Zu Thr. 64—65: תשיב להם גמול יהוה כמעשה ידיהם תתן להם מגנת לב תאלתך להם. Das ist einfach der Vers Ps. 28, 4: תן להם כפעלם וכרע מעלליהם כמעשה ידיהם תן להם השב גמולם להם mit der Änderung, daß für השב gesagt wird תשיב, um ת am Anfang zu erhalten, und wegen תשיב auch weiter תתן für תן. In dem nicht erklärbaren מגנת לב muß wie in ידיהם der letzte Konsonant nicht ב, sondern ם des Suffixes sein. An der entsprechenden Stelle in Ps. 28, 4 steht aber גמולם und es ist klar, daß (מ)גנתלב nur Verlesung für גמולם ist. Das מ vorher dürfte von להם stammen.

57. Zu Koh. 1, 8: כל-הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר לא תשבע עין לראות ולא תמלא אזן משמע. Die Schwierigkeit dieses Verses scheint man noch nicht recht gefühlt zu haben. Gesagt soll werden, daß alle Dinge in ununterbrochener Tätigkeit immer dasselbe tun. Diesen Gedanken stört aber das לא יוכל איש לדבר, denn daß der Mensch die Dinge nicht ausreden, beschreiben kann, widerspricht ja geradewegs dem besonders im folgenden Verse deutlicher ausgedrückten Gedanken, daß das Tun der Welt nicht mannigfaltig, sondern ein immerwährendes Eins sei. „Was gewesen ist, wird wieder sein, und was geschah, das wird geschehen. Nichts Neues unter der Sonne!“ Ferner kann לא יוכל איש לדבר nicht bedeuten „der Mensch kann es nicht ausreden“, sondern höchstens „der Mensch kann nicht sprechen“. Darum schlage ich statt יוכל (urspr. wohl יכל geschrieben) יִכֶל = יִכְלֶה (vgl. Hi. 33, 21) „hört auf“ vor. „Der Mensch läßt nicht ab vom Sprechen, das Auge wird des Sehns nicht satt, das Ohr nicht voll vom Hören“.

58. Zu Koh. 9, 1: אשר הצדיקים והחכמים ביד האלהים גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם הכל לפניהם. Die letzten Worte werden übersetzt: „alles steht ihnen bevor“. Dies, oder was diese Übersetzung ausdrücken will „alles k a n n ihnen bevorstehen“, kann

in diesen Worten jedoch nicht stehen. Nun ist das Suffix von לפניהם nach האדם auffällig. Der Sinn von V. 1 aber ist zweifellos der: Selbst Gerechte und Weise sind in Gottes Hand, selbst Liebe oder Feindschaft liegt nicht offen vor den Menschen, sondern alles vor Gott! Für לפניהם ist לפני יהוה oder לפני האלהים zu lesen, das לפני ה׳ geschrieben war, wie 1 Sam. 3, 13: להם für ליהוה steht.

59. Zu Koh. 10, 1: זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט. Neben den bekannten und zum Teil leicht zu beseitigenden grammatischen Schwierigkeiten erhebt sich die viel schwerere Frage nach dem Verhältnis beider Satzhälften zueinander, die man gewöhnlich als Exempel und Exemplifiziertes gegenüberstellt. Ein solcher Zusammenhang läßt sich dann nicht ohne schwere Eingriffe in den Text herstellen. In Wirklichkeit liegt hier aber ein Versehen des Abschreibers vor, der die Halbverse von Koh. 9, 18 und 10, 1 falsch verbunden hat; es ist zu verbinden:

I.	II.
9, 18ª טובה חכמה מכלי קרב	9, 18ᵇ וחוטא אחד יאבד טובה הרבה
10, 1ᵇ יקר מחכמה מכבוד סכלות מעט	10, 1ª זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח

Durch diese sichere Umstellung scheint mir auch die Heilung von 10, 1ᵇ bedeutend erleichtert zu sein. Denn man erkennt jetzt, daß in 10, 1ᵇ das schwierige יקר einfach durch Dittographie aus dem voraufgehenden מכלי קרב entstanden ist. Da ferner מחכמה מכבוד einander gegenseitig ausschließen, scheint מחכמה nur eingesetzt worden zu sein, um den Gegensatz zu סכלות zu verbessern. Unser Text würde also vorläufig lauten: טובה חכמה מכלי קרב מכבוד סכלות מעט וחוטא אחד יאבד טובה הרבה זבוב ימות יבאיש יביע (Ursprünglich יביש? Variante zu יבאיש?) שמן רוקח.

Steht aber jetzt מכלי קרב vor מכבוד, so ist klar, daß mit der Dittographie יקר מחכמה 10, 1ᵇ dafür מכל יקר ומכבוד zu lesen ist; vgl. Hi. 28, 10; Jer. 20, 5 u. ö. Und ebenso klar ist, daß der Punkt nach ומכבוד zu setzen ist. Wir erhalten so konsequent einen trefflichen Text, der in Übersetzung lautet: 1. Besser ist Weisheit als alle Kostbarkeit und Herrlichkeit. 2. Ein wenig Torheit, ein einziger Sünder vernichten viel Gutes, wie eine tote Fliege das würzige Öl stinkend macht!"

C. Nachweis von Zusätzen und Glossen im Text.

60. Zu Jer. 9, 16: התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה. Das überflüssige und in LXX fehlende התבוננו wird meist für eine Verschreibung des folgenden ותבואנה angesehen. Da aber ותבואנה ohnedies noch zweimal in dem Satze steht, ist es kaum möglich, daß es, wenn auch versehentlich, nochmals hinzugesetzt wurde. Vergleicht man aber das analoge וקדר

שלחו והתבוננו מאד וראו Jer. 2, 10, so wird man verstehen, daß ein gedankenloser Kopist in Erinnerung an התבוננו וראו auch התבוננו וקראו schreiben konnte.

61. Zu Ps. 7, 13—14: אם לא ישוב חרבו ילטוש קשתו דרך ויכוננה. ולו הכין כלי מות חציו לדלקים יפעל. Mit den alten hebräischen Kommentatoren und manchen der Neueren müßte dieser Satz so verstanden werden: Wenn der Frevler nicht Einkehr hält, bereitet Gott gegen ihn Waffen vor. Diese Auffassung ist unmöglich, da nach dem Weiteren (V. 15—17) der Satz demonstriert werden soll: Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. Andere fassen in אם לא ישוב חרבו ילטוש das Verbum ישוב adverbial „Wenn er (der Frevler) wieder sein Schwert schleift“. Doch greift hier „wieder“ auf keine frühere Handlung zurück und es ist nicht abzusehen, warum des Frevlers Übeltaten sich erst im Wiederholungsfalle gegen ihn selbst kehren sollen.

Nun ist aber auch V. 12 schwierig: „Gott ist ein gerechter Richter (oder: verschafft Recht dem Gerechten) und Gott zürnt jeden Tag. „Grundlos kann Gott ja nicht immerfort zürnen“, dachte offenbar ein Leser, „sondern nur אם לא ישוב, wenn der Frevler nicht Einkehr hält“. Ganz ähnlich beseitigt dieselbe Schwierigkeit z. B. R. Salomo Jisḥaqi in seinem Kommentar durch die Bemerkung כשרואה את מעשה הרשעים „wenn Gott das Treiben der Bösewichter sieht“. Das folgende ist dann einfach zu übersetzen: „Das Schwert schärft er (der Frevler), den Bogen spannt er und richtet ihn. Aber für sich selbst bereitet er die Todeswaffen, seine Pfeile macht er [sich] zu Verfolgern“.

V. 12: ואל זעם בכל יום bleibt schwierig. Im Gegensatz zur ersten Vershälfte kann hier nur gestanden haben, daß Gott auf die Frevler zürne. Darum wage ich zaghaft die Konjektur ואל זעם בְּכֵלַיִם, „Und Gott zürnt auf die Betrüger“. Vgl. Jes. 32, 5. 7.

62. Zu Ps. 25, 6—7: זכר רחמיך יהוה וחסדיך כי מעולם המה. חטאות נעורי ופשעי אל תזכר כחסדך זכר לי אתה למען טובך יהוה. Der alphabetische Psalm 25 besteht aus zweistichigen Versen. Im dreiteiligen Verse 7 ist also offenbar ein Stichos zuviel. Es wäre nun möglich, daß einer der drei Teile dieses Verses nicht ursprünglich und daher zu streichen wäre. Doch wäre dann die Einschiebung keines dieser Teile erklärlich. Andererseits muß das unmögliche כחסדך in חסדך geändert werden, und somit könnte der ח-Vers des Psalms hier beginnen (so Duhm). Aber dann darf der erste Teil von V. 7 nicht ohne weiteres grundlos gestrichen werden. Man muß ihn vielmehr zu V. 6 ziehen, der dadurch dreiteilig wird und in dem man jetzt den Einschub suchen muß. Innerhalb von V. 6 scheint mir nun כי מעולם המה unverständlich zu sein, und auch Duhm z. St. bemerkt, daß כי sinnlos ist. Eine Begründung für die Bitte um Gottes Erbarmen könnte nur durch den Hinweis auf das eigene Verdienst (z. B. Gottvertrauen V. 2, 5) gegeben werden. Auch ist die Hervorhebung des Alters von Gottes Barmherzigkeit,

die sonst in der Bibel sich nicht findet, inhaltslos. Wichtig ist stets nur die Beständigkeit seines Erbarmens (כי לעולם חסדו, כי לא כלו רחמיו Thr. 3, 22). Dagegen wäre כי לעולם המה wohl verständlich als Anmerkung eines Glossators, dem der Ausdruck זכר רחמיך auffiel und der sich fragte: „Braucht Gott sich seiner Güte erst zu erinnern?", und die Antwort gab: „Offenbar ja, כי מעולם המה denn sie ist von Ewigkeit an". Nach Weglassung dieser nicht eben geistreichen Glosse ergibt sich ein schöner Parallelismus: „Gedenke deines Erbarmens, o Gott, und deiner Güte, meiner Jugendsünden und Vergehen gedenke nicht".

63. Zu Ps. 118, 10—12: כל גוים סבבוני בשם יהוה כי אמילם V. 10.
סבוני גם סבבוני בשם יהוה כי אמילם V. 11.
סבוני כדבורים דעכו כאש קוצים בשם יהוה כי אמילם V. 12.

V. 11: סבוני גם סבבוני „Sie umringten mich, sie umringten mich auch" ist Tautologie. סבוני und סבבוני bedeuten ja genau das Gleiche. Doch meint man darin eine kleine Variation der Form zu finden und sucht diese in Übersetzung (s. Kautzsch, Textbibel) etwa durch „umringten" und „umringeten" auszudrücken. Aber unser Psalmist hat an einen solchen Unterschied sicher nicht gedacht. Denn er verwendet beide Formen in V. 10 und 12 ohne Unterschied, aber סבוני außer und סבבוני in der Pausa. Auch wenn er nur eine Wiederholung derselben Form gewollt hätte, hätte er in Pausa סבבוני geschrieben. Aber סבבוני und סבוני in dem Vers vorher und nachher führen uns darauf in סבוני גם סבבוני die grammatische Anmerkung eines Glossators zu sehen, daß sowohl סבוני als auch סבבוני vorkomme. Dadurch wird V. 11ᵇ בשם יהוה כי אמילם frei. Ich setze ihn hinter V. 12ᵃ, wo schon Bickell diese Worte ergänzen wollte.

D. Zur Komposition und literarischen Form.

64. Zu Jes. 3, 20: הפארים והצעדות והקשרים. Liegt hier ein Ansatz zu alphabetischer Gruppierung vor?

65. Zu Jer. 39, 12. Dieses Empfehlungsschreiben für Jeremia tritt in neue Beleuchtung durch den Empfehlungsbrief Pap. 11 der von Sachau edierten Papyri aus Elephantine, den Sachau merkwürdigerweise für einen Warnungsbrief vor dem Empfohlenen gehalten hat. Ich stelle die entsprechenden Stellen gegenüber

Jer. 39, 12: קחנו ועיניך שים עליו
ואל תעש לו מאומה רע
כי אם כאשר ידבר אליך כן עשה עמו

Pap. 11 (P. 13494) Z. 5—7: אנתם חזו עליהם מה צבו
כזי מלה באישה לא יהשכחון לכם[1]
ומלה זי צבא חור יבעה מנכם אנתם קנו קבלהם כן

Danach war dies das fixe Schema für Empfehlungsschreiben!

1) = „Damit sie bei Euch nichts Böses finden".

66. Zur Komposition von Jer. 48.

Jer. 48 ist bekanntlich ein Mosaik, das Zitate vornehmlich aus Jes. 15 und 16, daneben auch aus Num. 21, Jes. 24 (Am. 5), Jes. 25 etc. benutzt. An Jes. 25, 12: ומבצר משגב חומתיך erinnert auch Jer. 48, 1: הובישה המשגב וחתה, wo der Septuagintatext (*Αμαθ*) noch mehr an Jes. (חומתיך) anklingt.

Jes. 15 wird in Jer. 48 ohne jede Ordnung benützt. Dagegen läßt sich ein größeres Stück von Jes. 16 in derselben Reihenfolge in Jer. 48 wiederfinden. Es entsprechen:

Jes. 16,	Jer. 48,
V. 6	V. 29. 30
V. 7	V. 31
V. 8. 9	V. 32
V. 10	V. 33
V. 11	V. 36

Weiter kommt man vorläufig nicht. Jes. 16, V. 5 und V. 12 haben an den analogen Stellen in Jer. 48 keine Entsprechung. Nun sprengt aber Jes. 16, 3—5 offenbar den Zusammenhang der Strafrede und Klage über Moab durch versöhnliche Verheißungen, während V. 6 ff. wieder zum Thema von Kap. 15 und 16, 1—2 zurückkehrt. Schalten wir es als nicht hierhergehörig aus, so müßte nun nicht Jes. 16, 6, sondern Jes. 16, 1—2 dem Verse Jer. 48, 28 entsprechen. Ich stelle daher die beiden Verse gegenüber:

Jes. 16, 1—2 שלחו כר משל ארץ מסלע מדברה אל הר בת ציון.
והיה כעוף נודד קן משלח תהיינה בנות מואב
מעברות לארנון

Jer. 48, 28: עזבו ערים ושכנו בסלע יושבי מואב
והיה כיונה תקנן
בעברי פי פחת

Der Verfasser von Jer. 48 hat also Jes. 16, 1—2 zwar nicht wörtlich abgeschrieben, wie er das in anderen Versen tut, wohl aber auch hier Jesaja paraphrasiert und drei charakteristische Bilder entlehnt. Daraus ergeben sich, abgesehen von der Vergleichung dieser Parallelverse, die der Ausgangspunkt für die Herstellung des Textes von Jes. 16, 1 sein muß (אל הר בת ציון ist danach gewiß zu streichen), zwei wichtige Folgerungen:

1. Die Entsprechung von Jer. 48, 28 und Jes. 16, 1—2, während Jer. 48, 29 schon Jes. 16, 6 entspricht, beweist schlagend, daß der Verfasser von Jer. 48 in Jes. 16 die Verse 3—5 noch nicht gelesen hat.

2. Jer. 48 bietet nicht eine andere, schlechtere Überlieferung der Moaborakel, sondern ist eine bewußte Kompilation und z. T. Paraphrase der dem Verfasser bekannten Prophetien über Moab.

67. Die strophische Gliederung von Ps. 148.

הללויה

V. 1 הללו את יי מן השמים הללוהו במרומים:
V. 2 הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו:
V. 3 הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור:
V. 4 הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים:
V. 8 אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עשה דברו:

V. 5 יהללו את שם יהוה כי הוא צוה ונבראו
ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור:

V. 7 הללו את יהוה מן הארץ תנינים וכל תהמות:
V. 9 ההרים וכל גבעות עץ פרי וכל ארזים:
V. 10 החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף:
V. 11 מלכי ארץ וכל לאמים שרים וכל שפטי ארץ:
V. 12 בחורים וגם בתולת זקנים עם נערים:

V. 13 יהללו את שם יהוה [כי הוא צוה ונבראו]
כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים:

V 14 וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו לבני ישראל עם קרבו
הללויה:

In zwei genau gleichgebauten Teilen wird Gottes Lob vom Himmel und von der Erde verkündet. Je zwei analoge Stichoi geben zunächst das Thema an: Lobet Gott vom Himmel her, Lobet Gott von der Erde! Lobet ihn in der Höhe (במרומים); Lobet ihn in der Tiefe (תהמות)! Darauf zählen je vier Doppelstichen die Mächte auf, die im Himmel und auf Erden Gott preisen. Hier muß V. 8 zur ersten Hälfte gezogen werden, denn Feuer (Blitz) und Hagel, Rauch und Sturm gehören nach biblischer Anschauung zum Himmel und nicht zur Erde. Wird ja sogar in V. 4 der Regen als das Wasser über dem Himmel bezeichnet. An den Regen V. 4 schließt sich nun sehr passend V. 8: Blitz, Hagel und Schnee. Erst durch diese Umstellung treten die entsprechenden Glieder einander gegenüber.

Der Aufzählung der lobenden Gewalten folgt in zwei Doppelstichoi die Begründung, die beidemale eingeleitet wird durch: „Sie loben den Namen Gottes, denn er befahl, und sie wurden geschaffen". V. 13 wurde, wie mir scheint, mit Sicherheit ergänzt, da der sonst dreiteilige Vers in dem doppelstichig gebauten Psalm nicht angeht, und der Parallelismus von 13[b] und [c] die Lücke in 13[a] nachweist. Am Ende steht ein dreiteiliger Dankvers als Epode.

Die von D. H. Müller gefundenen und besonders an den Psalmen von Berkovicz in der oben Nr. 25 erwähnten

Arbeit näher nachgewiesenen Kennzeichen der biblischen Strophe treten hier sehr sinnfällig auf. Abgesehen von den Responsionen zwischen beiden Teilen und innerhalb der Strophe (V. 1; 5; 7; 13^a), hebe ich besonders die Inklusio V. 1—7—13^c hervor, die das Lob von Himmel und Erde in einem preisenden Schlußakkord zusammenfaßt.

Verzeichnis
der behandelten (nicht der gelegentlich angeführten) Stellen.

(Die eingeklammerte Ziffer gibt die Nummer an, unter der die betreffende Stelle besprochen ist.)

Nachtrag zu S. 294 ff.[1])

Von A. Fischer.

Ich hätte zur Widerlegung der in jeder Beziehung unhaltbaren Annahme des Herrn Prof. Schwarz, daß in den Worten وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُم الى التَّهْلُكَة eine Androhung des leiblichen Verlustes der Hände enthalten sei, auch auf die zwei Koran-Stellen hinweisen sollen: 5, 42 وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا und 5, 37 إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ. Diese zeigen nämlich erstens, wie der Koran tatsächlich das Abhauen der Hände ausdrückt, und zweitens, wem der Prophet eine derartige entehrende Strafe androhen konnte: den Dieben und denen, die Gott und seinen Propheten mit der Waffe in der Hand bekriegten[2]), aber nicht Gläubigen, die mit Beiträgen für die Zwecke des heiligen Krieges knauserten. Auch hätte ich daran erinnern sollen, daß das muslimische Prinzip der *taqīja* an unsere Koranstelle angeknüpft hat (s. Goldziher, ZDMG. 60, 213), ein Umstand, der meine Behauptung stützt, daß die Auffassung des Herrn Schwarz offenbar keinem Muslim in den Sinn gekommen ist (oben S. 296, 19).

Her Kollege Hell (der sich übrigens bei dieser Gelegenheit ausdrücklich zu meiner Auslegung von Sure 2, 191 bekannte) hatte die Freundlichkeit mir folgenden weiteren Beleg für die Wendung ألقى بيده „er ergab sich" zur Verfügung zu stellen: حُصِرَ بعض الحصون وامتنع وكان عند أهله سائر الأقوات فعدموا الحطب فأوقدوا أبوابهم وسقوف بيوتهم ولمّا نفد سلّموا الحصن وألقوا بأيديهم لعدم الحطب (Ǧaʿfar b. ʿAlī ad-Dimašqī, Kitāb al-Išāra ilā maḥāsin at-tiǧāra Seite 33, 12).

Die Angelegenheit ist damit für mich erledigt.

---

1) Herr Geheimrat Fischer gibt hiermit (s. d. Schlußzeile des Artikels) sein letztes Wort in dieser Kontroverse. Weitausholend offenbart uns Herr Schwarz — s. die folgenden Seiten — noch einmal seine Anschauungsweise. Keinem der beiden Herren Fachgenossen wurde das Manuskript oder der Drucksatz des betr. gegnerischen Artikels vorgelegt. (Die Redaktion.)

2) Die muslimische Exegese und das muslimische Strafrecht haben Sure 5, 37 f. bekanntlich auf die Straßenräuber bezogen. Vgl. die Korankommentare, Th. W. Juynboll, Handbuch des islāmischen Gesetzes, S. 306 f., die einheimischen Rechtsbücher usf.

Zur Erklärung von Sūre 2, Vers 191.

Von

P. Schwarz.

Im letzten Hefte der Zeitschrift S. 294 nennt Herr Professor Fischer die von ihm Bd. 65 S. 795 zur Erklärung von Sūre 2, V. 191 gegebenen Literaturnachweise sehr euphemistisch jünger als den Koran. Die erste der als „Stütze" angeführten Stellen stammt von Ibn ʿArabšāh, der „am 25. August 1450" starb, die zweite aus Tausend und Einer Nacht, die „unter der Mamlūkenherrschaft in Ägypten, u. zw. wahrscheinlich schon in der ersten Hälfte dieser Periode ihre jetzige Gestalt erlangte", also jedenfalls nach 1240. Die Abbadiden regierten von 1023—1091, der Bajān ist im 13. Jahrhundert geschrieben. Zum Unglück entsprechen die beiden aus Ibn Isḥāḳ geschöpften Belege, auf die Herr Professor Fischer mit besonderem Nachdrucke hinweist, der Koranstelle nicht genau. Von den beiden die Eigenart des koranischen Ausdruckes bestimmenden präpositionalen Zusätzen zeigt Ibn Hišām 574, 6 nur den ersten, der zweite fehlt. Ibn Hišām 92, 18 steht statt der Präposition الى das nicht völlig gleichwertige لِ.

Beeinflussung durch den Koran gibt Herr Fischer jetzt selbst zu für die Stellen aus Ibn ʿArabšāh und MI Nacht. Für die Stelle Bajān 2, 19, 20, auf die Dozy an der von Herrn Fischer genannten Stelle verweist, ist das noch deutlicher. Nach der dort gegebenen Darstellung ist Mūsā ibn Nuṣair, der Eroberer Spaniens, nach Damaskus zurückberufen worden und wird von dem inzwischen zum Chalifat gelangten Sulaimān an einem heißen Sommertage in die brennende Sonne gestellt, bis er ohnmächtig zusammenbricht. Später unterhält er sich einmal mit Jezīd ibn Muhallab über den Rückhalt, den er in Spanien hatte, und versichert, daß er dort viele tausend Hörige besitzt. Da ruft Jezīd: „Du bist in Verhältnissen, wie du sie mir schilderst, und hast doch *deine Hand an das Verderben ausgeliefert!* Wärest du doch am Sitze deiner Macht und dem Orte deiner Herrschaft geblieben und hättest dich mit Hilfe der Geschenke, die du mitgebracht hast, in deiner Stellung behauptet". Die Worte sind genau die gleichen wie im

Koran, der Gegensatz zwischen Opfer an Gut und Gefährdung der persönlichen Sicherheit ist beiden Stellen gemeinsam.

Die Verbindung ألقى بيده findet sich im Bajān außerdem 2, 121, 23: او يلقى بيده اليه, 2, 43, 19: وهمّ بالالقاء بيده, endlich ist 2, 251, 8 in einem Verse des 'Abdalmalik ibn Sa'īd die Präposition الى durch نحو ersetzt:

ألقتْ بأيديها الأعاجمُ نحوهُ

In der Beliebtheit des Ausdruckes 'ألقى بيده الى' bei den westlichen Schriftstellern sehe ich eine Einwirkung der koranischen Ausdrucksweise, wie ich auch sonst den starken Einfluß des Korans auf die Sprache der westlichen Schriftsteller beobachten konnte. Ähnlich war vor der Ausbreitung des Zeitungswesens für abgesprengte Teile unseres Volkes das Buch der religiösen Erbauung die wichtigste Brücke zur Literatursprache der Heimat.

Ibn Isḥāḳ stammte aus Medina. Der Einfluß, den der Koran und Muḥammed's Ausdrucksweise im gewöhnlichen Leben auf die Gemeinde von Medina ausgeübt haben, ist m. W. bisher von keinem ernsten Forscher bestritten worden, er beschränkt sich ganz gewiß nicht auf Äußerlichkeiten wie Grußformeln und Namensänderungen.

Bis jetzt bleibt die von mir aus der Ḥamāsa beigebrachte Stelle die älteste genaue Entsprechung zu dem koranischen Ausdruck; wie genau, zeigt TA 10, 246, 24; 25, wo dem أعطى بيده beim Menschen als durchaus gleichwertig أعطى رأسه beim Tiere gegenüber gestellt wird, das letztere wohlgemerkt in prosaischer Erläuterung, unbeeinflußt durch metrischen Zwang[1]).

Eine zweite das Verständnis des koranischen Ausdruckes wirklich fördernde und ziemlich genaue Parallele finde ich bei einem christlichen Dichter des ersten Jahrhunderts nach Muḥammed. Aḫṭal sagt:

وَلَا تَكُنْ * كَمُسْتَقْتِلٍ أَعْطَى يَدًا لِلْمَهَالِكِ

„und sei nicht gleich einem den Tod suchenden, der eine Hand dargereicht hat dem Verderben" (Aḫṭal ed. Ṣalḥānī 286, 2).

Zu den für die Vorstellung vom Handabhauen von mir gegebenen

1) „Übertragung des Verfügungsrechtes" habe ich mit klaren Worten als eigentlichen Sinn des arabischen Ausdruckes bezeichnet (S. 137, Z. 20). Das ist aber nach meinem Empfinden ein für die Wiedergabe eines poetischen Textes ungeeigneter Ausdruck. Die von Herrn Fischer (S. 295, Z. 13) beanstandete Übersetzung „zum Geschenk geben" gründet sich auf die vom arabischen Kommentator Tibrīzī gewählte Umschreibung durch وهب, das nach Lane bedeutet: „*he gave him a thing,* properly *as a free gift, disinterestedly, and not for any compensation*", also mit deutschem „Schenken" zusammenfällt.

dichterischen Belegen möchte ich noch auf Nābiġa ed. Ahlwardt 19, 16 verweisen, wo es als Sühne für treuloses Verhalten erscheint.

Herr Fischer vermutet in seiner zweiten Abhandlung zur Koranstelle (S. 294 dieses Bandes), daß ich Vers und Einzelausdruck mit einander verwechselt habe; er leitet das Recht, den Vers vag formuliert zu nennen aus dem Fehlen jeder konkreten Beziehung und aus der verschiedenartigen Deutung bei den Exegeten ab. Ich sprach deutlich (S. 136, 6) vom Verse, ich halte ihn für durchaus präzis im Ausdruck wie im Gedanken. Das Schicksal verschiedenartiger Deutung teilt er mit vielen andern, das Fehlen einer direkten zeitlichen Beziehung folgt aus dem Charakter des Korans als einer für dauernde Geltung bestimmten Offenbarungsschrift. Die Unterstellung, daß ich die koranische Ausdrucksweise als muhammedanische Neuprägung betrachte, bedarf keiner Widerlegung. Mein erster Beitrag zur Erklärung der Stelle beschäftigt sich ja gerade damit, die Ausdrucksform als vorislamisch zu erweisen durch das Vorkommen bei einem alten Dichter. Die Ausdeutung meiner Worte zur Koranstelle (S. 137, Z. 20), die Herr Fischer (S. 295, Z. 24) vornimmt, scheitert an dem einen Worte „nur" (S. 137, Z. 37). Rückschließend würde er zu der Ungeheuerlichkeit geführt worden sein, daß nach meiner Auffassung auch bei der Stute des Ruḳād der Kopf zum Abhauen bestimmt war. Die Erfahrungstatsache, daß eine Warnung an Eindringlichkeit gewinnt durch das Mitklingen ernster Untertöne, habe ich bei allen Lesern der Zeitschrift als bekannt voraussetzen zu können geglaubt. Wer den plastischen Gedanken des Korans mit seiner poetischen Personifikation durch den Begriff des „ewigen Verderbens" ersetzt, geht mit mir zum gleichen Ziele, aber auf anderem Wege. Auch in der Beurteilung der Belegstellen folgt Herr Fischer anderen Grundsätzen als ich: er bevorzugt die Menge, mir erscheint die Beweiskraft wichtiger. In der Arbeit über „Tag und Nacht" hat er für den Nachweis, daß يوم im Sinne der Zusammenfassung von Tag und Nacht gebraucht werde, 18 Zeilen Belege drucken lassen. Die Namen der Wochentage, einfache Datumangaben, Ausdrücke wie Todestag, Gerichtstag, Auferstehungstag, Kampftag sollen das erweisen. In Wahrheit gibt keine dieser Stellen und Verbindungen einen zwingenden Beweis. Dabei bot schon der Bericht über die alten Kämpfe zwischen Bekr und Wā'il (Ḥamāsa ed. Freytag S. 254, l. Z., Būlāḳ 2, 36, 5) einen in der gegensätzlichen Nebeneinanderstellung der beiden Worte für Tag unwiderleglich klaren Beweis:

حتّى كان آخر النّهار من ذلك اليوم،

Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch.

Von

Aug. Wünsche.

(Schluß zu Band 65, S. 421.)

Pforte der Sechs.

Sechs Dinge tat der König Hiskia, in dreien stimmte man ihm bei, und in dreien stimmte man ihm nicht bei. Er schleifte die Gebeine seines Vaters auf einer Bahre von Stricken, und man
5 stimmte ihm bei; er zertrümmerte die eherne Schlange, und man stimmte ihm bei; er verbarg das Buch der Heilungen, und man stimmte ihm bei. In dreien stimmte man ihm nicht bei: Er zerstückte die Türen des Tempels und schickte sie dem König von Assur, und man stimmte ihm nicht bei; er verstopfte das Wasser
10 des oberen Gichon, und man stimmte ihm nicht bei; er machte den Monat Nisan im Nisan (d. i.: nachdem daß dieser Monat schon begonnen) zu einem Schaltmonat[1]), und man stimmte ihm nicht bei.

(Berach. 10 b, vgl. Pesach. 56 a.)

Sechs Dinge sind eine Schande für einen Schüler der Weisen
15 (Gelehrten): Er soll nicht parfümiert auf die Straße hinausgehen, er soll nicht allein in der Nacht ausgehen; er soll nicht mit geflickten Schuhen ausgehen; er darf sich nicht mit einem Weibe auf der Straße unterhalten; er darf nicht in der Gesellschaft der Unwissenden zu Tische liegen; er darf nicht zuletzt ins Lehrhaus
20 kommen. Manche fügen noch hinzu: Er darf nicht große Schritte machen und mit aufgerichteter Statur einhergehen.

(Berach. 43 b.)

Sechs Dinge sind vom Aspargos (Spargeltrank, ἀσπάραγος) gesagt: Man trinkt ihn nur, wenn er frisch (חי) und voll ist; man
25 empfängt ihn mit der Rechten und trinkt ihn mit der Linken; man spricht nicht darauf und setzt nicht ab[2]); man läßt ihn (den Becher) nur an den zurückgehen, der ihn gegeben, und speit darauf aus; und man unterstützt ihn nur durch seine Art (Gattung)[3]).

(Berach. 51 a.)

---

1) Das Schaltjahr muß noch während des Monats Adar festgesetzt werden.

2) Man hält nicht inne im Trinken.

3) Man läßt den, der ihn getrunken, nur von der Frucht essen, aus der der Trank bereitet ist.

Sechs Dinge sind ein schönes (gutes) Zeichen für den Kranken. Diese sind: Niesen, Schweiß, Durchfall (eig. Gehen der Eingeweide), Pollution (Samenerguß), Schlaf und Traum. Niesen, denn es steht geschrieben (Hi. 41, 10): „Sein Niesen erstrahlet Licht"; Schweiß, denn es steht geschrieben (Gen. 3, 19): „Im Schweiße deines Angesichts sollst du Brot essen"; Durchfall, denn es steht geschrieben (Jes. 51, 14): „Eilt die Ausleerung sich zu öffnen, dann wird er nicht sterben zur Grube"; Samenerguß, denn es steht geschrieben (das. 53, 10): „Sieht er Samen, so wird er lange leben"; Schlaf, denn es steht geschrieben (Hi. 3, 13): „Schliefe ich, dann wäre mir wohl"; Traum, denn es steht geschrieben (Jes. 38, 16): „Und du ließest mich träumen (und ließest mich leben)". (Berach. 57b.)

Sechs Dinge heilen den Kranken von seiner Krankheit und ihre Heilung ist (wirkliche) Heilung. Diese sind: Kohl, Mangold (Beta vulgaris), Matricazia Chamomilla, der Magen, die Gebärmutter und das Netz der Leber. Manche sagen: Auch kleine Fische, und nicht nur das, sondern die kleinen Fische machen fruchtbar den ganzen Körper des Menschen. (Berach. 57b, vgl. 44b und Abod. zara 29a.)

Sechs Dinge sind, von denen der Mensch die Früchte in dieser Welt genießt, während ihm das Kapital für die Welt, die da kommt, verbleibt. Diese sind: Aufnahme von Wanderern (Gastfreundschaft), Besuch von Kranken, Andacht beim Gebet, frühzeitiger Besuch des Lehrhauses, Erziehung der Kinder zum Studium der Thora und die Beurteilung seines Nächsten nach der Wagschale des Verdienstes[1] (nach der verdienstlichen Seite).

(Schabb. 127a, vgl. Jalk. zu Gen. Nr. 8 u. zu Lev. Nr. 611.)

Sechs Tränen gibt es, drei sind (dem Menschen) zuträglich (schön) und drei schädlich. Die durch Rauch, Weinen und den Abort hervorgerufen werden, sind schädlich; die dagegen durch Pulver, Scherz (Lachen) und Früchte sind[2] (zuträglich)[3].

(Schabb. 152a, vgl. Aboth di R. Nathan 41, 7.)

Sechs Dinge sind von den Ungebildeten (בעמי הארץ) gesagt: Man trägt ihnen nicht ein Zeugnis an; man nimmt auch kein Zeugnis von ihnen an; man offenbart ihnen kein Geheimnis; man setzt sie nicht zum Vormund über die Waisen ein; man setzt sie nicht über die Almosenkasse; man gesellt sich zu ihnen nicht auf der Reise. Manche fügen noch hinzu: Man ruft sein Verlorenes nicht öffentlich aus. (Pesach. 49b.)

Sechs Dinge haben die Bewohner von Jericho getan, drei mit Willen der Weisen und drei ohne Willen der Weisen. Die Dinge, welche sie mit Willen der Weisen getan haben, sind: Sie be-

1) Ausspruch des R. bar Schila im Namen des R. Asi, im Namen des R. Jochanan. 2) Raschi: z. B. durch den (scharfen) Duft von Senf.
3) Ausspruch des R. Jochanan im Namen des R. Jose Kazartha.

fruchteten Dattelpalmen den ganzen Tag (d. i. am Rüsttage des Pesach); sie sprachen die drei Gottesnamen im Schemaverse zusammenhängend (d. i. ohne Pause)[1]) und sie mähten und banden Garben vor (Darbringung des) ʿOmer (Getreide). Die Dinge, die sie
5 ohne den Willen der Weisen taten, sind: Sie erlaubten die Baumtriebe des Heiligtums (des Johannisbrotbaumes und der Sykomore); sie aßen (an den Sabbaten und Festtagen) die abgefallenen Früchte, und sie gaben Pea (die Ecken der Felder) vom Kraut[2]).

(Pesach. 55b u. 56a, Mischna 4, 8, vgl. Menach. 71a.)

10 Sechs Dinge sind vom Pferde gesagt worden: Es liebt die Unzucht; es liebt den Krieg; es ist hochmütig; es verachtet den Schlaf; es ißt viel; leert wenig aus. Manche sagen: Es sucht seinen Herrn im Kriege zu töten. (Pesach. 113b.)

Sechs Dinge sind vom Docht gesagt, drei, um zu erschweren,
15 und drei, um zu erleichtern. (Die Dinge,) um zu erschweren, sind: Man darf ihn von vornherein am Festtage nicht flechten, ihn nicht im Lichte (Feuer) ansengen und ihn nicht in zwei Stücke zerschneiden. (Die Dinge,) um zu erleichtern, sind: man darf ihn mit der Hand zusammenweichen, man darf ihn in Öl tauchen und durch das
20 Licht (Feuer) in zwei Leuchten zerschneiden[3]). (Beza 32b.)

Sechs Dinge sind von den Menschenkindern gesagt: in dreien gleichen sie den Dienstengeln, in dreien dem Vieh. In dreien gleichen sie den Dienstengeln: Sie haben Wissen wie die Dienstengel; sie gehen mit aufrechter Gestalt wie die Dienstengel;
25 sie erzählen in der heiligen Sprache wie die Dienstengel. In dreien gleichen sie dem Vieh: Sie essen und trinken wie das Vieh; sie pflanzen sich fort wie das Vieh; sie leeren Kot aus wie das Vieh.

(Chagiga. 16a, vgl. Aboth di R. Nathan 37, 2.)

Sechs Dinge sind von den Dämonen (Schedim) gesagt: in
30 dreien gleichen sie den Dienstengeln und in dreien gleichen sie den Menschenkindern. In dreien gleichen sie den Dienstengeln: Sie haben Flügel wie die Dienstengel; sie fliegen von einem Ende der Welt bis zum andern wie die Dienstengel; sie wissen, was dereinst sein wird, wie die Dienstengel. Sie wissen? Wie kommt dir das
35 in den Sinn? Nein, sie hören es hinter dem Vorhange wie die Dienstengel. In dreien gleichen sie den Menschenkindern: Sie essen

---

1) S. Levy, Neuhebr. W. W. B. II, S. 401b. Sie setzten den ersten disjunktiven Akzent nicht unter אֱלֹהֵינוּ, sondern unter das zweite Tetragramm, infolgedessen bildete אֱלֹהֵינוּ eine Apposition zum ersten Tetragramm und das Wort אחד das einzige Prädikat zu den drei zusammengehörenden Gottesnamen.

2) Die Pea ist nicht zehentpflichtig. Das Kraut ist nicht peapflichtig. Läßt man vom Kraut die Pea stehen, so ist der Arme, der sie nimmt, zehentpflichtig, ohne es zu verzehenten.

3) Lehre des Bar Kappara.

und trinken wie die Menschenkinder; sie pflanzen sich fort wie die Menschenkinder; sterben wie die Menschenkinder[1]).

(Chagiga 16a, vgl. Aboth di R. Nathan 37, 3.)

Sechs Türen (Eingänge) sind von der Mezuza befreit: Das Haus des Strohes (Strohstall); das Haus der Rinder (Rinderstall); das Haus des Holzes (Holzstall); das Haus der Speicher; das medische Tor; das Tor, das keine Oberschwelle hat; das Tor, das nur eine Höhe von zehn Handbreiten hat. (Joma 17b.)

Sechs (Arten von) Feuer gibt es: Ein Feuer, welches frißt und nicht trinkt; ein Feuer, welches trinkt und nicht frißt; ein Feuer, welches frißt und trinkt; ein Feuer, welches Nasses und Trockenes frißt; ein Feuer, welches vertreibt; ein Feuer, welches Feuer frißt. Das gewöhliche Feuer frißt und trinkt nicht; Feuer, welches trinkt und nicht frißt, ist die Fieberhitze; Feuer, welches frißt und trinkt, ist das Feuer des Elia s. 1 Reg. 18, 38; Feuer, welches Nasses (Wasser) und Trockenes frißt, ist das Opferfeuer; Feuer, welches Feuer vertreibt, ist Gabriel[2]); Feuer, welches Feuer frißt, ist das Feuer der Schechina[3]). (Joma 21b, vgl. Jalk. Schim. zu Reg. Nr. 217.)

Sechs Dinge gibt es, wer sie tut, stirbt sofort. Diese sind: Wer abgemüdet von der Reise kommt und sich zur Ader läßt; wer ins Badehaus geht und trinkt und sich berauscht; wer auf der Erde schläft und sein Lager bedient. (Gittin 70a.)

Über sechs hatte der Todesengel keine Gewalt. Diese sind: Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aharon und Mirjam. Von Abraham, Isaak und Jakob heißt es (Gen. 24, 1; 27, 33 und 33, 11): „Mit allem, von allem, alles (בכל מכל כל)"; von Mose, Aharon und Mirjam heißt es (Num. 33, 2; Deut. 34, 5): „Auf dem Munde des Ewigen". R. Eleazar hat gesagt: „Mirjam ist auch durch einen Kuß gestorben, was (durch einen Analogieschluß) aus dem Worte שם, שם bei Mose bewiesen wird. Und warum heißt es auch bei ihr nicht: על פי ה׳, auf dem Munde des Ewigen"? Weil dies unpassend (unschicklich) zu sagen gewesen wäre[4]).

(Baba batra 17a, vgl. Makk. 28a.)

Sechs Dinge ergänzen einander[5]) beim Ganzopfer: Das Fleisch, das Fett, das Semmelmehl, der Wein, das Öl und das Brot.

(Meïla 15b. Mischnah IV. 2.)

---

1) In Aboth di R. Nathan findet sich noch der Zusatz: Manche sagen: Sie wechseln ihr Angesicht nach jeder Gestalt, wenn sie wollen, und sie sehen und werden nicht gesehen.

2) Er kühlte den Glutofen der drei Männer.

3) Vgl. Deuter. 4, 24: 9, 3.

4) Lehre der Rabbanan.

5) Um, wenn sie zusammen so groß sind wie eine Olive, ein Heiliges zu bilden, für welches alle Vorschriften über das Heilige gelten.

Sechs Wunder geschahen damals dem Pinchas, als er in das Buhlhaus des Zimri und der Kosbi eindrang: eins, daß Zimri sich hätte trennen müssen und er sich nicht (von ihr) trennte; eins, daß er hätte um Hilfe schreien müssen und er nicht schrie; eins, daß 5 er auf die Scham des Mannes und die des Weibes traf; eins, daß sie sich nicht von der Lanze losmachten; eins, daß ein Engel kam und die Oberschwelle erhob (und er sie infolgedessen heraustragen konnte); und eins, daß ein Engel kam und Verderben unter dem Volke anrichtete. (Sanhedr. 82b.)

10 Sechs Wunder geschahen an jenem Tage (wo die drei Männer in den Glutofen geworfen wurden). Diese sind: Der Ofen stieg in die Höhe; der Ofen wurde zerbrochen; sein Boden fiel aus; das Bild (des Königs) wurde auf sein Angesicht gewendet; vier Regierungen verbrannten; und Ezechiel belebte die Toten im Tale 15 Dura. (Sanhedr. 93a.)

Sechs Monate war David aussätzig und die Schechina war von ihm gewichen und das Synedrium zog sich von ihm zurück. (Sanhedr. 107a.)

R. Jehuda sagte sechs Dinge, in Bezug auf die die Schule 20 Schammai's erleichterte, die Schule Hillel's dagegen erschwerte. Die Schule Schammai's hält das Blut von Aas für rein, die Schule Hillel's dagegen für unrein. Das Ei eines Aases, sobald es auf dem Markte gekauft wird, ist erlaubt, wenn nicht, so ist es verboten. So nach den Worten der Schule Schammai's. Die Schule 25 Hillel's hält es (überhaupt) für verboten, doch stimmt sie hinsichtlich des Eies von einem zerrissenen (*terefa*-)Vogel zu, daß es verboten ist, weil es als Verbotenes groß geworden (ausgewachsen) ist. Das Blut einer Nichtjüdin und das Reinheitsblut einer Aussätzigen hält die Schule Schammai's für rein, die Schule Hillel's dagegen 30 sagt: Es ist wie der Speichel und wie der Urin. Man ißt die Früchte des Brachjahres (Schebi'ith) mit Spruch des Dankes und ohne Spruch des Dankes. So nach den Worten der Schule Schammai's. Die Schule Hillel's dagegen sagt: Man ißt sie nur mit Spruch des Dankes. Ein Schlauch ist verunreinigend, wenn er zugebunden da-35 steht; dagegen nach der Schule Hillel's, auch wenn er nicht zugebunden dasteht. (Eduj. V, 1.)

R. Jose sagte sechs Dinge, in Bezug auf die die Schule Schammai's erleichterte, die Schule Hillel's dagegen erschwerte. Gevögel trägt man zwar mit Käse auf den Tisch, aber es wird 40 nicht gegessen. So nach der Schule Schammai's. Nach der Schule Hillel's trägt man es nicht auf, und es wird auch nicht gegessen. Man darf Hebe von Oliven für Öl und von Weintrauben für Wein entnehmen. So nach der Schule Schammai's. Nach der Schule Hillel's ist solche Entnahme nicht zulässig. Wer 45 innerhalb der vier Ellen eines Weinberges sät, der heiligt eine

Reihe[1]) nach der Schule Schammai's, nach der Schule Hillel's dagegen heiligt er zwei Reihen. Mehlbrei ist nach der Schule Schammai's frei von der Teighebe, nach der Schule Hillel's dagegen pflichtig. Man darf nach der Schule Schammai's in einem Sturzbach ein Tauchbad nehmen, nach der Schule Hillel's dagegen darf man es nicht. Ein Proselyt, der sich am Vorabend des Pesach zum Judentum bekehrt hat, nimmt ein Tauchbad und ißt sein Pesach abends, die Schule Hillel's dagegen sagt: Wer sich von der Vorhaut trennt, ist wie einer, der sich vom Grabe trennt (gilt als unrein). (Eduj. V, 2.)

Sechs Paare waren gleich an Jahren (erreichten das gleiche Alter): Rebekka und Kehat; Levi und ʿAmram; Joseph und Josua; Samuel und Salomo; Mose und Hillel, der Alte; R. Jochanan ben Zakkai und R. ʿAkiba. (Sifré Beracha, Piska 357; Beresch. r. Par. 100; Jalk zu Deut. Nr. 967.)

In der Zukunft wird der Heilige, geb. s. er!, sechs Dinge erneuern, nämlich Himmel und Erde, s. Jes. 65, 17; Herz und Geist, s. Ezech. 36, 26; den Namen des Messias, s. Ps. 72, 17 und den Namen Jerusalems, s. Jes. 62, 2[2]). (Pesikta di R. Kahana P. 22 g. E.)

Sechs Dinge[3]) wurden dem ersten Menschen genommen, nämlich sein Glanz, s. Jud. 5, 31; sein Leben, s. Jes. 68, 22; seine aufrechte Statur, s. Lev. 26, 13; die Früchte der Erde und die Früchte des Baumes, s. Sach. 8, 12 und die Lichter, s. Jes. 30, 26. (Midr. Beresch. r. Par. 12.)

Wegen der sechs Dinge ist das Wort תולדות Ruth 4, 18 plene geschrieben, die (obwohl von Adam genommen) dereinst zurückkehren sollen. Diese sind: sein Glanz, s. Jud. 5, 31; sein Leben, s. Jes. 68, 22; seine aufrechte Statur, s. Lev. 26, 13; die Früchte der Erde und die Früchte des Baumes, s. Sach. 8, 12 und die Lichter, s. Jes. 30, 26. (Midr. Beresch. r. Par. 12.)

Sechs Gebote befahl Gott dem ersten Menschen mit den Worten Gen. 2, 16; denn ויצו geht auf Götzendienst, s. Hos. 5, 11; י״י auf Gotteslästerung, s. Lev. 24, 16; אלהים auf die Richter, s. Ex. 9, 6; לאמר auf Unzucht, s. Jer. 3, 6 und מכל וגו׳ auf Raub. Manche fügen noch das Glied vom lebendigen Tier hinzu. (Midr. Beresch. r. Par. 16.)

Sechs Dinge dienen dem Menschen, drei sind in seiner Gewalt und drei sind nicht in seiner Gewalt: Das Auge, das Ohr und die Nase sind nicht in seiner Gewalt; der Mund, die Hand und der Fuß sind in seiner Gewalt. (Midr. Beresch. r. Par. 67 Ende.)

---

1) D. i. der Ertrag dieser Reihe darf nicht genossen werden nach Deut. 22, 9.

2) Ausspruch des R. Levi.

3) Diese sechs Dinge sollen dereinst wiederkehren. Dies wird im folgendem Stücke aus dem plene geschriebenen Worte תולדות, Gen. 2, 2 gefolgert, d. i. aus dem überflüssigen ו, welches den Zahlenwert 6 hat.

Sechs wurden erwählt: Das Priestertum, s. Num. 3, 6; das Levitentum, s. Deut. 18. 5; Israel, s. Deut. 7, 6; die Herrschaft des Hauses Davids, s. Ps. 78, 70; Jerusalem, s. 2 Chron. 6, 34; der Tempel, s. 2 Chron. 7, 16[1]). (Midr. Bemidb. r. Par. 3.)

Sechs Namen hat die Erde:[2]) ארץ, אדמה, ארקא, גיא, ציה, נשיה, תבל. (Midr. Esther r. zu בימים ההם כשבת המלך אחשורוש.)

Mit sechs Namen wird der Löwe benannt: ארי, כפיר, לביא, ליש, שחל, שחץ. (Aboth di R. Nathan 39, 10.)

Mit sechs Namen wird die Schlange benannt: שרף, תנין, צפעוני, אפעה, עכשוב. (Aboth di R. Nathan 39, 11.)

Mit sechs Namen wird Salomo benannt: ידידיה (2 Sam. 12, 25); קהלת (Koh. 1, 1); בן יקה (Prov. 30, 1); אגור (das.); למואל (das. 31, 1). (Aboth di R. Nathan 39, 12.)

Pforte der Sieben.

Jeder, der sieben Tage ohne Traum die Nacht zubringt, wird ein Böser[3]) (רע) genannt, denn es heißt (Prov. 19, 23): „Wer שבע die Nacht zubringt, ohne bedacht zu werden, ist böse (רע)". Lies nicht שָׂבֵעַ, gesättigt, sondern שֶׁבַע (sieben). (Berach. 14a.)

Mit sieben Dingen hat der Heilige, geb. s. er!, seine Welt erschaffen. Diese sind: Mit Verstand, mit Vernunft, mit Stärke, mit Gnade (Liebe), mit Barmherzigkeit, mit Recht und mit Schelten. In derselben Weise wie der Heilige, geb. s. er!, seine Welt erschaffen, hat er drei Väter und vier Mütter erschaffen. (Die drei Väter sind: Abraham, Isaak und Jakob, und die vier Mütter sind: Sara, Rebekka, Rahel und Lea).

(Berach. 16b; Chag. 12a; Beresch. r. Par. 58; Wajikra r. Par. 29; Pirke di R. Eliezar III; Aboth di R. Nathan 37, 6.)

Sieben Dinge sind, die in Fülle schwer (schädlich), in geringem Maße schön (heilsam) sind: Wein, Arbeit, Schlaf, Reichtum, Anstand (דרך ארץ), warme Bäder und Aderlaß.

(Berach. 34a; Gittin 70a, vgl. Aboth di R. Nathan. 37, 5.)

Sieben Namen hat das Gehinnom: שאול, Gruft, s. Jon. 2, 3; אבדון, Abgrund, s. Ps. 88, 12; באר שחת, Brunnen des Verderbens, s. Ps. 16, 10; בור שאון, Brunnen des Getümmels; טיט היון kotiger Schlamm, s. Ps. 40, 3; צלמות, Todesschatten, s. Ps. 107, 10; ארץ התחתית, unterste Erde[4]). (Erub. 19a.)

---

1) Ausspruch des R. Josua von Sichnin im Namen des R. Levi.
2) Die Bezeichnung תבל wird nicht mitgezählt.
3) Ausspruch des R. Jona im Namen des R. Zera.
4) Ausspruch des R. Josua b. Levi.

Sieben Dinge sind erschaffen worden, bevor die Welt erschaffen wurde. Diese sind die Thora, s. Prov. 8, 22; die Buße, s. Ps. 90, 2; der Gan Eden, s. Gen. 2, 8 (מקדם, von der Vorzeit); das Gehinnom, s. Jes. 30, 33: der Thron der Herrlichkeit, s. Ps. 93, 2; das Heiligtum, s. Jerem. 17, 12, und der Name des Messias, s. Ps. 72, 17.

(Pesach. 54ª, vgl. Nedarim 39ᵇ u. Jalk. Schim. zu Jerem. 17, Nr. 298.)

Sieben Dinge sind vor den Menschenkindern zugedeckt (verborgen). Diese sind: Der Tag des Todes, s. Koh. 9, 12; der Tag des Trostes, s. Jes. 60, 22; die Tiefe des Gerichts, s. Deut. 1, 17; kein Mensch weiß, woran er etwas verdient, s. Koh. 3, 13; kein Mensch weiß, was im Herzen seines Nächsten ist, s. Jerem. 17, 10, und kein Mensch weiß, was in der Empfängnis des Weibes ist, s. Koh. 11, 5, und wann die ruchlose Herrschaft[1]) fällt (aufhört), s. Jes. 63, 4. (Pesach. 54ª, vgl. Beresch. r. Par. 65; Koh. r. Par. 11; Mechiltha Beschallach Par. 6; Jalkut zu Jer. Nr. 297.)

Sieben Dinge gebot R. 'Akiba seinem Sohne R. Josua: Wohne nicht auf der Höhe der Stadt und lerne; wohne nicht in einer Stadt, deren Häupter Gelehrte sind; gehe nicht plötzlich in dein Haus hinein und um so weniger in das Haus deines Genossen; halte dich nicht zurück von Schuhen an deinen Füßen; iß früh im Sommer wegen der Hitze und im Winter wegen der Kälte; mache deinen Sabbat zum Wochentage, nur benötige der Mitmenschen nicht; und befasse dich mit einem Menschen, dem die Stunde lächelt.

(Pesach. 112ª.)

Sieben sind vom Himmel (Gott) verbannt. Diese sind: Wer kein Weib hat; wer ein Weib, aber keine Kinder hat; wer Kinder hat, aber sie nicht zum Studium der Thora erzieht; wer keine Thephillin an seinem Kopfe und an seinem Arme hat; wer keine Schaufäden (Zizith) an seinem Kleide hat; wer keine Mezuza an seiner Tür hat; und wer es unterläßt, Schuhe an seinen Füßen zu haben. Manche sagen: Auch wer sich nicht an einem Gastmahl zu einem gottgefälligen Zweck beteiligt. (Pesach. 113ᵇ.)

Sieben Himmel gibt es. Diese sind: Wilon (וילון, velum); Raki'a (רקיע); Schechakim (שחקים, Wolken); Zebul (זבול, Wohnung); Ma'on (מעון); Machon (מכון) und 'Araboth (ערבות)[2]).

(Chagiga 12ᵇ, vgl. Midr. Beresch. r. Par. 6; Bammidbar r. Par. 17.)

Sieben Namen hat der böse Trieb. Der Heilige, geb. s. er!, nennt ihn רע, böse, s. Gen. 8, 21; Mose nennt ihn ערל, unbeschnitten, s. Deut. 10, 16; David nennt ihn טמא, unrein, s. Ps. 51, 12; Salomo nennt ihn שונא, Feind, s. Prov. 25, 21; Jesaia nennt ihn מכשול, Anstoß, s. Jes. 57, 14; Ezechiel nennt ihn אבן, Stein, s. Ezech. 36, 26;

1) Gemeint ist Rom. 2) Ausspruch des R. Levi.

Joel nennt ihn צפוני, den Mitternächtigen (den vom Norden Kommenden), s. Joel 2, 20. (Sukka 52a.)

Sieben Beischläfe vollzog jener Frevler (Sisera) in jener Stunde (mit der Jael), s. Jud. 5, 27.
(Jebam. 103a, vgl. Nazir 15 u. Horajoth 10.)

Sieben Klassen von Pharisäern sind: Der sichemitische Pharisäer (פרוש שכמי); der Pharisäer des Verwundens (פרוש נקפי); der Pharisäer des Aderlasses (פרוש קיזאי); der Pharisäer, welcher sagt: Gibt es noch irgend eine Pflicht für mich, daß ich sie tue (פרוש מה חובתי ואעשה); der Pharisäer aus Liebe (פרוש מאהבה) und der Pharisäer aus Furcht (פרוש מיראה)[1]. (Sota 22b, vgl. jer. Berach. IX, 14b mit..)

Sieben Propheten weissagten den Völkern der Welt. Diese sind: Bileam; sein Vater, Hiob; Eliphas, der Themanite; Bildad, der Schuchite; Zophar, der Naamanite; und Elihu, der Sohn Beracheels, der Buzite. (Baba batra 15b.)

Über sieben hatte Gewürm und Kermeswurm keine Gewalt. Diese sind: Abraham; Isaak; Jakob; Mose; Aharon; Mirjam; Benjamin, der Sohn Jakobs. Über Abraham, Isaak, Jakob heißt es: „Mit allem, von allem, alles (בכל מכל כל)", von Mose, Aharon und Mirjam heißt es: „על פי ה׳, auf dem Munde des Ewigen", und von Benjamin, dem Sohne Jakob's, heißt es (Deut. 33, 12): „Zu Benjamin sprach er (Jakob): „Der Liebling des Ewigen wird sicher wohnen". Manche sagen: Auch David, denn es heißt (Ps. 16, 9): „Auch mein Fleisch wird sicher wohnen[2])". (Baba batra 17a.)

Sieben Propheten haben die ganze Welt umfaßt (umwickelt): Methuschelach sah[3]) Adam; Schem sah Methuschelach; Jakob sah Schem; Amram sah Jakob; Achija, der Silonite, sah Amram; Elia sah Achija, den Siloniten, und dieser lebt noch heute.
(Baba batra 121b.)

Sieben Gruben gibt es für den Rechtschaffenen, eine einzige für den Schlechten[4]). (Sanhedr. 7a, vgl. Jalk. zu Prov. 24, 16, Nr. 960.)

Sieben Gebote wurden den Kindern Noas befohlen: Rechtspflege; (Vermeidung von) Gotteslästerung (ברכת השם); Götzendienst; Unzucht (גילוי עריות); Blutvergießen; Raub; das Glied von einem lebendigen Tier (ואבר מן החי)[5]). (Nach R. Chananja ben Gamla auch das Blut von einem lebendigen Tier. Nach R. Chidka auch die Kastration. Nach R. Simeon auch die Zauberei. Nach R. Jose alles, was im Abschnitte über die Zauberei (Deut. 18, 9 ff.) gesagt ist.)
(Sanh. 56b ob.)

---

1) Tradition der Rabbanan. 2) Lehre der Rabbanan.

3) D. i. war schon am Leben, bevor sein Vorgänger starb. Lehre der Rabbanan.

4) Der Rechtschaffene kann siebenmal fallen, aber er erhebt sich immer wieder; der Schlechte fällt einmal und steht nicht wieder auf. Vgl. Sprüche Salomon. 24, 16. 5) Lehre der Rabbanan.

Sieben Dinge gelten vom Ungebildeten und sieben vom Weisen. Der Weise redet nicht vor dem, der größer ist an Weisheit und älter an Jahren (eig. an Zahl) als er; er unterbricht nicht die Worte seines Nächsten[1]); er antwortet nicht voreilig; er fragt sinngemäß (eigentlich: wie der Gegenstand es erfordert) und antwortet gemäß der Halacha; er spricht in bezug auf das Erste zuerst und auf das Letzte zuletzt[2]); über das, was er nicht gehört hat, sagt er: Ich habe es nicht gehört, und er (schämt sich nicht, sondern) bekennt die Wahrheit. Vom Ungebildeten gilt das Gegenteil.

(Aboth 5, 9, vgl. Aboth di R. Nathan 37, 11.)

Sieben Arten von Strafen kommen in die Welt wegen sieben verschiedener Sünden: Verzehntet ein Teil (von den Menschen) und der andere Teil verzehntet nicht, so kommt Hungersnot aus Dürre, so daß ein Teil hungert und der andere satt ist. Wird gar nicht verzehntet, so kommt Hungersnot aus Aufruhr und Dürre. Wird die Challa (Teigabgabe) nicht gegeben, so kommt Hungersnot, die alles hinrafft. Pest kommt in die Welt, wenn Verbrechen, auf welche die in der Thora ausgesprochenen Todesstrafen gesetzt sind, dem Gerichtshofe nicht angegeben (sondern verheimlicht) werden und wegen der Früchte des siebenten Jahres. Das Schwert kommt in die Welt wegen Unterdrückung des Rechtes und Beugung (Verdrehung) des Rechtes und wenn man die Thora nicht der Halacha gemäß lehrt. Schädliches Getier kommt in die Welt infolge der Falscheide und wegen Entweihung des göttlichen Namens. Verbannung kommt in die Welt wegen der Götzendiener und wegen der Blutschande und wegen Blutvergießens und wegen Unterlassung des Feierjahres. (Aboth 5, 10.)

Sieben Buchstaben haben drei Strichelchen (über dem oberen Querbalken) nötig. Es sind ט, ע, ש, נ, ז, ג und (Final-) ץ[3]).

(Menach. 29[b].)

Wegen sieben Dingen (Vergehungen) kommen Ausschläge: wegen Verleumdung; wegen Blutvergießen; wegen Meineides; wegen Blutschande; wegen Hochmut; wegen Raub und wegen Mißgunst[4]).

(Arach. 16[a]).

Sieben Getränke gibt es: Der Tau, das Wasser, der Wein, das Öl, das Blut, die Milch und der Honig der Bienen.

(Machschirin 6, 4.)

Alle Siebente (כל הַשְּׁבִיעִין) in der Welt sind beliebt. Nach der Höhe ist der siebente (Himmel) beliebt: שמים, שמי שמים, רקיע, שחקים, זבול, מעון und עֲרָבות. Von diesem heißt es (Ps. 9, 9, vgl. 68, 5): „Machet Bahn dem, der in dem ʻAraboth einherfährt, und

1) Eig. er geht nicht hinein in die Worte seines Nächsten, d. i. er fällt ihm nicht ins Wort.

2) D. i. er antwortet der Reihe nach.

3) Ausspruch Rabas.

4) Ausspruch des R. Samuel im Namen des R. Jônathan.

Jah ist sein Name". Unter den Erden (den Namen der Erde) ist die siebente beliebt: ארץ, אדמה, ארקה, גיא, ציה, נשיה und תבל. Von letzterem heißt es (Ps. 9, 9, vgl. 96, 13): „Und er richtet den Erdkreis (תבל) in Gerechtigkeit und die Völker in Geradheit". Unter den Generationen ist die siebente beliebt: Adam, Scheth, Enosch, Kenan, Mahalalel, Jered, Chanoch. Von diesem heißt es (Gen. 5, 22. 24): „Chanoch wandelte mit Gott". Unter den (Erz-) Vätern ist der siebente beliebt: Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kehath, ʻAmram und Mose. Von diesem heißt es (Ex. 19, 3): „Und Mose stieg zu Gott hinauf". Unter den Söhnen ist der siebente beliebt: Eliab, Abinadab, Schemaja, Nethanael, Raddai, Ozim der sechste und David der siebente, s. 1 Chron. 2, 13. 14. 15. Unter den Königen ist der siebente beliebt: Saul, Ischboscheth, David, Salomo, Rechabeʻam, Abija, Asa. Von diesem heißt es (2 Chron. 14, 10): „Und Asa rief zum Ewigen, seinem Gotte". Unter den Jahren ist das siebente beliebt, denn es heißt (Ex. 23, 11): „Und das siebente (Jahr) sollst du es (das Feld) brach liegen und ruhen lassen. Unter den Schemitta = (Sabbat-)jahren ist das siebente beliebt, denn es heißt (Lev. 25, 10): „Und heiliget das 50. Jahr". Unter den Tagen ist der siebente beliebt, denn es heißt (Gen. 2, 3): „Und Gott segnete den siebenten Tag". Unter den Monaten ist der siebente beliebt, denn es heißt (Lev. 23, 24): „Im siebenten Monat, am ersten Tage soll euch eine Feier sein". (Pesikta di Rab Kahana Pisk. 23, vgl. Chagig. 12 b; Midr. Wajikra r. Par. 29 u. Jalk. Schem. Nr. 276.)

Sieben Tage trauerte der Heilige, geb. s. er!, über seine Welt, bevor die Flut in die Welt kam. (Midr. Beresch. r. Par. 27 Ende.)

Mit sieben Namen werden die Riesen (Gen. 6, 4) benannt: אמים, רפאים, גבורים, זמזומים, ענקים, עוים und נפילים. Sie heißen אמים, denn wer sie sah, auf den fiel Schrecken (אימתן); רפאים, denn wer sie sah, dessen Herz wurde weich (רפה) wie Wachs; גבורים, R. Abba bar Kahana im Namen des R. Jochanan hat gesagt: Das Gehirnmark eines jeden von ihnen maß 18 Ellen; זמזומים, R. Jose bar Chanina hat gesagt: Die sehr Tollkühnen, die Größten im Kriege מונטרומין מיגיסטי מלחמה; ענקים, die Rabbinen und R. Acha (sind darüber verschiedener Meinung). Die Rabbinen sagen: Weil sie Halsgeschmeide über Halsgeschmeide (ענקים על גבי ענקים) häuften. R. Acha hat gesagt: Weil sie Sonnenkugeln als Halsgeschmeide anfertigten und sprachen: Sende uns Regen. עוים, weil sie die Welt verwüsteten (eigentlich: jagten, wie man auf wilde Tiere Jagd macht) und von der Welt hinweggejagt wurden und verursachten, daß die Welt verwüstet wurde, s. Ezech. 21, 32. R. Eleazar bar Simeon hat gesagt: Weil sie in den Bodenarten wie Schlangen erfahren waren. In Galiläa nämlich heißt die Schlange אוויא (Ewja). נפילים, weil sie die Welt zum Falle brachten (שהפילו) und weil sie aus der Welt fielen (ושנפלו), und weil sie die Welt mit Fehlgeburten (נְפָלִים) erfüllten. (Midr. Beresch. r. Par. 26.)

Sieben Namen hat das Land (Gen. 20, 1) nämlich: נגב, דרום, תימן, ים, ימין, סינינים, סינים. (Midr. Beresch. r. Par. 52.)

Sieben Arten von Gold waren im Tempel: זהב טוב, feines Gold; זהב טהור, reines Gold; זהב שחוט, getriebenes (gestrecktes) Gold; זהב סגור, verschlossenes (sorgsam aufbewahrtes) Gold; זהב מזוקק, geläutertes Gold; זהב פרווים, Gold von Parwaim (Farwa); זהב מופז, gereinigtes Gold. (Midr. Schim. r. Par. 35.)

Sieben Sünden geschahen durch den Farren des Gide'on: Es war Holz einer Aschera; die Steine (des Altars) waren untauglich[1]); er war als Götzenopfer bestimmt gewesen; dem Farren war göttliche Verehrung widerfahren; (Gide'on war) ein Fremder[2]); es war Nacht; es fehlte die rechte Zeit. (Midr. r. Wajikra r. Par. 22.)

Sieben Dinge hat Salomo über den Trägen gesagt, was aber Mose gesagt hat, übertrifft alles. Wie so? 1. Man spricht zu dem Trägen: Dein Lehrer ist in der Stadt, geh und lerne Thora von ihm! Er antwortet ihnen und sagt zu ihnen: Ich fürchte mich vor dem Löwen, der auf dem Wege ist, denn es heißt Prov. 26, 13: „Der Träge spricht: Ein Brüller ist auf dem Wege". 2. Man spricht zu ihm: Siehe, dein Lehrer ist in der Stadt, stehe auf und gehe zu ihm! Er antwortet: Ich fürchte mich, daß ein Löwe auf den Straßen ist, wie es heißt (das.): „Ein Löwe ist auf den Straßen". 3. Man spricht zu ihm: Er wohnt bei deinem Hause! Er antwortet ihnen: Und der Löwe ist draußen, wie es heißt (das. 22, 13): Der Träge spricht: „Ein Löwe ist draußen". 4. Man spricht zu ihm. Er ist in deinem Hause. Er antwortet ihnen: „Und wenn ich gehe und finde die Türe verschlossen, so kehre ich wieder und komme". 5. Man spricht zu ihm: Sie (die Türe) ist offen. Woher (entnehmen wir das)? Weil es heißt (das. 26, 14): „Die Türe dreht sich um in ihrer Angel und der Träge auf seinem Bette". Wenn er schließlich nicht mehr weiß, was er antworten soll, spricht er zu ihnen: Die Türe mag offen oder verschlossen sein, ich will noch ein wenig schlafen. Woher (entnehmen wir das)? Weil es heißt (das. 6, 9): „Wie lange, Träger, willst du liegen" usw. 6. Steht er von seinem Schlafe am Morgen auf und man gibt ihm zu essen, so ist er zu träge, es in seinen Mund zu bringen. Woher (entnehmen wir das)? Weil es heißt (das. 19, 24): „Der Träge verbirgt seine Hand in der Schüssel, selbst zu seinem Munde mag er sie nicht zurückführen". Welches ist das Siebente? (das. 20, 4): „Wegen des Winters will der Träge nicht pflügen und er fragt dann bei der Ernte und es ist nichts da".

(Midr. Debar. r. Par. 8 zu Deut. 33, 11.)

---

1) Sie waren behauen.

2) D. i. ein Nichtpriester.

3) Vgl. Midr. r. Bemidbar Par. 14, 1, wo andere sieben Sünden genannt werden, und Midrasch Samuel Par. 13, 2.

Sieben Sünden begingen die Israeliten an jenem Tage (wo sie den Propheten Sacharja erschlugen): Sie töteten einen Priester, einen Propheten, einen Richter, vergossen unschuldiges Blut, entweihten den Namen Gottes, verunreinigten die Halle, schändeten 5 den Sabbat und Versöhnungstag[1]. (Midr. Echa r. Einleitung unter R. Josua von Sichnin.)

Die sieben Eitelkeiten, welche Kohelet gesagt hat (s. Koh. 1, 2), entsprechen den sieben Welten, welche ein Mensch (in seinem Leben) sieht. Im ersten Jahr gleicht er einem König, der in der Sänfte 10 (באיסקפסטי, σκεπαστής) ruht, und alle umarmen und küssen ihn; zwei und drei Jahre alt gleicht er dem Schwein, welches seine Füße in die Rinnen ausstreckt; zehn Jahre alt springt er wie ein Böckchen; zwanzig Jahre alt wiehert er wie ein Pferd, er putzt sich und will ein Weib haben; hat er geheiratet, siehe, so ist er wie ein 15 Esel, er zeugt Kinder und er ist frech wie ein Hund, um ihnen Brot und Nahrung herbeizuschaffen; wird er alt, so ist er wie der Affe. Das ist aber nur bei einem Ungebildeten (עם הארץ) der Fall, aber von den Söhnen der Thora heißt es (1 Reg. 1, 1): „Der König David war alt", was sagen will: Obgleich er alt war, war 20 er doch ein König[2]. (Midr. Koh. r. zu 1, 2.)

Sieben Welten (Zeitabschnitte, Epochen) wechseln für den Menschen (nachdem er geboren ist). In der ersten Welt gleicht er einem König, den alle begrüßen und ihn zu sehen begehren. Sie umarmen ihn und küssen ihn, weil er ein Jahr alt ist. In der 25 zweiten Welt gleicht er dem Schwein, das sich im Kote wälzt. So wälzt sich auch das Kind im Kote, wenn es zwei Jahre alt ist. In der dritten Welt gleicht er dem Böckchen, das auf guter Weide vor seiner Mutter dahin und dorthin springt. So ergötzt sich auch das Kind vor seinem Vater und seiner Mutter und springt dahin 30 und dorthin und alle freuen sich über dasselbe. In der vierten Welt läuft es auf den Straßen umher. Und wenn es seinen Zeitpunkt erreicht, sowie es achtzehn Jahre alt ist: So wie das Pferd läuft und sich stolz gebärdet, so gebärdet sich auch der Knabe stolz. In der fünften Welt gleicht es dem Esel, dem man den 35 Sattel auflegt. So legt man auch ihm den Sattel auf und man gibt ihm ein Weib und er erzeugt Söhne und Töchter und geht hierhin und dahin und schafft Nahrung herbei und versorgt seine Kinder und ernährt sie und man legt ihm eine Last auf und er trägt sie wegen der Söhne und Töchter. Wann? Wenn er 40 Jahre 40 alt ist. In der sechsten Welt gleicht er dem Hunde, welcher hier und dort sich frech benimmt und von hier nimmt und dort gibt und sich nicht schämt. In der siebenten Welt gleicht er dem Affen, dessen Ähnlichkeit sich vor allen Geschöpfen unterscheidet.

---

1) Ausspruch des R. Josua von Sichnin.

2) Ausspruch des R. Samuel bar Rab Jizchak im Namen des R. Simeon ben Eliezer.

Er fragt nach jeder Sache und ißt und trinkt wie ein Knabe und treibt Scherz wie ein Kind und er kehrt zurück zu den Tagen seiner Jugend, aber nicht in einer anderen Sache[1]). Selbst seine Kinder und seine Hausgenossen verwünschen ihn und verfluchen ihn und hassen ihn. Sowie er etwas spricht, sagt man: Laßt 5 ihn, denn er ist ein Knabe und ein Alter. Er gleicht dem Affen in allen seinen Sinnen und in allen seinen Worten. Sogar die kleinen Kinder verwünschen ihn und treiben Scherz mit ihm. Sogar der Vogel in der Luft. Hat er schließlich seine Zeit erreicht, so kommt der Todesengel und spricht zu ihm: Kennst du mich. Er 10 antwortet: Ja! Und er spricht: Warum bist du heute vor allen übrigen Tagen gekommen? Der Engel antwortet: Um dich aus der Welt zu führen, denn deine Zeit ist herangenaht, abzuscheiden. Da fängt er an zu weinen und seine Stimme ertönt von einem Ende der Welt bis an das andere usw. 15

(Tanchuma, Pikkude p. 127b und 128a der Stettiner Ausgabe.)

Die sieben Eitelkeiten, welche Kohelet gesagt hat, entsprechen den sieben Tagen der Schöpfung. Am ersten (heißt es Gen. 1, 11): „Im Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde“, und es steht geschrieben (Jes. 51, 6): „denn die Himmel zergehen wie Rauch“. 20 Am zweiten Tage (heißt es): „Und es sei ein Raki'a“, und es steht geschrieben (das. 34, 4): „Und zusammengerollt wie ein Buch werden die Himmel“. Am dritten Tage (heißt es): „Und es sollen sich sammeln die Wasser“, und es steht geschrieben (das. 11, 15): „Und der Ewige bannt die Zunge des Meeres von Ägypten“. Am vierten 25 Tage (heißt es): „Es seien Lichter“, und es steht geschrieben (das. 24, 23). „Und es errötet der Mond“. Am fünften Tage (heißt es): „Es sollen wimmeln die Wasser“, und es steht geschrieben (Zephan. 1, 3): „Hinwegraffe ich die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres“. Am sechsten Tage (heißt es): „Wir wollen 30 einen Menschen machen“, und es steht geschrieben (das.): „Hinwegraffe ich Menschen und Vieh“. Am siebenten Tage, was hast du da zu sagen? (Ex. 31, 13): „Wer ihn entheiligt, soll des Todes sterben“. Dies ist jedoch nur bei vorsätzlichen Vergehungen der Fall, bei aus Irrtum begangenen Vergehen bringt er (der Mensch) 35 ein Opfer und es wird ihm Sühne[2]). (Midr. Koh. r. zu 1, 2.)

Sieben haben keinen Anteil an der Welt, die da kommt: Der Schreiber (religiöser Schriften[3]), der Lehrer[4]), der Gute unter den Ärzten[5]), der Richter für seine Stadt[6]), der Wahrsager[7]), der Chasan (Gerichtsdiener)[8]) und der Schächter[9]). (Aboth di R. Nathan. 36, 7.) 40

1) Dezente Bezeichnung für Geschlechtstrieb.
2) Ausspruch des R. Jehuda im Namen des Simon.
3) Vgl. Erubin 13a und Sota 20a.
4) Vgl. Baba batra 21a und Kidduschin 82a.
5) Vgl. Kidduschin daselbst. 6) Sabbat 139a.
7) Daselbst. 8) Daselbst. 9) Kidduschin daselbst.

Sieben Geschöpfe sind, von denen das eine das andere überragt. Als oberstes von allen hat er (Gott) den Raki'a erschaffen; höher als den Raki'a hat er die Sterne erschaffen, welche der Welt leuchten; höher als die Sterne hat er die Bäume erschaffen, denn die Bäume 5 tragen Früchte, die Sterne aber tragen keine Früchte; höher als die Bäume hat er die bösen (schädlichen) Winde erschaffen, denn die schädlichen Winde gehen hierhin und dahin, die Bäume aber weichen nicht von ihrer Stelle; höher als die bösen Winde hat er das Tier erschaffen, denn das Tier arbeitet und ißt, die bösen 10 Winde aber arbeiten nicht und essen nicht; höher als das Tier hat er den Menschen erschaffen, denn der Mensch hat Erkenntnis, das Tier aber hat keine Erkenntnis; höher als den Menschen hat er die Dienstengel erschaffen, denn die Dienstengel gehen von einem Ende der Welt bis an das andere, die Menschenkinder sind aber 15 nicht so. (Aboth di R. Nathan 37, 1.)

Sieben Eigenschaften versehen den Dienst vor dem Throne der Herrlichkeit. Diese sind: Weisheit, Gerechtigkeit, Recht, Liebe (Gnade), Barmherzigkeit, Wahrheit und Frieden, s. Hos. 21, 22.

(Aboth di R. Nathan 37, 7.)

20 Sieben Wohnungen gibt es. Diese sind: Der obere Wohnort, der untere Wohnort, der Luftraum der Welt und die vier oberen Regionen. R. Meïr sagte: Sieben Reki'im gibt es. Diese sind: Wilon, Raki'a, Schekakim, Zebul, Ma'on, Machon u. 'Araboth. Ihnen entsprechend hat die Erde sieben Namen. Diese sind: ארץ, ארמה, 25 ארקא, חרבה, יבשה, תבל und חלד. Warum heißt sie תבל? Weil sie mit allem gewürzt (מְתוּבֶּלֶת) ist.

(Aboth di R. Nathan 37, 8, vgl. j. Schabb. XIV, 1; Beresch. r. Par. 13; Wajikra r. Par. 29.)

Sieben Stufen (Vorzüge) sind zwischen einem Gerechten und 30 dem anderen: Sein Weib ist schöner als das seines Nächsten; seine Kinder sind schöner als die seines Nächsten; beide essen aus einer Schüssel; dieser schmeckt nach seinen Taten und jener schmeckt nach seinen Taten; beide färben in einem Kessel, dem einen steigt es schön empor, dem anderen steigt es häßlich empor; in seiner 35 Weisheit; in seinem Wissen; in seiner Statur, s. Prov. 12, 26.

(Aboth di R. Nathan 37, 9.)

Sieben Normen[1]) trug Hillel, der Alte, von den Söhnen Betheras vor. Diese sind: Die Folgerung vom Leichten auf das Schwerere (קל וחומר); der Wortanalogieschluß (גזירה שוה); der Binjan Ab 40 (בנין אב), der Beweis von einem Hauptbegriffe aus einer (Schrift-) Stelle; der Binjan Ab aus zwei (Schrift-)Stellen; Generelles und Spezielles; Spezielles und Generelles; (die Folgerung aus dem) ihm Ähnlichen an einem anderen Orte; die Folgerung einer Sache aus seinem Sinne. (Aboth di R. Nathan 37, 10.)

1) D. i. Interpretationsregeln.

Sieben Arten von Strafen kommen in die Welt wegen sieben Hauptsünden. Wenn ein Teil verzehntet und ein Teil nicht verzehntet, so kommt Hungersnot durch Dürre; ein Teil hungert, ein Teil wird satt. Hat man einen Beschluß gefaßt, nicht zu verzehnten, so kommt eine Hungersnot der Verwirrung und der Dürre. [Hat man einen Beschluß gefaßt,] die Teighebe nicht abzusondern, so kommt eine Hungersnot der Vernichtung. Die Pest kommt in die Welt wegen der Sünden, auf welche in der Thora die Todesstrafe gesetzt ist, wenn sie dem Gerichtshofe nicht übergeben (angezeigt) sind, und wegen der Früchte des siebenten Jahres. Das Schwert kommt in die Welt wegen Unterdrückung des Rechtes, wegen Krümmung des Rechtes und wegen derjenigen, welche die Thora nicht nach der Halacha lehren. Wildes Getier kommt in die Welt wegen Meineides und wegen Entweihung des göttlichen Namens. Verbannung kommt in die Welt wegen der Götzendiener, wegen Incestes, wegen Blutvergießens und wegen (Nichteinhaltung) des Brachjahres.

(Aboth V. 11; vgl. Aboth di R. Nathan 38 und b. Schabb. 32b ff.)

Pforte der Acht.

Acht Propheten, die Priester waren, sind von der Buhlerin Rahab hervorgegangen. Diese sind: Nerijah, Baruch, Seraja, Machseja, Jeremia, Chilkia, Chanamel und Schalum. Nach R. Jehuda gehört auch die Prophetin Hulda zu den Nachkommen der Buhlerin Rahab.

(Megilla 14b.)

Acht Abschnitte (der Thora) wurden an dem Tage gesagt, wo die Wohnung (das Stiftszelt) aufgestellt ward, nämlich der Abschnitt über die Priester (אמור אל הכהנים); der Abschnitt über die Leviten (קח את הלוים); der Abschnitt über die Unreinheiten (ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם); der Abschnitt über Entlassung der Unreinen (וישלחו מן המחנה); der Abschnitt „Nach dem Tode“ (אחרי מות); der Abschnitt betreffs des Weintrinkens; der Abschnitt über Anzünden der Lichter und der Abschnitt betreffs der roten Kuh.

(Gittin 60a.)

Acht sind, von denen viel (zu großes Maß) schädlich (schlimm) und wenig (geringes Maß) gut ist. Diese sind: Weg (Reise), Begattung (דרך ארץ), Reichtum, Arbeit, Wein, Schlaf, Fieber und Aderlaß. (Gittin 70a, vgl. Aboth di R. Nathan Par. 37.)

Acht vermindern den Samen(erguß). Diese sind: Das Salz, der Hunger, der Haarschwund, Weinen, Schlafen auf dem Erdboden, Honigklee (Coriander) zur Unzeit, Cuscuta (vielleicht Teufelsklaue) zur Unzeit, Aderlaß unten[1]) (vermindert) doppelt. (Gittin 70a.)

---

1) D. i. unterhalb der Hoden.

Mit acht Namen wird der Arme gerufen, nämlich mit עני, אביון, מסכן, רש, דל, דך, מך. עני ist nach seinem Wortlaute zu verstehen; אביון heißt er, weil er nach allem sich sehnt (שמתאב לכל); מסכן, weil er bei allen verachtet ist (שהוא בזוי לכל); s. Koh. 9, 16; רש, weil er arm an Gütern ist (רש מן הנכסים), דל, weil er an Gütern geschwächt ist (מדולדל מן הנכסים); דך, weil er zerstoßen (geknickt) ist (מדוכדך), er sieht etwas und kann es nicht essen, er sieht etwas und kann es nicht recht schmecken und nicht trinken; מך, weil er vor allen gebeugt; (מך) ist; er ist gleichsam wie die unterste Türschwelle. (Midr. Wajikra r. Par. 34, 6.)

Acht Dinge wurden am ersten Tage geschaffen: Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Thohu und Bohu, Geist und Wasser. Manche sagen: Auch Tag und Nacht. (Jalkut Schim. zu Gen. 1 Nr. 2.)

Pforte der Neun.

Neun gingen in den Gan 'Eden bei ihrem Leben. Diese sind: Henoch, der Messias, Elia, Eliezer, der Knecht Abrahams, der König von Kuschi (Äthiopien), Hiram, der König von Tyrus, Jabez, der Sohn des R. Jehuda, des Fürsten, Serach die Tochter Aschers, Bithja, die Tochter Pharaos. Manche zählen an Stelle von Hiram R. Josua ben Levi. (Jalk. Schim. zu לְדָלֵךְ Nr. 247.)

Pforte der Zehn.

Zehn Dinge sind vom Becher des Segens gesagt worden: Er muß gewaschen und abgespült sein, rein (חי) und voll, gekrönt und verhüllt, man nimmt ihn mit zwei Händen und gibt ihn (wenn man die Mahlzeit auf der Erde sitzend abhält) in die Rechte; man hebt ihn vom Erdboden eine Spanne hoch und richtet seine Augen auf ihn [1]). (Berach. 51 a.)

Es ist gelehrt worden (Schabb. 81 a): Zehn Dinge ziehen dem Menschen Unterleibsleiden zu: Wer Blätter vom Rohr ißt, Blätter vom Wein, Zweige (Ranken) vom Wein, den Gaumen des Viehes [2]) (ohne Salz, בלא מלח), das Rückgrat des Fisches, einen gesalzenen Fisch, der nicht genügend gekocht ist (דג מליח שאינו מבושל כל צרכו); und wer Weinhefe trinkt; und wer sich mit Kalk, mit einer Scherbe (den After) abreibt, oder wer sich mit einer Scholle abwischt, mit der sein Genosse sich abgewischt hat. Manche sagen: Auch der, welcher sich länger im Abort aufhält als nötig ist [3]). (Berach. 55 b, vgl. Schabb. 81.)

---

1) Ausspruch des R. Sera im Namen des R. Abuhu.

2) מוֹגִינֵי בהמה, den Gaumen eines Tieres. מוֹרִינָא ist das Targumwort für חֵךְ. Anders Raschi. Er erklärt: Alle Fleischteile des Tieres, die, einer Dreschwalze gleich (מוֹרִיג, מוֹרַג), reibeisenförmig aussehen. Vgl. Levy, NHWB. III, 239.

3) Ein wichtiger hygienischer Zahlenspruch; ebenso der folgende.

Zehn Dinge führen den Kranken zurück zu seiner Krankheit [1]) und seine Krankheit wird schwerer. Diese sind: Wer da ißt Ochsenfleisch, fettes Fleisch; geröstetes Fleisch, Fleisch von Geflügel, ein gebackenes Ei, Scheeren, Gartenkresse (Lepidium sativum), Milch und Käse, sowie Baden. Manche sagen: Auch Nüsse und manche sagen: Auch Gurken. (Berach. 57 b.)

Zehn Kronen erhielt jener Tag (an dem das Stiftszelt aufgestellt wurde, Ex. 40, 17): Er war der erste hinsichtlich des Schöpfungswerkes; der erste hinsichtlich der Fürsten (s. Num. 7); der erste hinsichtlich des Priestertums (s. Ex. 40); der erste hinsichtlich des Tempeldienstes; der erste hinsichtlich des Herabsteigens des Feuers (s. Lev. 9, 24); der erste hinsichtlich des Essens der Heiligtümer (innerhalb des Vorhofs), der erste hinsichtlich des Wohnens (des Sichniederlassens) der Schechina (s. Lev. 9, 23); der erste hinsichtlich des Segnens der Israeliten (s. das. 9, 22); der erste hinsichtlich des Verbotes der Bama (der Anhöhe) und der erste der Monate.

(Schabb. 87 b, vgl. Beresch. r. Par. 3, wo sich einige Abweichungen finden.)

Mit zehn Flüchen wurde Eva verflucht, denn es heißt (Gen. 3, 16): „Viel machen, viel machen will ich (הרבה ארבה): Das sind zwei Blutungen (טפי דמים, eig. die zwei Tropfen Blut), die eine die Blutung der Menstruation (דם נדה) und die andere die Blutung der Jungfrauschaft (דם בתולים); „deine Mühsal“, d. i. die Qual der Großziehung der Kinder; „und deine Schwangerschaft“, d. i. die Qual der Schwangerschaft; „mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“, d. i. nach seinem Wortlaute; „und nach deinem Manne soll dein Verlangen sein“, das lehrt, daß das Weib nach ihrem Eheherrn Verlangen hat in der Stunde, wo er eine Reise antritt; „und er wird über dich herrschen“, das lehrt, daß das Weib mit dem Herzen verlangt und der Mann mit dem Munde; .... Sie ist verhüllt wie eine Trauernde und darf, wenn sie ausgeht, nicht Haupthaar und Gesicht sehen lassen und gilt als im Banne für jeden Mann. Sie ist gemieden von allen Menschen und ist gebunden im Gefängnisse [2]) .... In einer Baraitha ist gelehrt worden: Sie läßt sich das Haar wachsen wie Lilith [3]) und sie uriniert sich kauernd wie das Vieh und sie wird für ihren Eheherrn ein Polster. (Erub. 100 b.)

Zehn Dinge wurden am Vorabend des Sabbats zwischen der Tagscheidung (eig. zwischen den beiden Sonnen) geschaffen. Diese sind: Der Brunnen, das Manna, der (Regen-)Bogen, die Schrift und die Schreibweise, die (Bundes-)Tafeln, das Grab Moses und die Höhle, in der Mose und Elia stand, die Mundöffnung der Eselin und die Mundöffnung der Erde, um die Frevler zu verschlingen [4]). (Pesach. 54 a.)

1) D. i. sie verursachen einen Rückfall seiner Krankheit.
2) Ausspruch des Bar Jizchak Abdimi.
3) Die Anführerin der Nachtgespenster.
4) R. Nechemja im Namen seines Vaters fügt noch das Feuer (האור) und

Wenn man zehn Becher trinkt, so besteht die Gefahr der Paare nicht. (Pesach. 110a.)

Durch zehn Dinge ist die Welt erschaffen worden: Durch Weisheit, Einsicht, Kenntnis, Kraft, Drohen (Anschreien), Stärke, 5 Gerechtigkeit, Recht, Gnade und Barmherzigkeit. Durch Weisheit und Einsicht, wie es heißt (Prov. 3, 19): „Durch Weisheit gründete der Ewige die Erde, errichtete die Himmel durch Einsicht". Durch Kenntnis, denn es heißt (das. 3, 20): „Durch seine Kenntnis brachen die Tiefen hervor. Durch Kraft und Stärke, wie es heißt (Ps. 65, 7): 10 „Er stellt fest die Berge durch seine Kraft, er ist umgürtet mit Stärke. Durch Drohen, wie es heißt (Hi. 26, 11): „Die Säulen der Himmel erzittern und sie erheben sich vor seinem Drohen". Durch Gerechtigkeit und Recht, wie es heißt (Ps. 89, 15): „Gerechtigkeit und Recht ist deines Thrones Grundveste". Durch Gnade und 15 Barmherzigkeit, wie es heißt (das. 25, 6): „Gedenke deiner Barmherzigkeit, Ewiger, und deiner Gnade, denn von Ewigkeit her sind sie". (Chagiga 12a.)

Zehn Dinge wurden am ersten Tage erschaffen. Diese sind: Himmel und Erde, Öde und Leere, Licht und Finsternis, Luft und 20 Wasser und das Maß von Tag und Nacht. (Chag. 12a.)

Zehn Arten von Zedern gibt es, denn es heißt (Jes. 41, 19): „Ich will die Wüste mit Zedern, Akazien, Myrten- und Ölbäumen besetzen und die Steppe mit Zypressen, Ulmen und Buchsbäumen zugleich ausstatten". Es sind ja nur sieben? Als R. Dimi kam, 25 sagte er, man habe noch die Eiche, die Terebinthe und die Koralle (אלונים אלמונים אלמוגין) hinzugefügt. (Rosch hasch. 23a.)

Zehn Wanderungen hat die Schechina gemacht, die sich alle aus der Schrift beweisen lassen. Sie sind: Vom Sühndeckel zum Cherub, vom Cherub zum Cherub, vom Cherub zur Unterschwelle, 30 von der Unterschwelle zum Vorhofe, vom Vorhofe zum Altar, vom Altar zum Dache, vom Dache zur Mauer, von der Mauer zur Stadt, von der Stadt zum Berge, vom Berge zur Wüste, von der Wüste erhob sie sich und blieb an ihrer Stelle.

(s. Hos. 5, 15; Rosch haschana 31a.)

35 Zehn Wanderungen hat das Synedrium gemacht: Von der Quaderhalle nach der Kaufhalle, von der Kaufhalle nach Jerusalem,

---

den Maulesel und R. Josia im Namen seines Vaters den Widder (den Abraham an Stelle Isaaks opferte) und den Schamir, R. Jehuda die erste Zange hinzu. — Einige Abweichungen hat die Relation das. 54b: Zehn Dinge wurden am Vorabend des Sabbats zwischen der Tagscheidung geschaffen. Diese sind: Der Brunnen, das Manna, der (Regen-)Bogen, die Schrift und die Schreibweise, die (Bundes-)Tafeln, das Grab Moses und die Höhle, in der Mose und Elia stand, die Mundöffnung der Eselin und die Mundöffnung der Erde, um die Frevler zu verschlingen. Manche fügen noch hinzu den Stab Aharons, seine Mandeln und Blüten, manche: Die Plagegeister (die schadenverursachenden Dämonen), manche wieder: das Kleid des ersten Menschen. Vgl. unten Aboth 5, 8.

von Jerusalem nach Jabne, von Jabne nach Uscha, von Uscha nach Jabne und von Jabne wieder nach Uscha, von Uscha nach Schephoram, von Schephoram nach Bet-Sche'arim, von Bet-Sche'arim nach Sepphoris, von Sepphoris nach Tiberias. Und Tiberias ist die tiefste (עמוקה) von allen. (Rosch haschana 31ab.)

Zehnmal erwähnte der Hohepriester am Versöhnungstage den Gottesnamen, dreimal im ersten Sündenbekenntnis, dreimal im zweiten, dreimal beim Sündenbock, der in die Wüste gesandt wurde, und einmal bei den Losen[1]). (Joma 39a).

Zehn gibt es, denen man die Hebe nicht an der Dreschtenne zuteilen darf. Diese sind: Der Taubstumme, der Irrsinnige, der Unmündige, der Ṭumṭum (der Geschlechtslose, dessen Geschlecht nicht zu erkennen ist), der Androgynes (Doppeltgeschlechtige), der Knecht, das Weib, der Unbeschnittene, der Unreine, der, welcher ein Weib heiratet, die ihm nicht ebenbürtig ist. (Jebam. 99.)

Zehn Kab[2]) (Maß) Weisheit sind auf die Welt herabgestiegen, neun Kab nahm das Land Israel, ein Maß die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Schönheit sind auf die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Jerusalem, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Reichtum sind auf die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Rom, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Armut sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Babylon, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Hochmut sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm 'Elam, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Stärke sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahmen die Perser, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Ungeziefer sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Medien, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Zauberei sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Ägypten, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Ausschläge sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahmen die Schweine, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Wollust (Buhlerei) sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Arabien, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Frechheit sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Mesene, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Geschwätzigkeit sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahmen die Weiber, ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Schwärze sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahm Kusch (Äthiopien), ein Kab die ganze (übrige) Welt. Zehn Kab Schlaf sind in die Welt herabgekommen, neun Kab nahmen die Knechte (Sklaven), ein Kab die ganze (übrige) Welt. (Kiddusch. 49b; Midr. Esther r. Par. 1.)

Zehnerlei Familienkreise zogen von Babel herauf: Priester, Leviten, Israeliten, Entweihete, Proselyten, Freigelassene, Bastarde,

1) Tradition der Rabbinen.
2) Ein Hohlmaß (κάβος) = 4 Log oder 24 Eimer.

Nethinin (נתינים, eig. Gegebene)[1], Schethukin (שתוקי, eig. Verschwiegene)[2] und Findlinge (אסופי, eig. Eingesammelte).
(Kidd. Mischna 4, 1, 69a.)

Zehn Dinge sind von dem Aderlasser gesagt: Er geht auf
5 seiner Seite (d. i. er ist hochmütig); sein Geist ist stolz und er stützt sich beim Sitzen; sein Auge ist neidisch und sein Auge ist böse; er ißt viel und leert wenig aus; er ist der Unzucht, des Raubes und des Blutvergießens verdächtig. (Kiddusch. 82a.)

Zehn Bedingungen hat Josua (bei der Verteilung des Landes
10 an die Israeliten) verordnet: Man darf in fremden Wäldern weiden lassen; man darf Holzstücke auf fremden Feldern auflesen; man darf überall Gras sammeln, außer foenum graecum; man darf überall junge Zweige abschneiden, außer den Zweigen vom Olivenbaume; wenn eine Quelle auf dem Felde entspringt, so dürfen alle Be-
15 wohner der Stadt daraus schöpfen; man darf im See von Tiberias mit einem Netze Fische fangen, nur darf man nicht Reußen legen, weil diese die Schiffe aufhalten; man darf seine Notdurft an der Rückseite des Zaunes auf einem (fremden) Felde verrichten, selbst wenn es voll Safran ist, und zur Reinigung einen Span davon (von
20 dem Zaune) abbrechen; man darf (nach der Ernte) auf fremden Feldern gehen, bis der zweite Regen (im Spätherbste am 17. Marcheschwan) fällt; man darf auf Seitenwegen gehen, wenn die Wege holprig sind, und wenn jemand sich zwischen Weinbergen verirrt, so darf er quer durch den Weinberg auf- und absteigen, bis er
25 den Weg findet; wenn einer (auf dem Wege) gestorben ist, so ist es Pflicht, ihn an seinem Orte (wo er gestorben ist), zu begraben[3]).
(Baba kamma 80b u. 81a.)

Zehn Verordnungen hat Ezra geboten: Man soll die Thora zur Vesper am Sabbat lesen, ferner am zweiten Wochentage (Montag)
30 und am fünften Wochentage (Donnerstag); die Richter sollen am zweiten und am fünften Wochentage richten; man soll seine Kleider am fünften Wochentage (für den Sabbat) waschen; man soll am Vorabend des Sabbats Knoblauch essen; ein Weib soll Freitag früh aufstehen und Brot backen; ein Weib soll sich mit einem Gürtel
35 umgürten; ein Weib soll sich (zuerst) kämmen und (dann) untertauchen; Krämer (Gewürzhändler) sollen in den Städten herumziehen und (ihre Parfümerien) an Weiber verkaufen; für die, welche Samenerguß gehabt haben, hat er Untertauchen verordnet.
(Baba kamma 82a.)

40 Zehn Dinge sind von Jerusalem gesagt: Ein verkauftes Haus verfällt nicht darin; es bringt kein Kalb hervor, dem das Genick

1) Nachkommen der Gibe'oniten, s. Jos. 9, 21. 23. 27 נתינים, Sklaven, mit denen legitime Israeliten sich nicht verheiraten durften.

2) Deren Väter nicht bekannt sind.

3) Es sind elf Dinge aufgeführt, doch weiter unten 81b wird erörtert, daß die Bestimmung: Daß man auf allen Wegen gehen dürfe, Salomo getroffen habe.

gebrochen wird; es wird keine verstoßene Stadt; es wird nicht durch Aussatzschäden verunreinigt; es dürfen darin keine Balken und Gesimse (auf die Straße) herausgehen; man macht keine Misthaufen darin; man macht keine Kalköfen darin; man macht keine Gärten darin, ausgenommen Rosengärten, weil solche seit den Tagen 5 der ersten Propheten da waren; man zieht darin nicht Hühner groß und man darf darin nicht eine Leiche übernachten lassen.

(Baba kamma 82 b.)

Zehn starke (harte) Dinge sind in der Welt erschaffen worden: Der Berg ist stark, das Eisen aber zerschneidet ihn; das Eisen ist 10 stark, das Feuer aber macht es zerfließen; das Feuer ist stark, das Wasser aber löscht es; das Wasser ist stark, die Wolken aber tragen es; die Wolken sind stark, der Wind aber zerstreut sie; der Wind ist stark, der Körper aber trägt ihn; der Körper ist stark, die Furcht aber bricht ihn; die Furcht ist stark, der Wein 15 aber verscheucht sie; der Wein ist stark, der Schlaf aber vertreibt ihn; der Tod ist das stärkste von allen, die Wohltätigkeit rettet von dem Tode, wie es heißt (Prov. 11, 4): „Wohltätigkeit rettet vom Tode“[1]). (Baba batra 10a, vgl. Jebam. 63; Sanhedr. 100 und Jalk. zu Jes. Nr. 345.) 20

Zehn Baldachine errichtete der Heilige, geb. sei er!, für den ersten Menschen im Paradiese. (Baba batra fol 75 b.)

Zehn Jahre lag Abraham, unser Vater, gebunden, drei Jahre in Kutha und sieben Jahre in Kardu[2]). (Baba batra 91 b.)

Zehn Vorschriften wurden den Israeliten in Mara befohlen: 25 Man fügte nämlich zu den sieben, welche die Kinder Noas bereits angenommen hatten, noch folgende hinzu: die Gerichtsbarkeit, s. Ex. 15, 25; den Sabbat und die Ehrerbietung gegen Vater und Mutter, s. Deut. 5, 12 u. 16. (Sanhedr. 56 b, vgl. Horajoth 8 u. Jalk. Par. בשלח Nr. 257.) 30

Zehn Dinge erschweren das Lernen: Wer unter dem Zaum eines Kamels hingeht, geschweige unter einem Kamele selbst; wer zwischen zwei Kamelen hingeht; wer zwischen zwei Weibern und das Weib, das zwischen zwei Männern hingeht; wer unter dem Gestanke eines Aases hingeht; wer unter einer Brücke hingeht, unter 35 welcher 40 Tage kein Wasser geflossen ist; wer Brot ißt, das nicht gehörig durchgebacken ist; wer Fleisch vom Kochlöffel ißt; wer von einem Wasserkanal trinkt, der durch einen Friedhof geht, und wer das Angesicht eines Toten betrachtet. Manche fügen noch hinzu: Wer eine Schrift auf einem Grabe liest. (Horajoth 13 b.) 40

1) Ausspruch des R. Jehuda. Manche fügen noch hinzu: Ein böses Weib ist stärker als alles, denn es heißt (Koh. 7, 26): „Ich fand bittrer als den Tod das Weib“.

2) Ausspruch des Rab Chanan bar Raba im Namen Rabs. Nach Rab Dimi von Nehardea war es gerade umgekehrt: Sieben Jahre in Kutha und drei Jahre in Kardu.

Durch zehn Aussprüche wurde die Welt geschaffen. Was will das sagen? Konnte sie nicht durch einen Ausspruch geschaffen werden? Allein es geschah, um die Frevler zu bestrafen, welche die Welt zugrunde richten, die durch zehn Aussprüche geschaffen wurde, und um guten Lohn den Gerechten zu geben, welche die Welt erhalten, die durch zehn Aussprüche geschaffen worden ist[1]).

(Pirke Aboth 5, 1, vgl. Rosch. hasch. 32a; Megilla 21; Midr. Beresch. r. Par. 17 Anf.)

Zehn Geschlechter[2]) sind von Adam bis Noa, um zu erkennen, wie groß die Langmut von ihm (Gott) war; denn alle Geschlechter erzürnten ihn, bis er die Wasser der Flut über sie brachte.

(Pirke Aboth 5, 2.)

Zehn Geschlechter[3]) sind von Noa bis Abraham, um zu erkennen, wie groß die Langmut des Heiligen war, denn alle Geschlechter erzürnten ihn, bis Abraham, unser Vater, kam, und den Lohn aller empfing. (Pirke Aboth 5, 3, vgl. Aboth di R. Nathan 33, 1.)

Mit zehn Versuchungen wurde Abraham, unser Vater, versucht und er bestand in allen, um zu erkennen, wie groß die Liebe Abrahams, unsers Vaters (gegen Gott) war[4]). (Pirke Aboth 5, 4.)

Zehn Wunder[5]) geschahen unsern Vätern in der Wüste und zehn am Meere. Zehn Plagen brachte der Heilige, geb. s. er!, über die Ägypter in Ägypten und zehn am Meere. (Pirke Aboth 5, 5.)

Mit zehn Versuchungen[6]) versuchten den Heiligen, geb. s. er!, unsere Väter in der Wüste, denn es heißt (Num. 14, 22): „Und sie versuchten mich zehnmal und gehorchten meiner Stimme nicht“.

(Pirke Aboth 5, 6, vgl. Aboth di R. Nathan 34, 1.)

Zehn Wunder geschahen unsern Vätern im Tempel, nämlich: Keine Frau hatte eine Fehlgeburt vom Geruche des heiligen Fleisches;

---

1) Neunmal kommt das ויאמר „und er sprach“ im Schöpfungsberichte vor, nämlich Gen. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 29. Das zehnte ויאמר steht Gen. 1, 1: „Am Anfang“, was nach Ps. 33, 6 bedeutet: „Durch den Ausspruch des Ewigen wurden die Himmel erschaffen“.

2) Die zehn Geschlechter sind: Adam, Scheth, Enosch, Kenan, Mehallalel, Jered, Chanokh Methuschelach, Lemech, Noa.

3) Die zehn Geschlechter sind: Schem, Arphachsad, Schelach, ‘Eber, Peleg, Re'u, Serug, Nachor, Therach und Abram.

4) Die zehn Versuchungen sind: Gen. 12, 1; 12, 5; 12, 15. 16; 14, 14; 16, 1; 17, 24; 20, 2; 21, 14; 22, 2 und 23, 4.

5) Die zehn Wunder sind nach Ex. 15: 1) סוס ורוכבו רמה בים; 2) מרכבות פרעה וחילו ירה בים; 3) ומבחר שלישיו טבעו בים סוף; 4) תהומות יכסימו; 5) ירדו במצולות כמו אבן; 6) ימינך יהוה תרעץ אויב; 7) וברב גאונך תהרס קמיך; 8) תשלח חרנך יאכלמו כקש; 9) וברוח אפיך נערמו מים; 10) צללו כעופרת במים אדירים.

6) Die zehn Versuchungen sind: Ex. 14, 11; 15, 24; 16, 4; 16, 20; 16, 28; 17, 2; 32, 1; Num. 11, 1; 11, 4 und 14, 2.

niemals roch das heilige Fleisch; keine Fliege wurde im Schlachthause gesehen; der Hohepriester hatte am Versöhnungstage keine Pollution; die Regen verlöschten nicht das Feuer der Holzstücke der Holzschicht; der Wind lenkte nicht die Rauchsäule ab; nicht wurde etwas Fehlerhaftes am 'Omer, an den zwei Broten und am Schaubrote gefunden; sie standen enge und wenn sie niederfielen (zum Gebet) war doch hinlänglicher Raum; nie schädigte eine Schlange und ein Skorpion in Jerusalem; nie sagte ein Mensch zu seinem Genossen: Mir ist der Ort zu enge, daß ich in Jerusalem übernachte. (Pirke Aboth 5, 7, vgl. Aboth di R. Nathan 35, 5.)

Wenn zehn beisammen sitzen und sich mit der Thora beschäftigen, so ruht die Schechina unter ihnen, denn es heißt (Ps. 82, 1): „Gott steht in der Gemeinde[1]) Gottes“[2]).

(Aboth 3, 7.)

Zehn Dinge wurden am Vorabend des Sabbats zwischen der Tagscheidung (eig. zwischen den beiden Sonnen) geschaffen: Der Mund der Erde, s. Num. 16, 32; der Mund des Brunnens, s. Ex 17, 6, vgl. Num. 20, 11; der Mund der Eselin, s. Num. 22, 28; der (Regen-) Bogen, s. Gen. 9, 13; das Manna, s. Ex. 16, 15; der Stab (mit dem Mose die Wunder verrichtete); der Schamir; die Schrift (הַכְּתָב) und das Schreibwerkzeug (המכתב) und die Tafeln. Manche sagen: Auch die schädlichen Geister, das Grab des Mose, der Widder Abraham's, unseres Vaters. Andere sagen: Auch die Zange, mit der die anderen Zangen gemacht wurden.

(Pirke Aboth 5, 8, vgl. oben Pesach 54a u. 54b.)

Zehn Dinge fragte Alexander von Mazedonien die Alten von Darom (des Südens): Er sprach zu ihnen: 1. Welche Entfernung ist größer, die vom Himmel bis zur Erde oder die von Osten nach Westen? Sie antworteten: Die von Osten nach Westen. Du kannst es daraus entnehmen, denn, siehe, steht die Sonne im Osten, so können alle sie sehen, ebenso, wenn sie im Westen steht; steht sie aber in der Mitte des Himmels, so können sie nicht alle sehen[3]). Die Weisen aber sagen: Beide sind voneinander gleichweit entfernt, s. Ps. 103, 11. 12. 2. Sodann fragte er: Wurden die Himmel eher geschaffen als die Erde? Sie antworteten ihm: Die Himmel wurden eher geschaffen, s. Gen. 1, 1. 3. Ferner fragte er sie: Wurde das Licht eher geschaffen als die Finsternis? Da sprachen sie zu ihm: Das ist etwas, was wir dir nicht erklären können. Sie hätten doch sagen können: Die Finsternis wurde eher geschaffen, weil es heißt (Gen. 1, 2): „Und die Erde war öde und leer und Finsternis war auf der Oberfläche des Abgrundes“, und darauf heißt es (das. V. 3): „Und Gott sprach: Es werde Licht und es

1) Zehn bilden eine Gemeinde.
2) Ausspruch des R. Chalaftha aus Kephar Chananja.
3) Eine ähnliche Frage s. Sanh. 91a.

ward Licht". Antwort. Sie dachten: Vielleicht kommt er und fragt: Was oben ist, was unten ist, was vorher war und was nachher (künftig) sein wird?[1] 4. Ferner fragte er sie: Wer wird mit Recht weise genannt? Sie antworteten ihm: Derjenige, 5 welcher das, was erst später entstehen soll (d. i. die Folgen), voraussieht. 5. Weiter fragte er sie: Wer wird mit Recht ein Held genannt? Sie antworteten ihm: Derjenige, welcher seine Leidenschaft bezwingt. 6. Dann fragte er sie: Wer ist reich? Sie antworteten ihm: Derjenige, der sich an seinem Teile freut (der mit 10 seinem Teile zufrieden ist). 7. Weiter fragte er sie: Was soll ein Mensch tun, um sich das Leben zu erhalten? Sie antworteten ihm: Er töte sich selbst (d. i. er sei enthaltsam). 8. Dann fragte er sie: Was muß ein Mensch tun, daß er sterbe (d. i. wodurch zieht ein Mensch sich den Tod zu)? Antwort. Er belebe sich selbst (d. i. 15 er hänge der Wollust nach). 9. Dann fragte er sie: Was soll ein Mensch tun, daß er sich die Liebe seiner Mitmenschen erwerbe? Sie antworteten: Er hasse Königtum (Königswürde) und Herrschaft. Da entgegnete er ihnen: Mein Rat ist besser als eurer[2]), nämlich: Er liebe Königtum und Herrschaft und erweise den Menschenkindern 20 Gutes. 10. Sodann fragte er sie: Soll man lieber auf dem Meere oder auf dem Lande wohnen? Sie antworteten ihm: Auf dem Lande, denn alle Seereisenden (eig. alle, die ins Meer hinabsteigen) kommen nicht eher zur Ruhe, als bis sie wieder ans Land kommen.

(Tamid 31b u. 32a.)

25 Mit zehn Versuchungen haben unsere (Alt-)Väter den Heiligen, geb. s. er!, versucht: Mit zweien am Meere, s. Ex. 14, 11; mit zweien beim Wasser, s. Ex. 15, 23 u. 17, 11; mit zweien beim Manna, s. das. 16, 29 u. 20; mit zweien bei den Wachteln, s. das. 16, 3 u. Num. 11, 4; mit einer beim Kalbe und mit einer in der Wüste 30 Paran. (Arach. 15a b.)

Zehn Unreinheiten (d. i. zehn Grade von Unreinheit) gibt es, die vom Menschen ausgehen. Wer nur der Sühne ermangelnd ist, dem ist Heiliges verboten, dagegen ist Hebe und Zehent erlaubt. Dem heute Untergetauchten ist Heiliges und Hebe verboten, da- 35 gegen ist der Zehent erlaubt. Wer Samenerguß hatte, dem sind alle drei verboten. Wer eine im Menstrualblut stehende beschläft, verunreinigt das untere Lager wie das obere. Der Eiterflüssige nach zwei Wahrnehmungen verunreinigt Lager und Sitz und muß in Quellwasser sich baden, er ist aber frei vom Opfer. Sind drei 40 Wahrnehmungen da, so ist er auch ein Opfer schuldig. Ein abgeschlossener Aussätziger verunreinigt durch Hineingehen, ist aber

1) Nach Raschi: Was ist über der Feste, die über den Häuptern der heiligen Tiere ist? Was ist unten im Abgrunde? Was war vor der Erschaffung der Welt? Was wird nach der Vollendung der Welt sein?

2) d. i. ich habe eine bessere Antwort als ihr.

frei vom Wildwachsen (der Haare) und vom Auftrennen (der Kleider) und vom Scheeren und von Geflügelopfern. Ein erklärter Aussätziger ist zu allen verpflichtet. Trennt sich von ihm ein Glied, woran nicht gehörig Fleisch ist, so verunreinigt es durch Berührung und Tragung, aber es verunreinigt nicht durch Bezeltung. Wenn an ihm aber gehörig Fleisch ist, so verunreinigt es durch Berührung und Tragung und Bezeltung. (Kelim 1, 5.)

Zehn Heiligkeiten (d. i. zehn Grade von Heiligkeit) gibt es; das Land Israel ist das heiligste vor allen andern Ländern. (Kelim 1, 6.)

Der Heilige, geb. s. er!, sprach zu den Israeliten: Meine Kinder! Zehn Tiere habe ich dir übergeben, drei sind in deiner Gewalt: Ochs, Schaf und Ziege; sieben aber sind nicht in deiner Gewalt: Hirsch, Gazelle, Damhirsch, Steinbock, Dischon, Theo und Zemer (Deut. 14, 4. 5.).[1]) (Pesikta di R. Kahana P. 6.)

An zehn Stellen wird Israel כלה, Braut, genannt, sechsmal von Salomo, s. Cant. 4, 8. 9. 10. 11. 12; 5, 1; dreimal von Jesaia, s. Jes. 49, 18; 61, 10; 62, 5 und einmal von Jeremia, s. Jer. 7, 34. Dem gegenüber legte der Heilige, geb. s. er!, zehn Gewänder an[2]). Das erste Gewand, welches der Heilige, geb. s. er!, am Tage der Schöpfung der Welt anlegte, war הוד והדר, Glanz und Pracht, s. Ps. 104, 1; das zweite Gewand, welches der Heilige, geb. s er!, anlegte, um das Zeitalter der Flut zu bestrafen, war גאות, Hoheit, s. Ps. 93, 1; das dritte Gewand, um Israel die Thora zu geben, war עוז, Macht, s. das.; das vierte Gewand, welches der Heilige, geb. s. er!, anlegte, um das babylonische Reich zu bestrafen, war לבן, weiß, s. Dan. 7, 9; das fünfte Gewand, welches der Heilige, geb. s. er!, anlegte, um das medische Reich zu bestrafen, war נקמה, Rache, s. Jes. 59, 17: „Er ziehet der Rache Kleider an (בגדי נקם) und hüllt sich in den Mantel des Eifers (קנאה)". Siehe, das sind zwei. Das siebente Gewand, in welches sich der Heilige hüllte, um das griechische Reich zu bestrafen, war צדקה, Gerechtigkeit, s. das.: „Er ziehet Gerechtigkeit (צדקה) an wie einen Panzer, und der Helm des Heils (כובע ישועה) ist auf seinem Haupte". Siehe, das sind zwei. Das neunte Gewand, welches der Heilige, geb. s. er!, dereinst anlegen wird, um das Reich Edom (אדום) zu bestrafen, ist אדום, rot, s. Jes. 63, 2. Das zehnte Gewand, welches der Heilige, geb. s. er!, dereinst anlegen wird, um Gog und Magog zu bestrafen, ist הדור, Pracht, s. das. V. 1. (Pesikta di Rab Kahana P. 22.)

Zehnmal steht das Wort מת, gestorben, über Mose geschrieben, nämlich Deut. 1, 14; 32, 50; 4, 22; 31, 27; 31, 29; 33, 1; 34, 5; 34, 7; Jos. 1, 1; 1, 2.

(Pesikta di Rab Kahana P. 32; vgl. Debar. r. P. Beracha.)

---

1) Ausspruch des R. Judan bar R. Simeon.

2) Nach der Textrezension von P. 22b sind es nur sieben Gewänder, in die sich Gott von der Weltschöpfung bis zur Bestrafung Roms hüllt.

Zehn Kronen schmückten jenen Tag (den ersten Schöpfungstag). Er war der erste der Weltschöpfung, der erste der Könige[1]); der erste der Fürsten, der erste der Priesterwürde, der erste der Schechina, der erste des Segens, der erste des Kultus, der erste betreffs des Verbots der Anhöhen (zum Opfern); der erste zum Schlachten nach der Mitternachtsseite zu, und der erste zum Herabkommen des Feuers von den Himmeln.

(Midr. Beresch. r. Par. 3 Ende; vgl. Midr. Bammidbar r. Par. 13.)

Zehn Hungersnöte sind in die Welt gekommen. Die erste war in den Tagen des ersten Menschen, s. Gen. 3, 17; die zweite in den Tagen Lamechs, s. Gen. 5, 29; die dritte in den Tagen Abrahams, s. Gen. 12, 10; die vierte in den Tagen Isaaks, s. Gen. 26, 1; die fünfte in den Tagen Jakobs, s. Gen. 45, 6; die sechste in den Tagen der Richter, s. Ruth 1, 1; die siebente in den Tagen Davids, s. 2 Sam. 21, 1; die achte in den Tagen Elias, s. 1 Reg. 17, 1; die neunte in den Tagen Elisas, s. 2 Reg. 6, 25, und die zehnte, welche sich weitverbreiten wird, wird dereinst in der Zukunft kommen.

(Midr. Beresch. r. Par. 25; vgl. Par. 64; Midr. Ruth r. Par. 1; Midr. Sam. Par. 28, 3.)

Mit zehn Ausdrücken ist die Prophetie benannt: נבואה, חזון, הטפה, דבור, אמירה, צווי, משא, משל, מליצה, חידה. Und welches ist der härteste von allen? Nach R. Eliezer חזון, s. Jes. 21, 2; nach R. Jochanan דבור, s. Gen. 42, 30, nach den Rabbinen משא, nach seinem Wortlaute, vgl. Ps. 38, 5.

(Midr. Beresch. r. Par. 44; vgl. Schir. hasch. r. zu 3, 4.)

Zehn Dinge wird dereinst in der Zukunft der Heilige, geb. s. er!, erneuern (ins Leben treten lassen): Er wird die Welt erleuchten, s. Jes. 60, 19; er wird lebendiges Wasser aus Jerusalem hervorströmen lassen, mit dem er alle Krankheiten heilt, s. Ezech. 47, 9; die Bäume werden in jedem Monat Früchte geben und der Mensch wird davon essen und geheilt werden, s. das. 47, 9 u. 12; es werden alle zerstörten Städte in der Welt wieder aufgebaut werden und es wird keinen wüsten Ort mehr geben, selbst Sodom und Gomorrha werden dereinst wieder aufgebaut werden, s. das. 16, 55; Jerusalem wird mit Saphirsteinen aufgebaut werden, s. Jes. 54, 11. Und diese Steine werden leuchten wie die Sonne, und die Völker der Welt werden kommen und sich an der Herrlichkeit Israels erfreuen, s. das. 60, 3; Kuh und Bär werden zusammen weiden, s. Jes. 11, 7; er wird alles Getier, alle Vögel, alles Gewürm zusammenführen und mit ihnen einen Bund schließen, und ebenso mit ganz Israel, s. Hos. 2, 18; es wird hinfort nicht Weinen und Jammern mehr in der Welt geben, s. Jes. 65, 19; es wird kein Tod mehr in der Welt

---

1) Nach Raschi pflegte man die Jahre der Könige vom Monat Nisan an zu zählen.

sein, s. Jes. 25, 8; es wird kein Seufzen und kein Angeschrei und kein Stöhnen mehr sein, sondern es werden sich alle freuen, s. Jes. 35, 10.
(Midr. Schem. r. Par. 15 Mitte.)

Zehn Namen hatte Mose: Jered, Cheber, Jekuthiel, Abig'dor, Abi Socho, Abi Sanoach, Tobia (nach R. Jehuda bar Ilai) und 5 Schemaja (nach R. Ismael b. Ami). (Midr. Wajikra r. Par. 1.)

Zehn (Dinge) werden kostbar genannt, nämlich die Thora, s. Prov. 3, 15; die Prophetie, s. 1 Sam. 3, 1; die Vernunft, s. Prov. 17, 27; die Erkenntnis (das Wissen), s. Prov. 20, 15; die Torheit, s. Koh. 10, 1; der Reichtum, s. Prov. 12, 27; die Gerechten, s. Ps. 10 139, 17; der Tod der Frommen, s. Ps. 116, 15; die Gnade, s. Ps. 36, 8, und Israel, s. Jerem. 31, 20. (Midr. Wajikra r. Par. 2 Anf.; vgl. Midr. Sam. Par. 8, 7.)

Zehn Dinge sind am Menschen: Die Luftröhre für die Stimme; der Schlund für die Nahrung; die Leber für den Zorn; die Lunge 15 für das Trinken; die Galle für den Eifer; der Magen für den Schlaf; die Haube für das Mahlen (Zerreiben der Speisen); die Milz zum Lachen; die Nieren zum Beraten; das Herz beschließt.
(Midr. Thihill. zu Ps. 103 Anf.; vgl. Midr. Wajikra r. Par. 4, wo sich Varianten finden.) 20

Zehn Dinge wegen kommen Ausschläge: Wegen Götzendienst, wegen Unzucht, wegen Blutvergießen, wegen Entweihung des göttlichen Namens, wegen Gotteslästerung, wegen dessen, der das Öffentliche beraubt, wegen dessen, der da raubt, was ihm nicht gehört, wegen Hochmut, wegen Verleumdung und wegen Mißgunst 25 (bösen Auges). (Midr. Wajikra r. Par. 17; vgl. j. Sanh. Kap. Chelek.)

Der Heilige, geb. s. er!, sprach: Zehn Tiergattungen habe ich dir überliefert, drei sind in deiner Gewalt und sieben sind nicht in deiner Gewalt. Die drei, die in deiner Gewalt sind, sind: Ochs, 30 Schaflamm und junge Ziege, und die drei, die nicht in deiner Gewalt sind, sind: Widder, Hirsch, Esel, Reh, Bergziege, Waldbock und Zemer[1]). (Midr. Wajikra r. Par. 27.)

An zehn Stellen (bei zehn Gelegenheiten) sind die Israeliten gezählt worden: 1. Bei ihrer Hinabreise nach Ägypten, s. Deut. 10, 22; 35 bei ihrem Auszuge aus Ägypten, s. Ex. 12, 37; 3. hier in dem Abschnitte, Ex. 30, 12; zweimal in Numeri, nämlich 4. einmal bei den Fahnen und 5. einmal bei Verteilung des Landes; zweimal in den Tagen Sauls, nämlich 6. 1 Sam. 15, 4; 7. das. 11, 8; 8. einmal in den Tagen Davids, s. 2 Sam. 24, 9; 9. einmal in den Tagen 40 Ezras, s. Ezra 2, 64; 10. eine (Zählung) wird erst in der Zukunft stattfinden, s. Jer. 33, 13. (Pesikta di R. Kahana P. 2; vgl. Pesikta r. P. 10, 4 und Bammidb. r. Par. 2.)

---

1) Ausspruch des R. Jehuda bar R. Simeon.

Zehn Ausdrücke gibt es für Gebet (תפלה). Es sind: שועה, צעקה, s. Ex. 2, 23; נאקה, s. Ex. 2, 24; רנה; פגיעה, s. Jer. 7, 16; ביצור[1]); קריאה, s. Ps. 18, 7; ניפול, s. Deut. 9, 18; פילול, s. Ps. 106, 30 und תחנונים, s. Deut. 3, 23. (Midr. Debar. r. Par. 2 zu 3, 23.)

Zehn Hörner gibt es: Das Horn Abrahams, s. Jes. 5, 1; das Horn Isaaks, s. Gen. 22, 13; das Horn Josephs, s. Deut. 33, 17; das Horn Mose's, s. Ex. 34, 35; das Horn der Thora, s. Hab. 3, 4; das Horn des Priestertums, s. Ps. 112, 9; das Horn des Levitentums, s. 1. Chron. 55, 5; das Horn der Prophetie, s. 1 Sam. 2, 1; das Horn des Heiligtums, s. Ps. 22, 22. Andere zählen dafür das Horn des Messias, s. 1 Sam. 2, 10. (Midrasch Echa r. zu 2, 3; vgl. Midr. Sam. Par. 5, 17; Jalk. Schim. zu Sam. 1, Nr. 81.)

Zehn Feinde hatte David, fünf in Israel und fünf unter den Völkern der Welt. Die fünf in Israel sind: Doeg, Achithofel, Saul, Simrî ben Gera und Scheba ben Bichri. Die fünf unter den Völkern der Welt sind: Goliath und seine drei Brüder und Schobach.

(Midr. Sam. Par. 26, 3.)

Mit zehn Versuchungen hat der Heilige, geb. s. er!, unsere (Alt-) Väter versucht, aber bestraft wurden sie nur wegen Verleumdung. Diese sind: Eine am Meere, eine im Anfange des Mannas und eine am Ende des Mannas, eine bei den ersten Wachteln und eine bei den letzten Wachteln, eine bei Mara und eine in Rephidim, eine am Horeb und eine bei den Kundschaftern. Diese bei den Kundschaftern war schwerer als alle, s. Num. 14, 22 und 37.

(Aboth di R. Nathan 9, 3; vgl. Arach. 15a b.)

Zehn Geschlechter sind von Adam bis Noah[2]). War das so für die Weltbewohner nötig? Allein es soll dich lehren, daß alle Geschlechter zum Zorne reizten und kamen, doch er (Gott) brachte nicht die Sintflut über sie wegen der Gerechten und Frommen, die darin waren. Manche sagen: So lange Methuschelach lebte, kam die Sintflut nicht in die Welt, als aber Methuschelach starb, gewährte er ihnen noch sieben Tage Frist nach seinem Tode, wie es heißt (Gen. 7, 10): „Und es geschah nach sieben Tagen, da waren die Wasser der Flut auf der Erde". Welche Bewandtnis hat es mit diesen sieben Tagen? Es waren die sieben Tage der Trauer um Methuschelach, den Gerechten, welche den Strafvollzug aufhielten. Deshalb heißt es: „Und es geschah nach sieben Tagen". Eine andere Erklärung. „Und es geschah nach sieben Tagen": Das lehrt, daß der Heilige, geb. s. er!, ihnen eine Zeit von 120 Jahren bestimmte, vielleicht würden sie Buße tun. Da sie aber nicht Buße taten, so heißt es: „Und es geschah nach sieben Tagen". Eine andere Erklärung. Das lehrt, daß der Heilige, geb. s. er!, die Weltordnung ihretwegen änderte, die Sonne ging im Westen auf

---

1) Abgeleitet von בצר Ps. 18, 7. Sifra z. St. hat dafür צרה.
2) S. Aboth 5, 2.

und im Osten unter, vielleicht würden sie zur Einsicht kommen und sich fürchten und Buße tun. Da sie aber nicht Buße taten, so heißt es: „Und es geschah nach sieben Tagen“. Eine andere Erklärung. Der Heilige, geb. s. er!, deckte ihnen den Tisch und zeigte ihnen das Gute als Vorgeschmack der künftigen Welt, damit sie in sich gehen und sprechen sollten: Wehe uns ob des Guten, das wir verloren haben usw. (Aboth di R. Nathan 32, 1, vgl. Aboth 5, 2.)

Durch zehn Worte ist die Welt geschaffen worden[1]. War das für die Weltbewohner nötig? Allein um zu lehren, daß, wer ein Gebot tut und einen Sabbat ruht, und eine Seele (von Israel) erhält, die Schrift es ihm so anrechnet, als ob er die ganze Welt erhielte, die durch zehn Worte erschaffen worden ist. Und jeder, der eine Sünde begeht und einen Sabbat entweiht und eine Seele (von Israel) zugrunde richtet, die Schrift es ihm so betrachtet, als ob er die ganze Welt zugrunde richtete, welche durch zehn Worte erschaffen worden ist. Denn so finden wir bei Kain, welcher seinen Bruder Abel erschlug s. Gen. 4, 10. Die Schrift sagt nicht דם, Einzahl, sondern דמים, Mehrzahl. Das lehrt, daß das Blut seiner Kinder und Enkel und all seiner Nachkommen bis ans Ende aller Geschlechter, die dereinst von ihm hervorgehen sollten, sich hinstellte und vor dem Heiligen, geb. s. er!, schrie. Du lernst daraus, daß ein Mensch gegenüber dem ganzen Schöpfungswerke gewogen ist[2]. R. Nechemja sagte: Woher entnehmen wir, daß ein Mensch gegenüber dem ganzen Schöpfungswerke gewogen ist? Weil es heißt (Gen. 5, 1): „Dies ist das Buch von der Entwickelungsfolge des Menschen“, und dort heißt es (das. 2, 4): „Dies sind die Entwickelungsfolgen des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden“. Wie dort das Schaffen und Machen gemeint ist, so ist auch hier das Schaffen und Machen gemeint. Das lehrt, daß der Heilige, geb. s. er!, ihm alle Geschlechter, welche dereinst von ihm hervorgehen sollten, gleichsam stehend und spielend vor ihm zeigte. Manche sagen: Er zeigte ihm nur die Frommen (Gerechten), wie es heißt (Jes. 4, 3): „Jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem“. R. Josua b. Korcha sagte: Es heißt (Ps. 139, 16): „Meinen Klumpen (ungeformte Masse) sahen deine Augen und auf dein Buch waren sie alle geschrieben“. (Das will sagen,) daß der Heilige, geb. s. er!, dem ersten Menschen jedes Geschlecht und seine Forscher, jedes Geschlecht und seine Vorsteher, jedes Geschlecht und seine Führer, jedes Geschlecht und seine Propheten, jedes Geschlecht und seine Helden, jedes Geschlecht und seine Abtrünnigen, jedes Geschlecht und seine Frommen zeigte. In dem und dem Geschlecht werde der und der dereinst König, in dem und dem Geschlecht werde der und der dereinst ein Weiser sein.

(Aboth di R. Nathan 31, 1, vgl. Sanh. 38b.)

---

1) S. Aboth 5, 1. 2) S. Sanh. 37a; Midr. Beresch. r. Par. 22. Würdigung der einzelnen Menschenseele.

Zehn Geschlechter sind von Noa bis Abraham. War das so für die Weltbewohner nötig? Allein es will lehren, daß alle Geschlechter vor ihm (Gott) zum Zorne reizten und es war keiner unter ihnen, der auf den Wegen des Heiligen, geb. s. er!, wandelte, bis Abraham unser Vater kam und auf den Wegen des Heiligen, geb. s. er!, wandelte, wie es heißt (Gen. 26, 5): „Zum Lohne, daß Abraham auf meine Stimme hörte und meine Vorschrift, meine Gebote, meine Satzungen und meine Lehren (תורות) bewahrte“; תורה in der Einzahl heißt es nicht, sondern תורות in der Mehrzahl. Weshalb? Allein das lehrt, daß der Heilige, geb. s. er!, Abraham, unserm Vater, zwei Nieren bestimmt, gleich als ob es zwei Weise wären, die ihn einsichtsvoll machten und berieten und Weisheit lehrten die ganze Nacht, wie es heißt (Ps. 15, 6): „Ich preise den Ewigen, welcher mich beriet, auch züchtigten mich in den Nächten meine Nieren“. Und nicht nur das, sondern unser Vater Abraham übte zuerst Wohltätigkeit und nachher Recht, wie es heißt (Gen. 18, 19): „Denn ich habe ihn erkannt, daß er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm befehlen wird, daß sie den Weg des Ewigen bewahren, zu üben Wohltätigkeit und Recht“. Zur Zeit, wenn zwei Prozessierende vor Abraham, unserm Vater, zu Gericht kamen und der eine in bezug auf seinen Genossen aussagte: Dieser ist mir eine Mine schuldig, so zog Abraham, unser Vater, eine Mine von dem Seinigen hervor und gab sie ihm und sprach dann zu ihnen: Ordnet (legt dar) vor mir eure Rechtssache! Sie ordneten ihre Rechtssache (legten sie dar). Wenn einer seinem Genossen eine Mine schuldig war, so sprach er zu dem, der die Mine in seiner Hand hatte: Gieb die Mine deinem Genossen; wenn nicht, so sprach er zu ihnen: Teilet das, was für euch bestimmt ist. Gehet in Frieden auseinander! — Der König David aber verfuhr nicht so, sondern er übte zuerst Recht und darauf erst Wohltätigkeit, wie es heißt (2 Sam. 8, 15): „Und David übte Wohltätigkeit und Recht in seinem ganzen Volk“. Wenn zwei Prozessierende vor den König David zu Gericht kamen und der eine sprach: Dieser ist mir eine Mine schuldig, sprach er zu ihnen: Ordnet eure Rechtssache! Sie ordneten ihre Rechtssache. Wenn einer seinem Genossen eine Mine schuldig war, so zog er eine Mine von dem Seinigen hervor und gab sie ihm, wenn nicht, sprach er zu ihnen: Teilet das, was auf euch ist!, und sie gingen in Frieden auseinander.

(Aboth di R. Nathan 33, 1, vgl. Sanh. 6b.)

Zehn Stufen erhob sich die Schechina von einem Orte zum andern: Vom Deckel zum Kerub (2 Sam. 22, 11); vom Kerub zur Schwelle des Hauses (Ezech. 10, 4); von der Schwelle des Hauses zu den beiden Cherubim (Ezech. 10, 18); von den beiden Cherubim zum Dache des Hechals (Prov. 21, 9); vom Dache des Hechals zur Mauer der Halle (Am. 7, 7); von der Mauer der Halle zum Altar (Am. 9, 1); vom Altar zur Stadt (Mich. 6, 7); von der Stadt zum (Tempel-)Berge (Ezech. 11, 23); vom (Tempel-)Berge zur Wüste

(Prov. 21, 19); und eine, wo sie sich wieder zur Höhe zurückzog (Hos. 5, 14). (Aboth di R. Nathan 33, 9, vgl. Rosch hasch. 31ª.)

Mit zehn Versuchungen versuchten unsere Väter den Heiligen, geb. s. er! Diese sind: In der Wüste, in der Steppe, am Schilfmeere, zwischen Paran und zwischen Thophel und bei Laban und bei Chazeroth und Di-Zahab (Deut. 1, 1). In der Wüste, denn sie machten (daselbst) das Kalb, s. Ps. 106, 19; in der Steppe wegen der Wasser, s. Ex. 17, 3f. Am Schilfmeere, denn sie murrten am Schilfmeere. Manche sagen: Das beziehe sich auf das Gußbild des Micha. R. Jehuda sagte: Sie murrten am Meere, d. i. sie murrten inmitten des Meeres, s. Ps. 106, 7. Zwischen Paran, d. i. bei den Kundschaftern, s. Num. 13, 3f. Zwischen Thophel (תופל). Das sind die abgeschmackten Worte (דברי תפלות), welche sie über das Manna ausstießen. Und bei Laban. Das sind die Streitigkeiten Korachs. Und bei Chazeroth, d. i. über die Wachteln. Siehe, das sind sieben. An einer andern Stelle heißt es (Deut. 9, 23): „Und bei Thaberah und bei Massa und bei Kibroth Hattaawah“. Und bei Di-Zahab (די זהב). Aharon sprach zu ihnen: Ihr habt genug (דייכם) an der Sünde des Goldes, das ihr für das Kalb gebracht habt. R. Eliezer ben Jakob sagte: Genug (די) ist der Sünde, mit der die Israeliten geschlagen wurden, von hier und weiter bis die Toten aufleben.

(Aboth di R. Nathan 34, 1; vgl. Aboth 5, 6.)

Mit zehn Namen des Lobes wird der Heilige, geb. s. er!, genannt. Diese sind: der Name 1. אל״ף דל״ת יו״ד, 2. ה״א י״ה, 3. אלהים, 4. אלוה, 5. אלהי״ך, 6. אלהיכם, 7. אל, 8. אהי״ה אש״ר אהי״ה, 9. שד״י, 10. צבאות. R. Jose sagte: Ich teile (die Ansicht) über צבאות nicht, denn es heißt (Deut. 20, 9): „Sie sollen mustern die Fürsten der Heere (צבאות) an der Spitze des Volkes.

(Aboth di R. Nathan 34, 2.)

Mit zehn häßlichen Namen werden die Götzen genannt. Diese sind: שקוצים (Deut. 29, 16); גילולים, Klötze (das.); מסכות, Gußbilder (das. 34, 17); פסילים, Götzenbilder (das. 20, 4), אלילים, Nichtigkeiten (Lev. 19, 4); אשרים, Ascheren (Deut. 7, 5); חמנים (nach Raschi) Sonnensäulen (Lev. 26, 30); עצבים, Mühsale (mühsam hergestellte Bilder) (1 Sam. 31, 9); און, Trugbild (1 Sam. 25, 23) und תרפים, Hausgötter (Gen. 19, 34). (Aboth di R. Nathan 34, 3.)

Mit zehn Namen wird der Prophet genannt. Diese sind: ציר Bote, נאמן Vertrauter, עבד Knecht, שליח Bote, חוזה Schauender, צופה Wächter, רואה Seher, חולם Träumer, נביא Prophet, איש אלהים Mann Gottes. (Aboth di R. Nathan 34, 10.)

Mit zehn Namen wird der heilige Geist benannt. Diese sind: משל Gleichnis, מליצה Lehrspruch, חידה Rätsel, דיבור Rede, אמירה Spruch, תפארת Pracht, ציווי Befehl, משא Ausspruch, נבואה Prophetie, חזון Gesicht. (Aboth di R. Nathan 34, 11; vergleiche Beresch. r. Par. 44.)

Mit zehn Namen wird die Freude benannt. Diese sind: ששון Wonne, שמחה Freude, גילה Frohlocken, רינה Jubel, דיצה Tanzen, צהלה Aufjauchzen, עליזה Springen, חדוה Ergötzung, תפארת Glanz, עליצה Frohlocken. (Aboth di R. Nathan 34, 12; vgl. Midr. Schir. hasch. Par. 1.)

Zehn Dinge werden Leben genannt. Diese sind: „Der Ewige, Gott, ist die Wahrheit, er ist der lebende (חיים) Gott“ (Jer. 10, 10); die Thora heißt Leben, s. Prov. 3, 18; Israel heißt Leben, s. Deut. 4, 5; der Gerechte heißt Leben, s. Prov. 11, 30; Gan ʿEden heißt Leben, s. Ps. 116, 9; der Baum heißt Leben, s. Gen. 2, 9; das Land Israel heißt Leben, s. Ezech. 26, 20; Liebeserweise heißen Leben, s. Ps. 63, 4; der Weise heißt Leben, s. Prov. 13, 15; das Wasser heißt Leben, s. Zach. 14, 8. (Aboth di R. Nathan 34, 13; vgl. Midr. Schir. hasch. Par. 1.)

Zehn Wunder geschahen unsern Vätern in Jerusalem: Nie wurde das heilige Fleisch stinkend; nie hatte eine Frau eine Fehlgeburt wegen des Geruches des heiligen Fleisches; nie wurde ein Mensch in Jerusalem (mit Leiden) geschlagen; nie strauchelte ein Mensch in Jerusalem; (nie erlitt ein Mensch eine Schädigung an seinem Besitz;) nie fiel ein Brand in Jerusalem; nie stürzte in Jerusalem ein Gebäude ein; nie sprach ein Mensch zu seinem Nächsten: Ich habe keinen Ofen gefunden, um das Pesachlamm in Jerusalem zu braten; nie sprach ein Mensch zu seinem Nächsten: ich habe kein Lager gefunden, um darauf in Jerusalem zu schlafen; nie sprach ein Mensch zu seinem Nächsten: der Ort ist mir zu eng, um in Jerusalem zu übernachten. (Aboth di R. Nathan 35, 1; vgl. Joma 21ª u. Aboth 5, 5.)

Zehn Dinge werden von Jerusalem gesagt: Jerusalem wird nicht verunreinigt durch Aussatzschäden; es fällt nicht unter die Rubrik der Städte, die niedergerissen werden; man läßt darin keine Gesimse und Balkons (Gezuzteroth) und Kanäle auf einem öffentlichen Platze, damit sie nicht ein Zelt über einen Toten bilden und Unreinheit verbreiten; man läßt darin keinen Toten übernachten; man läßt durch sie keine Gebeine eines Menschen führen; man läßt darin dem Proselyten des Tores keinen Ort (zum Aufenthalte); man gestattet darin keine Gräber, ausgenommen die Gräber des Hauses Davids und der Prophetin Hulda, die schon seit den Tagen der ersten Propheten daselbst waren; man pflanzt darin keine Pflanzen; man macht darin keine Gärten und Parkanlagen außer den Rosengärten, welche daselbst schon seit den Tagen der ersten Propheten waren; man züchtet darin keine Gänse und Hühner; und daß man darin keine Schweine züchtet, braucht nicht gesagt zu werden; man duldet darin keinen Dünger wegen Verunreinigung; und man läßt darin keinen abtrünnigen und widerspenstigen Sohn, s. Deut. 21, 19; man vermietet darin keine Häuser, keinerlei Grundstücke; man verkauft darin kein Haus auf immer. Es kann innerhalb 12 Monate zurückgekauft werden; und man nimmt darin keinen Lohn für Lagerstätten. (Aboth di R. Nathan 35, 2.)

Zehn Wunder widerfuhren unsern Vätern im Heiligtum: Nie wurde eine Fliege im Schlachthause gesehen; nie hatte der Hohepriester am Versöhnungstage eine Pollution, ausgenommen R. Ismael, der Sohn der Kimchit; nie wurde ein Mensch in Jerusalem (von Leiden) geplagt; nie kam ein Mensch im Heiligtum zu Schaden und nie strauchelte darin ein Mensch; nie hatte ein Weib von dem Geruche des heiligen Fleisches eine Fehlgeburt; nie haben die Priester die heiligen Opfer zu verworfenen (פגול) gemacht[1]), und wenn sie zu viel heiliges Fleisch gegessen hatten, so tranken sie das Wasser des Siloah, und es wurde in den Eingeweiden verdaut, wie die Speise gewöhnlich verdaut wird; nie fand sich ein Makel am ʿOmer und an den zwei Broten und an den Schaubroten (s. Ex. 25, 30); zerbrach ein irdenes Gefäß, so wurden seine Scherben an seinem Orte verschlungen; nie lenkte der Wind die Rauchsäule (von ihrer Richtung) ab. Zur Zeit, wo die Rauchsäule vom Altare ausging, stieg sie wie eine Palme empor und wie ein Stab, der bis zum Rakiʿa reicht. Und zu der Zeit, wo die Säule des Räucherwerkes vom goldenen Altare ausging, ging sie nach ihrer Weise in das Allerheiligste hinein. Sie (die Festwallfahrer) standen zusammengezwängt (im Heiligtum) und wenn sie sich niederwarfen, war der Raum weit. Zur Zeit, wo die Israeliten hinaufzogen, um sich vor ihrem Vater in den Himmeln niederzuwerfen, wenn sie saßen, saßen sie gedrängt, so daß kein Geschöpf seinen Finger zwischen ihnen hervorziehen konnte, und wenn sie sich niederwarfen, so warfen sie sich nieder in weitem Raume. Das größte Wunder von allen war: Selbst wenn hundert Menschenkinder sich auf einmal beugten, brauchte der Chasan der Versammlung nicht auszurufen: Machet Platz euern Brüdern! Wunder geschahen in der Halle. Selbst wenn ganz Israel in die Halle hineinging, faßte sie die Halle. Das größte Wunder von allen war: Wenn die Israeliten im Gebet standen und kein Geschöpf seinen Finger zwischen ihnen hervorziehen konnte, so war doch, wenn sie sich niederwarfen, so viel Raum zwischen ihnen als die Statur eines Menschen füllt. (Aboth di R. Nathan 35, 5.)

Zehn (Worte) sind in der Thora punktiert. Diese sind: 1. Gen. 16, 5: „Der Ewige wird richten zwischen mir und dir (ביני ובינֽיך)“. Über dem Jod in בינֽיך steht ein Punkt. Das lehrt, daß sie (Sara) es nur über die Hagar sagte. Manche sagen: Es bezieht sich auf die, welche zwischen mir und dir Streit werfen. Desgleichen 2. das. 18, 9: „Und sie sprachen zu ihm: Wo ist Sara“? Über אי״ו in אליו stehen Punkte. Das lehrt, daß sie wußten (wo sie war) und sich doch nach ihr erkundigten. Desgleichen 3. Das. 19, 33: „Und er kannte sie nicht bei ihrem Niederlegen und bei ihrem Aufstehen“. Über dem וי״ו in dem Worte בקומה, der Älteren steht ein Punkt. Das lehrt, daß er es nur beim Auf-

1) Vgl. Lev. 7, 18 und daselbst 19, 7 und die daraus abgeleiteten Bestimmungen.

stehen der Jüngeren merkte. Desgleichen 4. das. 33, 4: „Und Esau lief ihm entgegen und umarmte ihn und fiel an seinen Hals und küßte ihn“. Das Wort (וי״שק״הו) ist punktiert. Das lehrt, daß er ihn nicht mit Aufrichtigkeit (in Wahrheit) küßte. R. Simeon ben 5 Eleazar sagte: Es war ein aufrichtiger Kuß, alle anderen aber sind nicht aufrichtig. Desgleichen 5. das. 37, 12: „Und seine Brüder gingen die Schafe ihres Vaters zu weiden in Sichem“. Über den א״ת stehen Punkte. Das lehrt, daß sie nicht gegangen waren, das Vieh zu weiden, sondern um zu essen und zu trinken und sich zu 10 unterhalten. Desgleichen 6. Num. 3, 39: „Alle Musterungen der Leviten, die Mose und Aharon musterten“. Über ואהרן stehen Punkte. Warum? Das lehrt, daß Aharon nicht mit in der Zahl begriffen war. Desgleichen 7. das. 9, 10: „Oder auf einem fernen Wege“. Über dem ה in רחו״קה steht ein Punkt. Das lehrt, daß 15 der Weg nicht (wirklich) fern zu sein brauchte, sondern von der Unterschwelle der Tempelhalle bis nach außen. Desgleichen 8. das. 21, 30: „Und wir haben verwüstet bis Nophach, das bis Medba reicht“. Über dem ר״יש in אשר steht ein Punkt. Warum? Das lehrt, daß sie die Völker und nicht die Länder verwüsteten. Des- 20 gleichen 9. das. 29, 15: „Und je ein Zehntel“. Das ו״ו in עשרון des ersten Festtages des Laubhüttenfestes ist punktiert. Warum? Das lehrt, daß daselbst nicht mehr als ein Zehntel war. Desgleichen 10. Deut. 29, 28: „Das Verborgene gehört dem Ewigen, unserm Gotte, das Offenbare aber uns und unsern Kindern“. Die Worte 25 לנ״ו ולבני״נו sind punktiert, ebenso das ע in dem Wort עד. Warum? Allein so hat Ezra gesagt: Wenn Elia kommen und zu mir sagen sollte: Warum hast du also geschrieben, so werde ich sagen: Ich habe schon längst darüber Punkte gesetzt. Und wenn er zu mir sagen sollte: Du hast schön (gut) geschrieben, so werde ich die 30 Punktation darüber entfernen[1]. (Aboth di R. Nathan 34, 6.)

Zehnmal stieg die Schechina auf die Welt herab: einmal im Gan Eden, s. Gen. 3, 8; einmal im Zeitalter des Turmbaus, s. das. 11, 5; einmal in Sodom, s. das. 18, 21; einmal in Ägypten, s. Ex. 3, 8; einmal am Meere, s. 2 Sam. 22, 10; einmal am Sinai, s. Ex. 19, 20; 35 einmal im Heiligtum, s. Ezech. 44, 2; einmal in der Wolkensäule, s. Num. 11, 25; einmal wird es in der Zukunft in den Tagen Gogs und Magogs geschehen, s. Zach. 14, 4.

(Aboth di R. Nathan 34, 8, vgl. Sifré P. 93; Mechiltha Bachodesch Par. 3; Beresch. r. 40 Par. 38; Pirke di R. Eliezer Abschnitt 14.)

Mit zehn Versuchungen wurde unser Vater Abraham von dem Heiligen, geb. s. er!, geprüft und in allen wurde er vollkommen (treu) erfunden. Diese sind: Zwei in לך לך[2], zwei mit seinen

---

1) Vgl. Sanhedrin 43 b.

2) Gen. 12, und zwar 1. das Gebot, die Heimat zu verlassen, 2. die Hungersnot im Lande.

zwei Söhnen, zwei mit seinen zwei Frauen, eine mit den Königen (mit denen er Krieg führte), eine zwischen den Opferstücken, eine in Ur Kasdim und eine beim Bunde der Beschneidung. Und das alles warum? Damit, wenn Abraham komme, um seinen Lohn zu nehmen, die Völker der Welt sagen sollten: Mehr als wir alle verdient Abraham, seinen Lohn zu nehmen. Von ihm heißt es (Koh. 9, 7): „Geh, iß mit Freuden dein Brot und trinke mit gutem Herzen deinen Wein". (Aboth di R. Nathan 33, 2; vgl. Pirke Aboth 5, 4 und Beresch. r. Par. 56.)

Gegenüber den zehn Versuchungen, mit denen unser Vater Abraham versucht und in allen vollkommen erfunden wurde, tat der Heilige, geb. s. er!, seinen Kindern zehn Wunder in Ägypten; ihnen entsprechend brachte er die zehn Plagen (über die Ägypter in Ägypten); ihnen entsprechend geschahen den Israeliten zehn Wunder am Meere; ihnen entsprechend brachte er zehn Plagen über die Ägypter am Meere. (Aboth di R. Nathan 33, 3; vgl. Schem. r. Par. 15 und Midr. Koh. r. Par. 9.)

Zehn Abschnitte über die Ausschläge gibt es, gegenüber den zehn Worten (Geboten). Wenn die Israeliten sie halten, so rettet der Heilige, geb. s. er!, sie vor ihnen; wenn nicht, so werden sie mit ihnen geschlagen. Und diese sind es. Sechs am Körper des Menschen und vier an seinen Besitztümern. Es gibt einen Ausschlag am Körper des Menschen, der aus dem Menschen selbst an der Haut seines Fleisches hervortritt; und es gibt einen Ausschlag, in dessen Mitte Lebendigwerden lebendigen Fleisches ist; und es gibt einen Ausschlag, welcher hervorblüht aus der Entzündung des Geschwürs; und es gibt einen Ausschlag, welcher entsteht vom Brande des Feuers; und es gibt einen Ausschlag, welcher entsteht am Kopfe oder am Barte; und es gibt einen Ausschlag am Hinterkopf oder am Vorderkopf. Siehe, das sind sechs. Und es gibt einen Ausschlag an jedem Geräte aus Haut (Fell, Leder) und es gibt einen Ausschlag an den Mauern des Hauses. Siehe, das sind zehn. (Midr. Tadsche, Abschn. 15.)

Zehn Dinge heißen Leben: Der Heilige, geb. s. er!, die Thora, Israel, die Weisen, die Gerechten, Gan ʻEden, das Land Israel, Jerusalem, Liebeserweise und Wasser. (Jalk. zu Ps. Nr. 874.)

Zehn Lieder gibt es: Das erste in Ägypten; das zweite am Meer; das dritte am Brunnen; das vierte: האזינו Deut. 32; das fünfte: „Damals sprach Josua"; das sechste: „Und es sang Debora und Barak"; das siebente: „Und es redete David zum Ewigen"; das achte: „Damals sprach Salomo"; das neunte, was Josaphat sprach usw.; das zehnte wird einst in der Zukunft sein, denn es heißt: „Singet dem Ewigen ein neues Lied". (Jalkut zu Josua 10, Nr. 20.)

Pforte der über die Zehn hinausgehenden Zahlen.

Elfmal steht היא mit י in der Thora[1]). Die erste Stelle ist Gen. 14, 2: Und dem Könige von Bel'a, das ist (היא) Zo'ar". 2. Das. 20, 5: „Hat er mir nicht gesagt: Sie ist meine Schwester und sie (והיא) selbst auch hat gesagt: Er ist mein Bruder". 3. Das. 38, 25: „Sie ward hinausgeführt, sie (והיא) aber sandte zu ihrem Schwiegervater also". 4. Lev. 11, 39: „Und so eins stirbt von dem Vieh, das für euch ist (היא) zum Essen". 5. Das. 13, 10: „Und sie (והיא) hat das Haar weiß gemacht". 6. Das. V. 21: „Wenn aber der Priester ihn (den Ausschlag) besiehet, und siehe, es ist kein weißes Haar darin und er ist nicht tiefer als die Haut und sie ist (והיא) trüb". 7. Das. 20, 17: „Und sie (והיא) siehet seine Scham". 8. Das. 21, 9: „Sie (היא) hat ihren Vater entweiht". 9. u. 10. Num. 5, 13: „Und es ist verborgen geblieben vor den Augen ihres Mannes, weil es geheim geschehen, und sie ist (והיא) verunreinigt worden, und es ist kein Zeuge gegen sie da und sie ist (והיא)[2]) auch nicht ertappt worden". 11. Das. V. 14: „Und es kommt über ihn der Geist der Eifersucht und er ist eifersüchtig auf sein Weib, und sie ist (והיא) nicht verunreinigt worden". (Aboth di R. Nathan 34, 7.)

Zwölf Stunden hat der Tag; in den ersten drei Stunden sitzt der Heilige, geb. s. er!, und beschäftigt sich mit der Thora; in den zweiten drei Stunden sitzt er und hält Gericht über die ganze Welt, und wenn er sieht, daß die ganze Welt im Gerichte für schuldig befunden wird, so steht er auf vom Stuhle des (strengen) Rechts und setzt sich auf den Stuhl der Barmherzigkeit; in den dritten drei Stunden sitzt er und ernährt (unterhält) seine ganze Welt von den Hörnern der Reēmim bis zu den Eiern der Läuse; in den vierten drei Stunden sitzt er und spielt mit dem Leviathan, wie es heißt (Ps. 104, 26): „Du hast diesen Leviathan geschaffen, um mit ihm zu spielen"[3]). (Aboda zar. 3b)

Zwölf Dinge fragten die Leute von Alexandrien den R. Josua ben Chananja: Drei Dinge in bezug auf Weisheit, drei Dinge in bezug auf Agada, drei Dinge in bezug auf Törichtes und drei Dinge in bezug auf Lebensführung. Die drei auf Agada bezüglichen Dinge sind folgende. Frage: Einmal heißt es (Ezech. 18, 32): „Denn ich habe kein Wohlgefallen am Tode des Sterbenden, und ein andermal wieder heißt es (1 Sam. 2, 25): „Denn der Ewige hatte Wohlgefallen daran, sie zu töten". Antwort: Dort handelt es sich um den Fall, daß sie Buße tun, hier dagegen, daß sie keine Buße tun.

1) D. i. das Pronom. person. 3. Person Einzahl steht unterschiedslos, ob männlich oder weiblich, mit ו geschrieben: הוא, nur an 11 Stellen, wo es weiblich gebraucht ist, steht es mit י geschrieben: היא.

2) In unseren gedruckten Texten steht jedoch והוא.

3) Ausspruch des R. Jehuda im Namen Rabs.

Frage: Einmal heißt es (Deut. 10, 17): „Er erhebt nicht das Antlitz (achtet nicht das Ansehen der Person) und nimmt keine Bestechung“, ein andermal wieder heißt es (Num. 6, 26): „Der Ewige erhebe sein Antlitz zu dir“. Antwort: Hier ist die Rede vor dem Gerichtsbeschluß; dort dagegen nach dem Gerichtsbeschluß. Frage: Einmal heißt es (Ps. 132, 13): „Denn der Ewige hat Zion erwählt“, ein andermal wieder heißt es (Jer. 32, 31): „Denn zu meinem Zorn, zu meinem Grimm war mir diese Stadt von dem Tage an, da sie gebaut, bis auf diesen Tag“. Antwort: Dort ist die Rede von der Zeit, bevor Salomo die Tochter Pharaos heiratete, hier dagegen ist die Rede von der Zeit, nachdem Salomo die Tochter Pharaos geheiratet hatte. — Die drei auf Törichtes bezüglichen Dinge sind folgende. (Sie fragten ihn:) Macht das Weib Lots (wenn man sie berührt) unrein? Er antwortete ihnen: Eine Leiche verunreinigt, eine Salzsäule aber nicht. (Ferner:) Verunreinigte der Sohn der Sunamitin (den Elisa von den Toten erweckte)? Er antwortete ihnen: Eine Leiche verunreinigt, ein Lebendiger verunreinigt nicht. (Endlich:) Bedürfen die Toten in der Zukunft (zur Zeit der Auferstehung) der Besprengung (mit der Asche der roten Kuh) am dritten und siebenten Tage, oder nicht? Er antwortete ihnen: Wenn sie wieder aufleben werden, werden wir es erklügeln. — Die drei auf Lebensführung bezüglichen Dinge sind folgende. (Sie fragten ihn:) Was soll ein Mensch tun, daß er weise werde? Er antwortete ihnen: Er vermehre das Studium und vermindere den Handel. Ferner: Was soll ein Mensch tun, damit er reich werde? Er antwortete ihnen: Er vermehre den Handel und verkaufe mit Redlichkeit. (Endlich:) Was soll ein Mensch tun, daß er männliche Kinder erhalte? Er antwortete ihnen: Er heirate ein ihm ebenbürtiges Weib und halte sich heilig in der Stunde des Beischlafs.

(Nidda 69 b u. 70 a.)

Dreizehn Schopheroth (Sammelbüchsen), dreizehn Tische und dreizehn Prostrationen (Niederwerfungen)[1]) gab es im Tempel.

(Schek. VI, 1.)

Dreizehn Tische waren im Heiligtum, acht von Marmor im Schlachthause, auf denen man die Eingeweide abspülte; zwei an der Abendseite der Altartreppe, einer aus Marmor und einer aus Silber. Auf den aus Marmor legte man die Glieder (Opferstücke), auf den aus Silber die Dienstgeräte; zwei in der Vorhalle inwendig am Eingange des Tempels, einer aus Marmor und einer aus Gold. Auf den aus Marmor legte man die Schaubrote beim Hineinbringen und auf den aus Gold beim Herausbringen. Endlich einer aus Gold im Innern (des Heiligtums), auf dem die Schaubrote beständig lagen.

(Schek. VI, 4.)

---

1) Von diesen fanden vier nach Norden, vier nach Süden, drei nach Osten und zwei nach Westen statt, entsprechend den dreizehn Toren.

Dreizehn Sammelbüchsen waren im Heiligtum, beschrieben mit: neue Sekel, alte Sekel, Geflügelopfer, Tauben zu Ganzopfern, Holz, Weihrauch, Gold zu Sprengbecken und sechs für freiwillige Spenden.

(Schek. VI, 5.)

Dreizehn Worte änderten die Weisen für den König Ptolemäus[1]), nämlich Gen. 1, 1; das. 1, 26; das. 1, 27; das. 2, 2; das. 11, 7; das. 18, 12; das. 49, 6; Ex. 4, 20; das. 12, 40; Lev. 11, 6; Num. 16, 15; Deut. 4, 19; das. 17, 3.

(Jer. Megilla I, 10, vgl. b. Megilla 9a und Mechiltha Absch. Pesach Kap. 14 zu Ex. 12, 40, wo sich unwesentliche Abweichungen finden; Midr. Beresch. r. Par. 8. 10. 38. 48 u. 98; Schem. r. Par. 5; Wajikra r. Par. 13; Sefer Thora 6. 8 u. 9 u. Soferim I, 7 u. 8.)

Dreizehn Vorhänge waren im zweiten Tempel, sieben gegen die sieben Tore, einer für die Tür des Heiligtums, einer für die Tür der Vorhalle, zwei für das Allerheiligste (בדביר) und zwei ihnen entsprechend im Söller[2]). (Kethub. 106a.)

Dreizehn Hauptarten von Schädigungen gibt es: der unbezahlte Hüter, der Entleiher, der bezahlte Hüter, der Mieter, die Entschädigung, das Schmerzensgeld, das Kurgeld, das Versäumnisgeld, das Beschämungsgeld und die vier in unserer Mischna (die Schädigungen durch das Rind, durch die Grube, durch die Abweidung (המבעה) und durch das Feuer[3]). (Baba kamma 4b.)

Dreizehn Dinge sind vom Morgenbrot gesagt[4]): Es rettet (schützt) vor Hitze und vor Kälte, vor Stürmen und vor Quälgeistern, es macht den Einfältigen klug und obsiegt im Gericht, es dient zum Lernen der Thora und zum Lehren (derselben), seine (dessen, der darauf achtet) Worte werden gehört, und sein Gelerntes hat Bestand, sein Fleisch läßt keinen üblen Geruch aufsteigen, er begattet sich mit seinem Weibe und hat kein Verlangen nach einem anderen Weibe, es tötet das Ungeziefer in den Eingeweiden. Manche fügen noch hinzu: Auch erregt es Eifersucht und weckt die Liebe[5]).

(Baba mez. 107b.)

Dreizehn Eigenschaften der Barmherzigkeit stehen vom Heiligen, geb. s. er!, geschrieben, wie es heißt, Ex. 34, 6. 7: „Und der Ewige ging an seinem Antlitz vorüber und rief: Ewiger, Ewiger, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld und Treue,

---

1) Um nicht Anstoß zu erregen.

2) Ausspruch des R. Sera im Namen Rabs.

3) Die dreizehn von R. Oschaja gelehrten Hauptarten von Schädigungen sind: Der unbezahlte Hüter, der Entleiher, der bezahlte Hüter, die Entschädigung, das Schmerzensgeld, das Kurgeld, das Versäumnisgeld, das Beschämungsgeld und die vier in unsrer Mischna: das Rind, die Grube, die Abweidung (Mabêh) und das Feuer. Über die 13 von Oschaja gelehrten Dinge vgl. Ex. 21 u. 22.

4) Hygienische Lebensregel.

5) Lehre der Rabbanan.

bewahrend Liebe Tausenden von Geschlechtern, vergebend Schuld und Missetat und Sünde und freisprechend (ונקה)[1] [2]).

(Pesikta di Rab Kahana Piska 6 Anf.; vgl. Rosch. hasch. 17 b.)

Vierzehnmal Wehe (וייך) kommen in dem Abschnitte Gen. 9 vor: (וי)חל נח, (וי)טע הכרם, (וי)שת מן היין, (וי)תגל, (וי)רא חם, (וי)גד לשני אחיו, (וי)קח שם ויפת, (וי)שימו על שכם שניהם, (וי)כלו אחרנית, (וי)כסו את ערות אביהם וגו, (וי)קץ נח, (וי)דע את אשר עשה לו, (וי)אמר ארור כנע כנען, (וי)רא חם אבי כנען.

(Midr. Beresch. r. Par. 36, vgl. Sanh. 70 a, wo dreizehnmal Wehe (וי) vom Weine gesagt ist.)

Vierzehn Dinge sind, von denen (immer) eins härter (stärker) ist als das andere und von denen eins über das andere die Übermacht gewinnt und es bezwingt. Der Meeresgrund ist hart, allein die Erde (das Land) gewinnt die Übermacht und bezwingt ihn; die Erde ist hart, allein die Berge sind es auch und gewinnen die Übermacht über dieselbe; der Berg ist hart, allein das Eisen gewinnt die Übermacht und zertrümmert ihn; das Eisen ist hart, allein das Feuer schmilzt es; das Feuer ist hart, allein das Wasser überwältigt es und löscht es aus; das Wasser ist hart, allein die Wolken tragen es; die Wolken sind hart, allein der Wind zerstreut sie; der Wind ist hart, allein die Mauer widersteht ihm; die Mauer ist hart, allein der Mensch bewältigt sie und reißt sie nieder; der Mensch ist hart, allein die Not setzt ihn in Bewegung; die Not ist hart, allein der Wein bringt sie in Vergessenheit; der Wein ist hart, allein der Schlaf bewältigt ihn; der Schlaf ist hart, allein die Krankheit stört ihn; die Krankheit ist hart, allein der Todesengel bewältigt sie. Ein böses Weib aber ist das schlimmste von allen [3]).

(Midr. Kohel. r. zu 7, 26.)

Mit achtzehn Flüchen hat Jesaia die Israeliten verflucht, und sein Sinn wurde nicht eher beruhigt, als bis er zu ihnen den Vers (Jes. 3, 5) sprach: „Es tobt der Knabe gegen den Greis und der Geringe gegen den Geehrten“ [4]). (Chag. 14 a.)

Vierundzwanzig Hauptarten von Schädigungen gibt es: Die Zahlung des Doppelten [5]), die Zahlung des Vier- und Fünffachen [6]); Diebstahl [7]); Raub; das als falsch überführte Zeugnis [8]); Notzucht;

---

1) ונקה wird von dem darauffolgenden לא ינקה getrennt.

2) Ausspruch des R. Jochanan.

3) Ausspruch des R. Jehuda.

4) Ausspruch des Rab Dimi.

5) Die vom Diebe zu leistende Zahlung, s. Ex. 22, 3.

6) Die von einem Diebe zu leistende Zahlung in dem Falle, daß er das gestohlene Vieh geschlachtet oder verkauft hat, s. Ex. 21, 37.

7) Der Dieb hat, falls er den Diebstahl eingesteht, nur Ersatz zu leisten.

8) Die als falsch überführten Zeugen sind den Beschuldigten Ersatz schuldig, s. Deut. 19, 9.

Verführung[1]); die falsche Beschuldigung (der Defloration)[2]); die Verunreinigung[3]); die Vermischung (heiliger mit profanen Speisen); die Libation (von dem Wein, der den Götzen gespendet wurde) und jene dreizehn, das sind vierundzwanzig. (Baba kamma 4b.)

5 Vierundzwanzig Priestergaben wurden Aharon und seinen Söhnen verliehen und alle wurden ihnen verliehen mit der Schlußfolgerung aus Generellem und Speziellem und Generellem und als Salzbund[4]). Wer sie erfüllt, gilt so, als wenn er die Schlußfolgerung aus Generellem und Speziellem und Generellem und den Salzbund 10 erfüllt hätte, und wer sie übertritt, gilt so, als wenn er die Schlußfolgerung aus Generellem und Speziellem und Generellem und den Salzbund übertreten hätte. Es sind diese: Zehn (werden) gegessen im Heiligtum, vier in Jerusalem und zehn in den Gebieten (d. i. im ganzen Lande Israel). Die zehn Gaben im Heiligtum sind das 15 Sündopfer vom Vieh und das Sündopfer von den Vögeln, das Schuldopfer des Gewissen (d. i. wer sicher gesündigt) und das Schuldopfer der Schwebe (wegen zweifelhafter Sünde), die Friedensopfer der Gesamtheit (der Gemeinde), das Log Öl des Aussätzigen und das Übriggebliebene des ʿOmer, die zwei Brote und die Schaubrote und die 20 Reste der Speiseopfer. Die vier Gaben in Jerusalem sind die Erstgeburt und die Erstlinge, die Abscheidung vom Dankopfer und vom Widder des Naziräers und die Felle der Opfer (des Ganz-, Sünd- und Schuldopfers). Die zehn Gaben in den Gebieten sind Hebe und Hebe vom Zehnten, die Challa (Teigabgabe), der Erstling 25 der Schur, die Gaben (von geschlachteten Tieren, nämlich Vorderfuß, Kinn und Magen), die Auslösung des (erstgebornen) Sohnes, die Auslösung des (erstgebornen) Esels, das (geheiligte) Eigentumsfeld und das Feld der Banngüter und der Raub an einem Proselyten[5])[6]). (Baba kamma 110b.)

30 Vierundzwanzig (Arten von) Ausschlägen gibt es, keiner aber ist so schwer (schädlich) für den Beischlaf (eig. die Bedienung des Bettes) wie der Schleimfluß.

(Kethub. 77; vgl. jer. Kethub. VII; Thosephtha Keth. VI; Midr. Beresch. r. Par. 41 u. Wajikra r. Par. 16 u. Jalk. zu Gen. Nr. 69.)

35 Vierundzwanzig Gliederspitzen gibt es am Menschen von der Art, daß, wenn sich an ihnen wildes Fleisch befindet (מחיה, eine

1) Der Verführer oder Notzüchter hat an dem Vater der Geschändeten 50 Schekel zu zahlen, s. Ex. 22, 16, vgl. Deut. 22, 29.

2) S. Deut. 22, 19.

3) D. i. Die Verunreinigung der levitischen Speisen, wodurch sie genußunfähig werden.

4) Vgl. Num. 18, 8—20, wo zuerst das Generelle, dann das Spezielle über die Abgaben gesagt ist und besonders daselbst V. 19.

5) Wenn jemand einen Proselyten beraubt, dann nach dem Tode des letzteren, der keine erbberechtigten Anverwandten hat, Reue empfindet und das Geraubte zurückerstatten will, gibt er es dem Heiligtum.

6) Chull. 133b dieselbe Stelle in etwas abweichender Form.

Art des Aussatzes), man dadurch nicht unrein wird. Die Spitzen der Finger an Händen und Füßen, die Spitzen der Ohren, die Spitze der Nase, die Spitze des Gliedes, die Spitzen der Brüste am Weibe. R. Jehuda sagt: Auch die am Manne. (Neg'aim 6, 7.)

Vierundzwanzig Cedernarten gibt es, von denen aber nur sieben rühmenswert sind[1]), s. Jes. 41, 19. Nach R. Acha sind es nur drei. Manche fügen noch drei hinzu[2]).

Vierundzwanzig weite Plätze hatte Jerusalem, jeder weite Platz hatte 24 Durchgangshallen, jede Durchgangshalle 24 Märkte, jeder Markt 24 Straßen, jede Straße 24 Gehöfte, jedes Gehöft 24 Häuser und jedes Gehöft zählte doppelt soviel Bewohner als wie aus Ägypten gezogen sind. (Echa r. zu 1, 1.)

Zweiunddreißig Ziegenböcke wurden jährlich für die Gesamtheit dargebracht, 31 davon wurden außerhalb dargebracht und verzehrt, und einer im Innern des Heiligtums, welcher nicht verzehrt wurde und der Bock, welcher (zum Asasel) fortgeschickt wurde. Zwölf an den zwölf Neumonden des Jahres, acht am Feste (der Laubhütten), sieben am Pesachfeste, zwei am Wochenfeste, und zwar einer für den Tag und einer für das Brot, einer am Neujahrsfeste und einer am Versöhnungstage. (j. Schebuoth 1, 5.)

Vierzig Hauptarbeiten weniger eine gibt es (die am Sabbat zu unterlassen sind), nämlich: Säen, Pflügen, Ernten, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Früchte säubern, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen; Wolle scheeren, sie waschen, sie klopfen, sie färben, spinnen; ein Gewebe anzetteln, zwei Fäden als Einschlag in ein Gewebe fügen, zwei Fäden weben, zwei Fäden (im Einschlag oder Zettel) trennen, einen Knoten machen, einen Knoten auflösen, mit zwei Stichen festnähen, zerreißen, um mit zwei Stichen festzunähen; ein Reh fangen, es schlachten, seine Haut abziehen, sie salzen, das Fell bereiten, die Haare abschaben, es zerrschneiden; zwei Buchstaben schreiben, auslöschen, um zwei Buchstaben zu schreiben; Bauen, Einreißen (um zu bauen); Feuer löschen (in der Küche), Anzünden; mit dem Hammer glatt schlagen; aus einem Bereiche in das andere tragen. (Schabb. 73ª Mischna.)

Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels kam das Los nicht mehr in der Rechten herauf, der glänzende Streifen wurde nicht mehr weiß, das Abendlicht erlosch, und die Tempelpforten taten sich von selbst auf, bis R. Jochanan ben Zakkai sie anfuhr und sprach: Tempel, Tempel, warum erschreckst du dich selbst? Ich weiß, daß du dereinst zerstört werden wirst[3]). (Joma 39ª.)

---

1) Ausspruch des R. Samuel bar Nachman im Namen des R. Jonathan.
2) S. Duschak, Botanik des Talmud S. 55ff.
3) Tradition der Rabbanan.

Achtundvierzig Propheten und sieben Prophetinnen haben den Israeliten geweissagt und sie haben nichts vermindert und nichts hinzugefügt zu dem, was in der Thora geschrieben steht außer: das Lesen der Megilla. (Megilla 13b u. 14a.)

5 Fünfzig Pforten der Einsicht sind in der Welt erschaffen worden und sie alle wurden Mose verliehen, ausgenommen eine, denn es heißt (Ps. 8, 6): „Du ließest ihn nur wenig vor Gott zurückstehen". (Rosch. hasch. 21a.)

Zweiundfünfzig Jahre (vor dem babyl. Exil) sah man keinen 10 Vogel im Lande Israel fliegen[1]). (Echa r. Einl. g. E.)

Sechzig Läufer können den Mann nicht erreichen, welcher am Morgen etwas ißt. (Baba kamma 92b; vgl. Baba mez. 107b u. Jalk. zu Ex. Nr. 359 und zu Jesaia Nr. 331.)

Sechzigfachen Schmerz empfindet der Zahn, der seine Nachbarn 15 essen hört und selbst nichts zu essen hat.
(Baba kamma 92b; vgl. Jalkut zu Gen. Nr. 109.)

Sechzig Minen Eisen hängen der Mücke an ihrem Stachel.
(Chull. 58b.)

Siebzig Stiere brachten die Israeliten am (Laubhütten-)Feste 20 dar, entsprechend den 70 Völkern der Welt, damit sie in Ruhe wohnen möchten. Nach der Berechnung des R. Berechja am 1. Tage 13 und am 7. Tage 7 = 20; am 2. Tage 12 und am 6. Tage 8 = 20; am 3. Tage 11 und am 5. Tage 9 = 20; am 4. Tage 10. Siehe, das sind 70[2]). (Pesikta di Rab Kahana P. 30.)

25 Achtzig Schüler hatte Hillel, der Alte: dreißig waren würdig, daß auf ihnen die Schechina ruhte wie auf Mose, unserm Lehrer; dreißig waren würdig, daß für sie die Sonne still stehe, wie für Josua, Sohn Nuns; zwanzig von ihnen hielten die Mitte. Der größte von ihnen allen ist Jonathan ben Uziel, der kleinste von allen 30 Rabban Jochanan ben Zakkai[3]). (Sukk. 28a.)

Achtzig Schüler hatte Hillel, der Alte: dreißig von ihnen waren würdig, daß die Schechina auf ihnen geruht hätte, wie auf Mose, unserm Lehrer, allein ihr Zeitalter war ihnen nicht günstig[4]); dreißig von ihnen waren würdig, das Schaltjahr zu bestimmen, und zwanzig 35 hielten die Mitte. Der größte von allen war Jonathan ben Uziel, der kleinste von allen Rabban Jochanan Zakkai. Über Rabban Jochanan ben Zakkai geht die Sage, daß er nicht außer acht ließ Schrift, Mischna, Gemara, Halachoth, Agadoth, Thosephthoth, die Feinheiten (eigentl. Genauigkeiten) der Thora und die Feinheiten der Soferim,

1) Das wird aus dem Zahlenwerte des Wortes בהמה Jer. 9, 9 gefolgert.
2) Ausspruch des R. Pinchas ben Chama.
3) Lehre der Rabbanan.
4) Überlieferung von Hillel u. Schammai an Rabban Jochanan.

und alle Feinheiten der Weisen, und jedes Wort in der Thora ließ er nicht außer acht, daß er es nicht gelernt hätte; um zu bestätigen, was gesagt ist (Prov. 8, 21): „Um erben zu lassen meine Freunde wesentliches Gut (יש), und ihre Speicher will ich füllen".

(Aboth di R. Nathan 14, 1.)

Neunundneunzig sterben durch ein mißgünstiges Auge (בעין רעה) und einer nur durch den Himmel (durch Gottes Fügung)[1].

(Midr. Wajikra r. Par. 16.)

Neunundneunzig sterben durch Erkältung und einer durch den Himmel[2]. (Daselbst.)

Neunundneunzig sterben durch Hitze und einer durch den Himmel[3]. (Daselbst.)

Neunundneunzig sterben durch Unachtsamkeit und einer durch den Himmel[4]. (Daselbst.)

Hundert Aderlässe um einen Zuz, hundert Köpfe (zu scheeren) um einen Zuz, hundert Lippenbärte für nichts. (Schabb. 129 b.)

Wenn man auch hundert Kürbisse in der Stadt für einen Zuz erhält, so magst du sie dennoch (wenn du ausgehst, als Nahrungsmittel) bei dir haben[5]. (Pesach 113 a.)

Hundert Zuz aufs Geschäft verwendet, (gestatten) täglich Fleisch und Wein zu genießen; dagegen hundert Zuz auf den Ackerbau verwendet, erlauben nur Salz und Erdfrucht[6]. (Jebam. 63 a.)

Dreihundert Läden mit Händlern reiner Opfertiere waren in Magdela Zibaja (d. i. Magdela der Färber) und dreihundert Läden von Vorhängewebern waren in dem Dorfe Gamara. (Midr. Echa r. zu 2, 1.)

Dreihundertvierundneunzig Gerichtshäuser waren in Jerusalem und ebensoviele Versammlungshäuser und ebensoviele Lehrhäuser und ebensoviele Kinderschulen[7]. (Kethub. 105 a.)

Vierhundert Parasangen hat Ägypten im Quadrat, aber es mißt nur $^1/_{60}$ von Kusch, und Kusch mißt $^1/_{60}$ von der Welt und die Welt mißt $^1/_{60}$ des Gartens (Gan), und der Garten mißt $^1/_{60}$ von 'Eden, und 'Eden mißt $^1/_{60}$ des Gehinnom. Daraus ergibt sich, daß die ganze Welt sich wie der Deckel zum Topfe verhält.

(Pesach. 94, vgl. Thaan. 10 a.)

---

1) Ausspruch des R. Eleazar.
2) Ausspruch des R. Chanina und R. Nathan.
3) Ausspruch des R. Ismael bar Nachman im Namen des R. Nathan.
4) Lehre der Rabbanan.
5) Ausspruch Rabs.
6) Ausspruch Rabas. Siehe jedoch den folgenden Ausspruch.
7) Ausspruch des R. Oschaja.

Vierhundertundachtzig Versammlungshäuser[1]) waren in Jerusalem, außer dem Tempel, soviel das vom Propheten Jesaia gebrauchte Wort מלתי (= 480, Jes. 1, 21) in der Zahl hat; jedes hatte einen Raum (eigentl Haus) für die Schrift, einen für den Talmud und einen für die Mischna. Und alle hat Vespasian bei seinem Heraufzuge zerstört, auch „das große Haus", d. i. das Lehrhaus des R. Jochanan ben Zakkai[2]). (Midr. Echa r., Einleitung 12.)

Fünfhundert Kinderschulen waren in Bethar, die kleinste derselben faßte nicht weniger als 300 Kinder. Sie sprachen: Wenn die Feinde über uns kommen sollten, so ziehen wir mit diesen Griffeln hinaus und erstechen sie. Als nun die Sünden es mit sich brachten, daß die Feinde einrückten, so wickelten sie jedes der Schulkinder in seine Rolle und verbrannten sie. (Midr. Echa r. zu 2, 1.)

Sechshundertunddreizehn Gebote sind dem Mose (auf dem Sinai) gegeben (gesagt) worden, nämlich 365 Verbote gegenüber den Tagen des Sonnenjahres und 248 Gebote gegenüber den (248) Gliedern des Menschen[3]). (Makk. 23 b.)

Siebenhundert Arten reiner (erlaubter) Fische, achthundert Arten reiner Heuschrecken und Vögel ohne Zahl sind mit den Israeliten nach Babylon gegangen und mit ihnen auch wieder zurückgekehrt, ausgenommen ist ein Fisch, dessen Namen Stör ist[4]).

(Echa r., Einleitung g. Ende.)

Neunhundertunddrei Todesarten sind in der Welt erschaffen worden, wie es heißt Ps. 68, 21: „Und für den Tod gibt es Ausgänge (תוצאות). Das Wort תוצאות hat in der Zahl 903. Die schwerste (härteste) von allen ist die Bräune (אַסְכָּרָה), die leichteste von allen der Kuß (נשיקה). (Berach. 8; vgl. Jalk. zu den Ps. Nr. 797.)

Neunhundertvierundsiebenzig Geschlechter, bevor die Welt erschaffen wurde, war die Thora aufgeschrieben und ruhte im Schoße des Heiligen, geb. s. er!, und sang mit den Dienstengeln einen Gesang, wie es heißt (Prov. 8, 31 u. 32): „Ich war bei ihm אמון, bewahrt und war sein Ergötzen Tag für Tag, spielend vor ihm zu aller Zeit, spielend auf dem Kreis seiner Erde und mein Ergötzen war mit den Menschenkindern[5]).

(Aboth di R. Nathan 31, 2, vgl. Berach. 61 b.)

---

1) In j. Kethub. VIII, 1 steht: 460 Versammlungshäuser. Andere Parallelstellen haben aber 480.

2) Ausspruch des R. Pinchas im Namen des R. Hosaja.

3) Ausspruch des R. Simlai. Der Beweis wird aus dem Worte תורה Deut. 33, 4 gefolgert, was 611 in der Zahl hat, wozu noch die beiden Gebote: „אנכי, ich bin" und „ולא יהיה לך, du sollst nicht haben" kommen. Es wird dann weiter ausgeführt, daß David diese Gebote auf 11 zurückstellte (eig. er stellte sie auf 11), s. Ps. 15; Jesaia auf 2, s. Jes. 56, 1; Amos auf 1, s. Am. 5, 4; ebenso Habakuk, s. Hab. 2, 4.

4) Ausspruch des R. Chanina bar Abahu.

5) Ausspruch des R. Eliezer, des Sohnes des R. R. Jose, des Galiläers.

Eintausendsiebenhundert Kal wa-chomer (Schlüsse a minori ad majus) und Gezeroth schawoth (Schlüsse aus der Wortanalogie) und rabbinische Forschungen gerieten in den Tagen der Trauer um Mose in Vergessenheit[1]). (Themura. 16a.)

Dreitausend Halachoth wurden in den Tagen der Trauer um Mose vergessen. (Themura 16b u. 17a.) 5

Fünftausendachthundertachtundachtzig Verse sind in der Thora, im Psalmenbuche sind 8 Verse mehr, dagegen in den Büchern der Chronika sind 8 Verse weniger. (Kidduseh. 30a.)

Sechstausend Jahre wird die Welt stehen: Zweitausend Jahre 10 wird sie verwüstet sein, zweitausend Jahre ist die Zeit der Thora und zweitausend Jahre werden die Tage des Messias sein[2]).
(Sanhedr. 97a b, vgl. Abod. zar. 9a.)

Zehntausend Städte waren auf dem Königsberge, von denen R. Eleazar ben Charsum tausend besaß, und ebensoviele Schiffe 15 hatte er auf dem Meere. (Midr. Echa r. zu 2, 1.)

Zwölftausend Schülerpaare hatte R. ʻAkiba von Gabath[3]) bis Antipatris, und alle starben von Pesach bis zum Wochenfeste an der Bräune, weil sie einander nicht Ehre erwiesen. (Jebam. 62b.)

Achtzigtausend junge Priester wurden wegen des Blutes Sacharjas 20 erschlagen. (Midr. Echa r. zu 2, 1.)

Achtzigtausend junge Priester durchbrachen Nebukadnezars Kriegsscharen. (Midr. Echa r. zu 2, 1.)

1) Eine Baraitha.
2) Lehre der Schule des Elia, vgl. Sanhedr. 97b.
3) Eine von Herodes d. Gr. erbaute Festung.

Yasna XLIV, 11—20,

a study re a new edition.

By

L. H. Mills.

11 [1]See ZDMG. of July 1911, S. B. E. XXXI., (1887) at the
place, also Gāϑas. 1892—94, 1902, 1911. *Vi-j-* 'come widely'
with the Pahl. and most MSS.; – otherwise *vē* (?). [2]See *syaoϑnā*,
'deeds' in 10; see *ukhdāiš* in 10; see Gāϑas Comm. [3]The *-ōi-*
5 of the exceptional Av. *ϑvōi* = the character oftenest used for *ē*,
[illegible], [illegible], that is, when considered as [illegible], [illegible], [illegible] = *a* plus *i*, (which
are the constituent elements of *ē*); – but the sign [illegible], [illegible] = Pahl.
[illegible] here equals [illegible] + [illegible] cursively written = *y* plus *a*, or *-ā* = *yā*.
We may have a *ϑvaya*, possessive = 'thy', formation analogous
10 to *svaya(m)*. This was, of course, a bold suggestion 'in want of
better'. See Gāϑas, Comm. and Dictionary. [4][illegible] hardly indicating
'predestination'; recall *pravid-*, f. [5]*Āiš* hardly to the 'Archangels',
see *yāiš* adverbially in next strophe; *āiš* = 'his (rebus)' =
'therefore'. The Sanskrit equivalents, which, oversights and additions
15 aside, few would dispute, are as re-edited: *Tat tvā* (*tvām*) *prcchā*
[*-āmi*(*-y*)], *rju me voca* (*-ā-*) *asura*: (b) *kathā tāñ ā vi* (*vaḥ*(*-o*)?)
gamyāt(*-d*) *aramatiḥ*(*-ir*) (c) *yebhyaḥ*(*-o*), *haye sumedhaḥ*(*-o*) [*māhā-
dhāḥ*(*-ā*) *vā*], ***tvam* (??) (*iti* (?) *kila tvadīyaṃ*) *vakṣyate dhyānaṃ*
[*dhairyaṃ*, *dharmaṃ*]; (d) *ahaṃ*(*-s-*) *te*(*-a*) *ebhiḥ*(*-r*) [*ebhyaḥ*(*-o*)]
20 *pūrvyaḥ*(*-o'g-*) [*agrimaḥ*] *pravevide* [*iti*]; (e) *viśvāñ anyān* (*devāñ
asma-vairiṇaḥ*(*-o*)) *manyoḥ*(*-or*) (*ātmanaḥ*) *paśyāmi dveṣasā*. *Manyu*
might almost be regarded as used in its *later* evil Vedic sense
'with hate (*dveṣasā*) of my fury' (*manyóḥ*): but *ātmanaḥ* should
be held in view as an equally probable solution. The accents have
25 been removed.

12 [1]*Yaiš* hardly as = 'among those whom'; better *yāiš* =
'because'; *yāiš* to *āiš* of 11. [2]Why *peresāi*; so reading against
the best MSS., as a 2. sg. interrupting the third personals so
abruptly? Possibly: 'on which side is indeed the enemy (on this);
30 - or is he, that one, the enemy'; – (this while there is no distinction
between the *hvō*'s), – as if pointing (?) to the different throngs, or

persons present in a crowded scene. Better perhaps 'against' – which side of the two; so '*ā*' exceptionally so used here; – otherwise what marks the better side in this important passage; – all would refer to the enemy except when we resort to a not expressed indication such as 'pointing'. [3]*Katarēm* hardly as merely = the interrogative 'whether'; better 'for' – or 'against' which of the two?; see Gāϑas. – With some 'Art Thou Thyself the Evil, or is he the Evil'?; – from whence the reflective?; *hvō* must be reflective, simply, or not reflective in each case. – Why again the 2. personal in a piece where 'asking' in the first personal is the most characteristic element. [4]Notice once more our Av. possessive *ϑvā*, as against the one single Ved. possessive *tuābhiḥ*. [5]*Hvō añgro* to *yē mā*; yet there is a slight pause. *Hvō* should hardly have reflective force here in (e) and not in (c). 'How may it be (with him); – should he not be held as the enemy'? [6]Some esteemed writers seem to follow my considerably debated '*čī*' as = 'qui' plus '*añghat*' = '*fit*'; – 'how comes it'? See S. B. E. XXXI. at the place. '*Cyañghat*' hardly a 'pronominal Indo-germanic form'.

[(I must continuously regret the almost total neglect of the line-divisions which are the natural half-enclosures of the subordinate thought. The *main* sense may or must of course constantly pass both the line's end and also the caesura, but metrical expression has its existence alone in the subdivisions of the *subordinate* sense. Even especial effort seems to be made to bring distant forms into syntactical connection contrary to poetic usage.)] The little disputed Sanskrit equivalents would be: – *Tat tvā* (*tvām*) *prcchā*[*-āmi*(*-y*)], *ṛju me vocā* (*-ā-*) *asura*: (b) *kaḥ*(*-a*) *ṛtāvā yāiḥ pṛcchā*[*-āmi*] *dhvaran *nāstikaḥ*(*-o*) *vā* (?); (c) *kataram ā* (*prati vā*) *aṅhuraḥ* (*-o'n*)*-*(*aṅhaḥ*(*-s*)*-kṛit*(*-d*)) *añgan*[1] [*iti*(*-y-*) *kila*(*-ā-*)*asma-dharma-janma-bhūmi-śatruḥ krūram ākrāman*] *vā*, *svaḥ*(*-o*) *vā* [*svayaṃ* (?) *svātmā* (?)] *aṅhuraḥ*(*-o'ṅ-*)*añgan* (*aṅhaḥ*(*-s*) *kṛit*) (?) (*iti*); (d) *yaḥ*(*-o*) *māṃ dhvaran nāstikaḥ*(*-s*) *tvā*[2] (*iti*, *kila tvadiyāni*) *śavāṅsi prati* (*-y*)*-ṛte* (*-rate*), [*yaḥ*(*-s*) *tāni svayam iti śatruvat*(*-d*) *abhisamrate* (*-arpayate*)], (e) *kiṃ*[3] *asat svaḥ*[4] [*saḥ* (*sa*) *u*(?)*vā*] *ned*(*-t*) *svayam ayam aṅhuram-añgan* [*bhayānakaḥ*(*-o*)] *manyate*. [1]Av. *añgrō*. [2]Cp. ind. *tuābhiḥ*. [3]Z. *čy añghat* = qui fit; see S. B. E. XXXI., at the place. [4]Av. *hvō* possessive in form only.

13 [1]*Kaϑā* = 'how' at times, (as of course) merely indicates the 'question' as the analogous term does in all languages; – it has here, however, the full force of the word as adverb = 'how' which seems especially called for. [2]*Asruštōiš* hardly = 'unbelief' which rather emaculates the sense; – allusion is to the 'heretical rebels'. I do not think that there is any suffix *-ōiš*, the *ōi* is an accidentally distorted *a* + *i* an old mode of spelling '*ę*'; the suffix is simply the regular *-ęš* = ind. *-eḥ*(*-s*). [3]*Hacemnā*, with the great mass of MSS. is to be read: – *hacenā* (if so reading), not

so naturally here as an instr. at the end of the line with no preceding related word which would be always possible, but not so probable. I prefer a nom. pl. here, well expressing the subject of the just preceding verb. [4]So for *ā dīvyęintī*, as the Pahlavi hints; - hardly 'take pains' to a 2. *dīv devati.* Not impossibly a 3. pl. passive in spite of the *-ī* final = 'are enlightened' to a *dīv-*, ind. *jyut, dyut.* Or, again, an imperfectly expressed causative. [5]Possibly an instr. *frasayā* so with the metre; but hardly = 'through instruction' here. Possibly = *frasyā* as an acc. pl. neutr. = 'things to be asked'; - see *peresa* throughout; cp. *peresmanēñg* in Y. 30. [6]*Vohu manah* as 'the saint'; *A(r)ša* also as 'the Holy Community', so wherever possible, - with a great Vedist; see Y. 50, 2; - 'they do not like to consult the saints'. [7]Notice the natural tendency to iteration *nōit* = *nēd . . . nēd* in (d) and (e). This should guide us as to 19 (b) *yas-tat . . .* (c) *yē īt.* See the three *kas-, kas-, kē* in 3, all referring to the same person. See *kas nā, -kas,* - and *kē*, all referring to the same person in 4; see the three *kē*'s in 5; see the *kē*'s in 7; also the two *yācā*'s in 8; the *kaϑā*'s in 2, 11, 13, 14, 17, 18; the two *nōiṭ*'s (= *neṭ*) in 13; see *yāiš* and *yā chā* in 20; after this we naturally feel that *yas tat* in 19 (b), at the beginning, and *yē īt* 19 (c) also at the line's beginning, refer to the same person with the same poetic iteration. The Sanskrit would be: *Tat tvā* (*tvāṃ*) *pṛcchā*[*-āmi*(*-y*)], *ṛju me vocā* (*-ā-*) *asura*: (b) *kathā druhaṃ niḥ*(*-r*) *asmat*(*-d*)[1] (*ā*) *nīnaśāma* (c) *tāñ ā ava yé*(*-a*) *aśrushṭeḥ* (*śuśrūṣaṇa-hīnatvasya* (*-e't'-*) *iti*) *pūrṇāsaḥ* [*santy, asan vā*]; (d) *ned ṛtasya* (*-ā-*) *abhidyotayanti*[2] [*ādīpayanti vā* (*-e't'-*) *iti*] *sacamānāḥ* (*asmad-ṛṣayo hṛdaya-bhaktāḥ*); (e) *ned*(*-t*) *pṛcchāḥ*(*-ā*)[3] *vasoḥ*(*-ś*) *cākamuḥ*(*-r*) [or *cak-*] *manasaḥ.* [1]Perhaps *asmāt.* [2]*Kila*, *ned*(*-t*) *tān*(*-ñ*) *śuśrūṣāhīnāñ asmarṣayaḥ*(*-o's-*) *asmadharma-pratīkṣāḥ*(*-ā*) *upadiśanti prāptabuddhīn kurvantaḥ* . . . (so for zend *ādīvyęñtī*; see the pahlavi *nikēzēnd* for approximate indication). [3]Or *pṛcchayā.*

14 [1]Why suppress the graphic dual here? *A(r)ša* with his 'two hands' expresses the animus of the Holy Struggle, the *Yāh-**, being embodied in the Host of the Sacred Tribes, - affording us the fullest justification for the view that *A(r)ša* very often and very naturally represents the G e m e i n d e, 'congregation', or, as we should say, 'the Holy Church', - so Vohu Manah often refers to the 'typical saint'. [2]Hardly 'in accordance with the *manthras*', which would be here a marked enfeebling of the instrumental; - the *Māϑra* was rather the 'sword of the Spirit'; 'through the *Māϑra* the evil were smitten'. Recall the *Sroš Yašt* and *Vendīdād* XIX where the *Ahunaver* is the 'weapon'. [3]In rendering 'strategical-disguised-bafflers and merciless-oppressors' I have strophe 12 with its indicated uncertainties in mind, preferring also the more realistic objectives to the thinner abstracts here, as often.

[(Abstracts where unavoidable, become indeed of paramount value; see Y. 28, 29, 30 etc.)] [4]As alternative: 'that those deceitful disguised liers-in-wait may not attain their ends', recall 51, 13? where *nāsvā* may mean 'reach' in an 'evil' sense. *Tat tvā prcchā* [*-āmi(-y)*], *rju me vocā* (*-ā-*) *asura*: (b) *kathā* (*-ar-*) *rtāya druham dheyām hastayoḥ(-r)*, (c) *ni sīm* [*imām*] *niḥ(-r) mrkšadhyāi*[1] *tvasya* (?)[2] [(*-eti*) *kila tvadīyasya*] *mantrāiḥ śaṅsasya(-ā)* (d) *amavatīm* [*amavat(-d)*] *viśasanaṃ dāvane* ((*-a*) *iti*) *nāstikeṣu dhvaratsu* [*pāpeṣu*]; (e) *ā is* [*imān*] *dambhanān*, *haye sumedhaḥ*, *ā-naśe*[3] (*iti(-y) aṅhaḥ(-s)-krtaś ca* (so)[4]. [1]*Mrce, mrcartham*; – the infin. in *-adhyāi* does not seem to occur from an *-s* aor. *stem*, but see *mrksh* for form only; – and for unstrengthened root see *vrjadhyāi*. [2]Cp. again *tuābhiḥ*. [3]*Parājayena pratikāreṇa ca naśe*, *nāśayadhyāi*; consider also a negative infin. *anase* ('*anakshe*') (??) 'that they should not reach their aims'; see Y. 51, 13; Gāϑas p. 533. [4]*Aṅhaḥ(-a) ā ni vahataḥ* (sic).

15 [1]A supplicating question in view of a near future battle-crisis, hardly so exactly = 'upon the supposition that', rather = 'if indeed' . . . 'seeing that'. [2]For 'protection' to save the interests of the holy cause in this crisis of the religious civil, or 'border', 'war'; recall Y. 31, 18. 53, 8, 9, etc. Av. *mat* here rather = ind. *mat(-d)* than *smat* = 'with'. 'If Thou hast the power, to which wilt Thou give the victory?; – surely to these hosts of Aša, (thine own Law of Truth, and ritual, of home and host). [3]Not merely 'strange', hosts 'unaccustomed to each other'; that the Gāϑas were the Hymns of a fierce civil or border war none should doubt. [4]Perhaps not merely 'in accordance (instr.) with Thy promises'. [(The bearing of the word *vrata* is nearly everywhere unmistakable; the battle was rather to be *for* the *vratā*, which the Deva party claimed as well – see Y. 31, 1, the *vratā* being the main body of religious, ritual, political, civil, and criminal Law regulating the dominions of the Mazdayasnians upon the one side, as the opposing *vrata* of the *Deva* party were supposed to do the like upon the other; in a word it was a struggle for the control of the entire religious-civic polity by each party.)] The Sanskrit equivalents aside from my additions, would be about as follows: – *Tat tvā prcchā*[*-āmi(-y)*], *rju me vocā* (*-ā-*) *asura*: (b) *yadi(-y) asya* (*-ar-*) *rtena pe* [*iti*] *mad*[1]-[*pānāya*] *kṣayasi*[2]; (c) *yat saṃ yodha-sene*[3] (*-'n-*) *anokāsāu* [*yodha-samūhāu*[4] (*-ā*, *-āv*) *anokivāṃsāu*, *dveṣiṇāu*] *saṃgamete* ('*v-*) (d) *avāiḥ(-r)* [*amībhiḥ(-r)*] *vratāiḥ(-r)* (*vratānāṃ hetoḥ(-r)*) *yāni tvaṃ* (*a*)*didrṅhiṣaḥ*[5] (*-o'b-*) (*abubhūrṣaḥ*) (e) *kutra* (*-ā-*) *anayoḥ kasmāi vananāṃ* (*jayaṃ*) *dadaḥ*. [1]*Smat* (?). [2]*Yadi(-y) arthataḥ(-to) vastutaś ca(-ā-) asya yuddhasya(-ā-) asmadharma-pratīkṣaḥ kṣayasi*; *yadi(-y) anyataḥ(-to's) asmātrātrāya*, *asmadharmārthaṃ mama kṣayasi*, *anyataḥ(-to'p-) api ca yadi(-y) asma(-c)śatrūṇām asmapratiyudhyatām* . . . *ity-ādi*.

[3](?) Z. *spādā* (?). [4]*Yat(-d) yodha-samūhāu* (= *sene*) *parasparam etāvat(-d) dveṣiṇāu raṇa-bhūmi-kṣobhe* ('*bh-*) (*kṣubhi(-y) abhiyuñjāte* [*abhiyujyete*] *amībhiḥ(-r) vratāiḥ(-r)* [*amiṣām hetoḥ*], – *anyā senā vastutaḥ(-to) dharmataḥ(-ś) ca* (*-o'm-*) *amūni vratāni svakīyāni tattvataḥ(-a) ātmīyani(-y) iva pravadanti(-y)*, – *anyā sagarvaṃ tu* (*tv*) *adharmataḥ(-ś) ca . . . ityādi*. [5]*Yāni vratāni kāryasādhakāni niḥsaṃdigdhāni ca satyaṃ puṇyavat pūjitāni(-y) iva ca* (*-ā-*) *abubhūrṣaḥ . . . kasmāi(-y) ubhayoḥ(-r) jayaṃ tābhyām* (*āvābhyām*) *ubhābhyām etāvat(-d) abhilaṣitaṃ prārthitaṃ ca, kasmāi svavananāṃ dadaḥ(-o), dāsyasi.*

16 [1]Perhaps not exactly 'through Thine embassy'. [2]'All who exist', that is, all Thy faithful, 'aliens' were almost ignored; so at Y. 31, 1. 'All the living' refers first of all to 'all the faithful'. [3]*Citrā* adverbially = *citram* (lost nasalisation). [4]For *dām . . . ratūm* see *dēn̄g patōiš*; recall *dan̄su-patnī*, f.; the talk is everywhere of a personal *ratu*; and he appears here in his military role 'smiting with victory', – an authoritative Chief, to wit, Zaraϑuštra; see Y. 29, and elsewhere. [5]*ahūbiš* so reading; see strophe 2; not 'praying for life'; as I formerly suggested, nor 'healing the world', to (*a*)*bhi-šaj*, (– the latter would show a startling oversight if '*bhi*' = '*abhi*' plus '*saj*'), – *ahūmbiš* – so reading – shows again the irregular intrusion of a case form; recall again *yav(a)ētaitē*; – see also the Indian occurrences. [6]*Sr(a)oša*, 'Angel of God's Hearing Ear and Man's'; – 'let him, the Heeding Ear of God and man come to each saint', that is, 'let the loyal adherent' come, in our 'public worship' with his mandate, to his mission as our ratu; see his call in Y. 29. [7]Hardly 'to everything'; see the previous strophe; see Y. 43, 1; *yahmāi kahmāi-cit̰* is here most urgently personal. [8]'Let the Angel of Heeding (God's and man's) representing the loyal party, come, as in Y. 43, 12, to grant him his commission fitted with the inspiring Benevolence of the saints, V. M.'. The literal Sanskrit would be nearly as follows: – *Tat tvā* (*tvāṃ*) *prcchā* [*-āmi(-y)*], *ṛju me vocā* (*-ā-*) *asura*: (b) *kaḥ(-ko) vṛtraṃ-hā* (*vṛtrahā*) (*hatvā* (?) *vā*) *tvā*, (*-eti kila tvadīyena pe*, [*kila*, **pānāya*] (*tvā-*)*śāsena* [(*eti*, *kila*, **pānāya* (*-āi-*) *eṣāṃ*) *ye* (*tva-śāsārtham asmavidyārthinaḥ*)] *santi(-y*, *asan vā*); (c) *citraṃ me* [*suasti-*]*-dāṃ* (*dan̄sum*) *asubhiḥ(-r)* [*asubhyaḥ(-o) janebhyaḥ(-ya)*] [2]*ṛtuṃ* [*dan̄svṛtu-svāminam ṛtvijam*] *ā-cikiddhi* (*ācetaya*); (d) *āt *se* [*tasmāi*] *vasunā śrāuṣṭiḥ(-r)* [*kila* (*-ā-*) *anucaraḥ śruṣṭimān āśritaḥ(-to) hṛdayabhaktaḥ(-to)*] *gantu manasā*, (e) *haye sumedhaḥ(-o)* [*mahādhāḥ* (*-ā*)] *asmāi yasmāi vakṣi kasmāicid*. [1]Hardly *tvām*; or '*sēn̄ghā*' possibly as acc. pl., object of *pe*, *pōi*, and, as so often in similar cases, to be taken as personal: *kaḥ* (*ko-*) *vṛta-hā* (*vijayaṃ ghnan* (*-n̄t-*) *sajitvā*) *tvadīyān(-yānāṃ) pe* (*pānāya*) *tvā-śāsa-khyāpakān* (*-ānāṃ*) *ye santi* (*asan vā*) . . . **tat-pānārthaṃ . . . tat-tāraṇārthaṃ*. [2]*Iti kila svāminaṃ praśāsitāram ṛtuthā janārthaṃ* (*janānāṃ*

hetoḥ) svasti-susthira-kṛtam ākṛdhi, abhiṣiñca. [3] '*Se*' only in view of *hōi*.

17 [1] *Zarem* to *jarā* = 'calling', or to a 2. (?) ind. *jar* = 'approach', 'conference'; another, more pallidly, 'striving forward' (?) to ind. *haryati* (?). Hardly 'consideration', 'veneration'; - 'an objective approach for conference'; see the stress of the entire piece. [2] *Āskereitīm*. So, with important MSS., and also with the hint of the Pahl., Pers., and Skt. translations. Others, reading *āskẹitīm*, have seen *hać* = ind. *sać* as being here involved = 'the adherence to Thee'; - another renders your 'lead'. *Āskereitīm* seems closely in accordance with the point of the whole piece - with its ever-repeated *peresā*; - the talk is of 'practical and immediate results'. See the same idea in *frašīm kerenāun ahūm* in Y. 30, 9; recall something of it in *carkereϑrā* in Y. 29, 8; see the *frašō-kereiti* of the later Av. which might be a mere variant of this word; cp. also Ved. *āskrāḥ(s)*, R. V. 186, 2; R. V. 111, 6, 4; (240, 4); R. V. VII, 43, 5 (559, 5). Other translators render Ved. *āskra* as 'united', surely not understanding merely 'made to' as = 'joined to'. I prefer 'united for action', 'for benevolence' - 'joined actively to it' - in this sense to *kṛi*, *kar*, *skṛi*, *skar* plus *ā*. I might even emend my translation here in this sense - 'Thy beneficent union with us'; this well following upon *zarem* = 'conference'; so read as altern. [3] Of the two forms *vākhš-* and *-aẹšō* it is exceedingly improbable that *vākhš-*, to *vac-*, should here represent the 'prayer' and *(a)ẹšō* to *iš* = 'to send' should represent its 'energetic effect' so to *iširá*. *Iš* = 'to wish' expresses the prayer, and *vākhš* if to *vac* expresses its 'intonation', its 'chanting', - all prayers were chanted. See Gāϑas at the place; - consider also a *vakhš* = 'to increase', reading *vakhš*, as Av. ∗, or ∗ are hopelessly confused owing to the changes from the Pahlavi-Avesta alphabet to the reconstructed Avesta alphabet - that 'my prospered-prayer may be (realised)'; the Pahl., Pers., and Skt. hint toward *vac* = 'speak'. [4] *būždyāi*, dat. infin. of the '*s*' aor. stem to *bhū-*; cp. *bhūṣáṇi*, etc. Formerly others rendered 'to enjoy weal and Immortality' to *bhuj*, - so a great Vedist suggested. [5] *Sarōi* - Hardly merely 'in community with'. The entire connection deals with the 'hegemony'; and so the Pahl. uniformly hints; see the *ratūm* of 16, as indeed throughout the Gāϑas; recall especially Y. 29. Better 'in-the-sheltering-chieftainship' or 'for-the-sheltering-chief', to ind. *śrī*, *śaraṇa*, *śarman* rather than to *śarīra*; see the latter's supposed root. [6] *Rāth(e)mō*. Hardly merely 'justice', 'guidance'; - it equals 'a wagoner', to ind. *rathīra*; for a like figurative use cp. Y. 50, 7, '*azāthā*', 'ye drive on', of 'the racers' '*aurvatō*'. The Sanskrit equivalents would be. *Tat tvā (tvāṃ) pṛcchā* [*-āmi(-y)*] *ṛju me vocā (-ā-) asura*: (b) *kathā, haye sumedhaḥ* [*mahādhāḥ(-ā)*] *yuṣmā-jarām* [*ācaraṇaṃ vā, eti, kila yuṣmā-saṃvidam, ācaraṇaṃ*

saṃvidā niṣpannaṃ (-nāṃ)] ācarāṇi(-y) [ekacittaḥ(-ta-bhāvaḥ(-o'bh-) abhyupagacchāni] sacā yuṣmat [-māsu]; (c) *ākṛtim*[1] [*iti śabda-kalpānukṛityartham:* (Z. *āskereitīm*). – *āskram, iti tasmin vācana-deśasthale tu(tv) artha(-ā-)āsannataraṃ*] *yat(-c) ca me syāt(-d) vācana-(vakṣaṇa* (?))*-eṣaḥ(-s)* (d) *śirasiṣṭhe* [*rajātharvā (-ā-) agri-maḥ, śarmakṛt(-c), śarmaṇyāya vā*] *bhūṣaṇe*[2] *sarvatātyā (-ā-) amṛtatvena (-ā-)* (e) **avena* [*amunā*] *mantreṇa yaḥ(-o) rathiraḥ(-a) ṛtāt(-d)* [*ṛte*] *sacā.* [1]See Gāϑas comm. p. 535 for alternatives: *kathā (-ā-) adaḥ(-o) yuṣmā-kárman(-n) ācaraṇaṃ ca (-āi-) etāvat(-d) gurvarthaṃ sādhakaṃ ca (-ā-) ācarāṇi yat(-d) me syāt(-d) mad-eṣaḥ(-o) vacanāvā-(vakṣaṇavān(-vā* (?)), *yat(-d) me prārthanaṃ (pravadanārthaṃ prakaraṇena vidathe(-a) uccāritaṃ) vastutaḥ(-o) niruhyeta (-āi-) eva śirasi-ṣṭhe bhūṣaṇe;* [*iti kila bhūyāsam rājā (-ā-)atharvā, senāpátiḥ(-ir vā) śirasiṣṭhaḥ sarvatāty-amṛtatva-saṃprāpty-artham anena mantreṇa yaḥ pathidarśakaḥ(-a) ṛtāt(-d) (ṛtakāraṇena (-ā-)) asat*]. [2]An eminent Vedist used to render 'to enjoy health and long life in the house' . . . *śarmaṇi* [*gṛhe*] *bhuje; iti kila bhujema, bhujyāsaṃ sarvatāty-amṛtatve . . . ityādi.*

18 [1]So especially with a middle *hanānẹ* (K. 4); but see the Vedic; – hardly 'I shall give' even with the active here. [2]The Persian mares early acquired fame as racers; and the Persian cavalry was ever formidable; – see the allusions; – they are here first mentioned in history. That the mares should be 'gravid' would be hardly an 'advantage'. [3]See the apparent immediate syntactical connection between *tat(-d) mīždem* of line b and *(y)yat*, or *(h)yat*, of line d; 'the reward . . . which was promised'; yet I think that *(y)yat*, or *(h)yat*, here possesses more significance, expressing the 'reason why the reward was given'; the *(y)yat* or *(h)yat* may recall lightly the previous *tat*; but *(h)yat* is itself adverbial. [(With *hyat* we may have an acutely interesting error for *hvat* = quod, so with velarisation, see elsewhere, yet recall ind. *syaḥ-s* which may once have had a *syat.* '*y*' and '*v*' appear often as closely similar in MSS.)] Hardly 'which was promised me *as well* as Welfare and Immortality'; – the position of the words irresistibly suggests an instrumental. We might even construe 'it was told (not perhaps 'promised') me by Haurvatāt (Archangel of the Universal Weal) and by Ameretatāt (as suggesting long life for us here and hereafter)'. The final words emphasise the nature of the distinction involved in the sacrosanct gift. Not perhaps 'since Thou hast the power' which would be a platitude; but 'since it was revealed to me . . . that thou would'st give it'. The Sanskrit equivalents would be. *Tat tvā (tvām) pṛcchā* [*-āmi(-y)*], *ṛju me vocā(-ā-) asura:* (b) *kathā (-ar-) ṛtena tat(-d) mīḍham,* [*iti kila tat phalaṃ*] *sanāni*[1] (c) *daśa (-ā-) aśvāḥ(ā) vṛṣaṇvatīḥ(-r) (vṛṣa-samanā-yojitāḥ(-ā)) uṣṭraṃ ca;* (d) *yat(-d) me, haye sumedhaḥ(-o)* [*mahādhāḥ(-ā)*] *apivāti sarvatātyā (-ām-)* (e) *amṛtatvena*[2] *yathā*

*sī [*iti kila* (-*e*-) *imāu ime vā*](?) *tubhyaṃ*[3] *dāśāni.* [1]Reading '*hanānē*' we should write: *kathā* . . . *sanāi daśa* (-*ā*-) *aśvāh*(-*ā*) *aśva-sahacārāḥ saṃmitāḥ* [-*yojitāḥ*(-*tā*) *vā*]. Recall the striking analogous allusion to the '*ten sacred horses*' behind which Xerxes appeared: Herod., Lib. VII, Cap. 40: *ἱροὶ Νισαῖοι καλεύμενοι ἵπποι* 5 *δέκα κεκοσμημένοι ὡς κάλλιστα* . . . (Kl.). [2]*Sarvatāti*(-*y*-)*amṛtatva-saṃprāptaye* [-*ptyartham*]. [3]Reading *t*(*a*)*ē̆ibhyō* . . . *tebhyaḥ*(-*s*) *tvāpūjakebhyaḥ*(-*a*) *ṛtāvabhyaḥ*(-*a*) [*eṣāṃ hetoḥ*(-*s*)] *tvam imāu*(-*āv*) *adhithāḥ* [*adhāḥ*(-*a*) *vā*, (-*e*) . . . *iti*(-*y*-)*arthaḥ*].

19 [1]*Erežukhdyāi*, – so, obviously and with the best MSS. See 10 its intended correspondence to *haneñtē*; – it is astonishing that this could be ignored; - poetic iteration is here present; – *erežukh-dyāi* here includes the 'profession of the creed' by the representative orthodox saint, so *par-eminence*, – an idea which also in the Gāϑa likewise includes the notion of personal honour, see 15 Y. 31, 19. [2]The Pahl. refers *nā* in (c) to 'man', so the Pers., so the Sansk., 'what man . . . to this promise-keeper'. But see its position as distant from *ye*, and exactly corresponding to the foregoing *nōiṯ*; – *nā* could only equal 'man' if considered as a 'qualification' in apposition = 'as a man'. The line is also an 20 emphatic re-iteration of the preceding one with the added adjective. [3]*P*(*a*)*ourvyē* hardly as a loc. adverbial = 'at first' as I formerly rendered; – I now hold this -*ē* to be a false decipherment; – the sign usually rendered *ē* here equals *y* plus *a* = *yā*. The word is *pūrvyā* nom. sg. fem., agreeing with *m*(*a*)*ēnis̆*. [4]See Y. 43, 5; 25 45, 3; 51, 6; 51, 14. The Sanskrit equivalents are: *Tat tvā* (*tvāṃ*) *prcchā*(-*āmi*(-*y*)) *ṛju me vocā* (-*ā*-) *asura*: (b) *yaḥ*(-*s*) *tat*(-*d*) *mīḍham* [*iti kila phalaṃ puṇyaṃ*] *sanate ned dāti*; *yaḥ*(-*a*) *id asmāi*(-*āy*) *ṛjūkthāya*[1] (-*ā*-) [*arhate*] *na datte* [*iti kila na dāti dadāti*], *kā taṃ* [*prati*] *asya* [*adadataḥ dharma-hāneḥ*(-*r*)][2] 30 *meniḥ* [*kaḥ pratikāraḥ*(-*o's*-) *asat pūrvye*(?) (*pūrvyā*) [*iti kila pūrvyaṃ*, *tat tvāṃ prcchā* (-*āmi*-)] *vidvāñ avām* [*iti kila amūṃ menim amuṃ pratikāraṃ*] *yā* [*yaḥ* (*ye vā*) *iṃ* [*prati*(-*y*) *iti kila* (-*ā*-) *asmāi*(-*ā*)] *asat*(-*d*) *apamā* [*apamaḥ*(-*o*) *vā*]. [1]'To the one pronouncing our orthodox creed', and so to the 'thoroughly truthful 35 saint'; *Yaḥ* (*yo* '*s*-) *asmāi*(-*ā*) *ṛtāvane asma-sadmārga-svīkurvāte* (*svīkurvāṇāya*), *asma-satya-dharma-ghoṣayate*, *na datte* [*iti*(-*y*) *arthena dāti*, *dadāti te evam iti*. Or 'to the man who keeps his word' *kaḥ*(*ko's*-) *asmāi pratijñā*(*na*)-*pari-pālanāya*(-*e*), *ity ādi* . . . [2]*Kā meniḥ*, *kaḥ pratikāraḥ*(-*o's*-), *asat kāraṇena* (-*ā*-) *amuṣya* 40 (-*ā*-) *adadataḥ*(-*s*), *tad-mīḍhásya sadmārgāt*(-*d*) *adharmataḥ*(-*to*) *nivṛtasya* (*nivartasya*), *kā meniḥ*, *kaś ca pratikāraḥ*(-*o*) *bhaviṣyati*; *tat tvāṃ prcchāmi vidvāñ* (*aham*) *amūṃ menim amuṃ pratikāraṃ etāvat samyañcaṃ samāpta*(-*ā*-)*artham* . . . *ityādi*.

20 [1]Esteemed writers do not seem to have yet accepted *d(a)ẹva* here, as often elsewhere, in the sense of 'deva-worshippers'. [2]Some see 'sight' in *pešyeiñti* to *pas* = *spas*. Others regard the 'evil eye' as indicated. With this idea at base we might consider: 'who
5 see for these what (interrogative what punishment?), – a most awkward placing of the words. The hint of the Pahl. gloss points to *pā* in its frequent sense of 'hindering'; see the Gāϑas at the place. The talk is of 'punishment' as 'of battle'; the word is to *peret* = 'to fight'. [3]*kām* hardly to a *m(a)ẹnim*?; notice the
10 awkwardness of such an acc. case just here. See the *kā m(a)eniš* of the previous strophe (19) with *añhaṯ*. I still think that *kām* equals the Vedic *kám* as particle emphasising the dative. Some see ind. *rud-* = 'to weep' in *urūdūyatā*. The Sanskrit equivalents would be: *Cid na* [*kadā-cid na*?] *sukṣatrāsaḥ(-so), haye sume-*
15 *dhaḥ(-o)* [*mahādhāḥ(-ā)*] *devāḥ(-ā)* [*deva-pūjakāḥ(-ā)*] *āsire*; (b) *āt(-d) id(-t) prcchā(-āmi)*; – *ye piparti* (*pṛtsan* (?), *pṛtaṃkurvanti* (-*vā*, *vāi* '*bh-*)(?))[1] *ebhyaḥ kam*; (c) *yāiḥ(-r) gāṃ* [*gāvaṃ vā*] *kalpaḥ(-a) uśik ca* (-*āi*) *eṣāya* [*ity eṣa-rakṣase*] *adhita*[2] [*adaduḥ(-r) vā*]; (d) *yena ca kavā* [*iti(-i)*] [**]*inmane*(?) [*ity, ūrjase* ('*s-*) *asma-vairiṇe*
20 (-'*r*)] *arodhata*[3] [*edhanta vā*]; (e) *ned(-t) sīm* [*imāṃ gāvaṃ*] *mehan(-n) ṛtena yavabhūmiṃ pra-dhātave* (? -*a*) [*iti kila ned goḥ(-r) hetoḥ(-r)*[4] *yavabhūmiṃ, kṣetraṃ, sekena* (-*ā*-) *ardhayan, bahu- phalaṃ kartave*]. [1]*Pešyẹiñti* (= -*yañti*), -*s*- aor. to a *peret-*, – see -*eš-* to -*eret-*, in *ameš-* to an *ameret-*; cp. also *a(r)ša* and -*ereta*;
25 for form see also *avṛtsan* to *vṛt*; otherwise perhaps *piparti* might correspond to *pešyẹiñti* (-*yañtẹ*) in one of its (*par's*) more usual Sanskrit meanings; that is, 'rescue': *ye naḥ(-a) ebhyaḥ(-a)* [*eṣāṃ bhayānāṃ madhyāt*] *trayamāṇāh(-ā) vijayena yudhyante, piparti ca(-e-), iti kadācid*; otherwise 'who fight for those' *asma(-c-)śatru-*
30 *pakṣiṇāṃ*; *ye(-a) eṣāṃ hetoḥ(-r) eṣu vā* . . . *yāiḥ kalpaḥ(-a) usik ca pra-(-o-)-ut-sāhitāḥ(-ā) gāṃ mārātmakāvaskanda-rakṣase* [Z. (a)ẹšmāi] *adaduḥ, rakṣase* **svapakṣiṇaḥ(-a) etāvat(-d) vardhita- balāḥ(-ā) gāvaṃ* (*rakṣase*) *hantave* ('*d-*)*adhita* [*adadhata*]. [1]Or Av. *dāta* as pl. to the root conj. and by syncope = *dadhire*(?)
35 and the *urūdūya(ñ)tā*(?) pl. *arodhanta*. [2]*Gām* might well remain the object of *mehan* with '*vāstrem*' which I can only render by *yava-bhūmim* or the like; *frādaiñhẹ* = *pradhātave* [*iti kila kṣetra- pravṛddhi(y) arthaṃ pravṛdhe*; see Gāϑas, pp. 182—217, 523— 539, also S. B. E. XXXI., pp. 107—121.

Der semitische Venuskult.

Von **Ditlef Nielsen.**

Zu den wenigen Göttern, die gemeinsemitisch sind, gehört außer Mond und Sonne noch diejenige Gottheit, die bei fast allen Semiten unter dem Namen *ʿAṯtar* (*ʿAstar*, *Atar*, *Ištar*, *ʿAštart*) verehrt wird.

Daß eine Gottheit, die als gemeinsemitisch bezeichnet werden muß, und deren Kultus demzufolge in die Urzeit der semitischen Völker zurückgeht, ursprünglich jedenfalls ein Naturgott gewesen sein muß, ist ein sehr naheliegender Gedanke, und wenn nun diese Gottheit ständig neben Mond und Sonne auftritt, so wird wohl jeder dabei an die Venus denken, den größten und hellsten aller Sterne.

In der Tat gibt es so viele Belege dafür, daß dieser Name den Venusstern bezeichnet, daß ich nicht den Leser hierüber aufhalten möchte, — wenn nicht über diesen Gott zwei falsche Ansichten unter den heutigen Semitisten sehr verbreitet wären.

Die eine ist die, daß die hebr.-phön. *ʿAštart* ursprünglich eine tellurische Gottheit gewesen sein müsse. Die meisten Ausleger des alten Testaments denken dabei ganz allgemein an die gebärende Kraft der Natur, an die Erde selbst oder an irgend eine irdische Gottheit, etwa in einer Quelle, in einem Baume oder dergleichen verkörpert. Selbst ein so gediegenes religionsgeschichtliches Werk, wie Graf Baudissin's neulich erschienenes Buch „Adonis und Esmun" ist noch von dieser Ansicht völlig beherrscht[1]).

Diese Annahme ist aber nicht richtig. Jede Untersuchung über ihr ursprüngliches Wesen muß von ihrer gemeinsemitischen Natur ausgehen. *ʿAštart* bei den Hebräern und Phönikern muß dieselbe Gottesgestalt sein wie die aramäische *ʿAštar* oder *ʿAtar*, die babylon.-assyr. *Ištar* und der *ʿAṯtar* (*ʿAstar*) der südarabischen und altäthiopischen Inschriften.

Unter den nordsemitischen ʿAštarten ist die babylon.-assyr. *Ištar* am besten bekannt. Sie wurde als Muttergöttin und Göttin der sexuellen Liebe aufgefaßt. Die Ištarstatuen mit dem kleinen Kind auf dem linken Arme erinnern an die katholische *Madonna*; der Mythus von der Höllenfahrt der Ištar wie die Erzählung

1) **Wolf Wilhelm Graf Baudissin**, Adonis und Esmun, Leipzig 1911. Siehe besonders S. 19 ff.

Herodot's von der Prostitution bei dem Ištartempel (I. Buch, Kap. 199) schildern in drastischer Weise ihren Charakter als Liebesgöttin und erinnern an den griechisch-römischen Venuskult. Obwohl sie bei allen Nordsemiten eine weibliche Gottheit war, deren 5 weibliche Natur im Kultus stark hervortritt, so stehen wir hier doch noch nicht vorm eigentlichen Kern ihres Wesens, denn bei den Südsemiten ist sie eine männliche Gottheit. Die feminine Auffassung kann also, obwohl sie für sämtliche Nordsemiten so charakteristisch geworden ist, dennoch nicht ursprünglich sein; denn 10 sie ist nicht gemeinsemitisch.

Gemeinsemitisch oder ursemitisch ist dagegen die Auffassung, daß diese Gottheit mit dem Venusstern identisch sei, und dieser wird denn bei den Semiten wie bei andern Völkern bald männlich (Lucifer), bald weiblich (Venus) gedacht.

15 Als Stern wird der südsemitische *'Aṯtar* in den südarabischen Inschriften, wie bei den Babyloniern, gewöhnlich mit 8 Strahlen abgebildet, und er spielt in allen Texten neben Mond und Sonne eine große Rolle. Daß die babylonisch-assyrische *Ištar* ebenfalls der göttlich verehrte Planet Venus ist, daß sie als Stern abgebildet 20 wird und in den Texten überaus häufig als der Venusstern bezeichnet wird, mit Mond und Sonne eine Göttertrias bildet und von Herodot deshalb richtig mit *Aphrodite* identifiziert wird, ist ja ebenfalls Tatsache. Da nun ferner der Venuskult auch bei den Aramäern und (wie ich unten zeigen werde) auch bei den Nord-25 arabern belegt ist, so müssen wir diesen Kultus als gemeinsemitisch bezeichnen. Er kann bei den Hebräern und Phönikern nicht gefehlt haben; die hebr.-phönik. *'Aštart* muß wie die gleichnamige Gottheit bei den anderen Semiten jedenfalls ursprünglich den hellstrahlenden Venusstern bezeichnet haben.

30 Wenn dazu noch kommt, daß die hebräische *'Aštart* mit dem gewöhnlichen Venusnamen „Königin des Himmels", *malkat haššamajim*, bezeichnet wird (Jer. 7, 18; 44, 17—19, 25) und die phönikische *'Aštart* in griechischer und lateinischer Sprache ständig mit Aphrodite und Venus übersetzt wird, wie sie auch als ein Stern 35 abgebildet wird, so ersehen wir daraus, daß *'Aštart* noch ziemlich spät ihren astralen Charakter bewahrt hatte.

Ein anderer noch mehr verbreiteter Irrtum ist, daß diese Gottesgestalt, die wir soeben als gemeinsemitisch bezeichnet haben, bei den Nordarabern garnicht vorkommen solle. Dies wäre nun ein 40 sehr merkwürdiger Fall und kaum zu glauben, da sie bei sämtlichen anderen semitischen Völkern belegt ist; doch richtig ist immerhin, daß der Name *'Aṯtar* (*'Aštar*, *'Attar*) in der nordarabischen Überlieferung scheinbar nicht belegt ist. Die Sache wird aber verständlich, wenn wir die aramäischen Venusnamen betrachten.

45 Es ist nämlich merkwürdig, daß derselbe Gottesname bei den Aramäern sehr selten vorkommt. Während *Ištar* in den babylonisch-

assyrischen Inschriften, *'Attar* in den südarabischen Denkmälern und *'Aštart* in den phönikischen Texten wie in der hebräischen Literatur eine bedeutende Rolle spielt, ist bei den Aramäern dieser Name nur in ein paar Personennamen und im zusammengesetzten Gottesnamen *Attar-gatis*, עתר־עתה, sicher belegt.

Die gewöhnliche Bezeichnung der Venus ist dagegen bei den Aramäern *kokab nugha* (כוכב נגהא), „Glanzstern" oder häufiger in abgekürzter Form *kokabta*, כוכבתא, (sozusagen:) „die Sternin" oder *nugha*, נגהא, „Glanz".

Der Name *'Attar* (*Ištar*, *'Aštar*) ist der Bedeutung nach sehr dunkel und hat zu unzähligen Vermutungen und Etymologien Anlaß gegeben. Der Name *kokab nugha* „Glanzstern" ist dagegen durchaus verständlich.

Der Morgen- oder Abendstern ist schon unter nördlicheren Breitengraden der schönste und hellste von allen Sternen, in den Mittelmeerländern und in Vorderasien ist sein Lichtglanz noch stärker.

Bei Homer ist der Venusstern deshalb *κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἀστήρ* (Ilias 22, 318), und bei den Hebräern heißt er *kōkab 'ōr*, כוכב אור, „Lichtstern" (Sir. 50, 6), welcher Name genau dem aramäischen *kokab nugha*, „Glanzstern", entspricht. Andere semitische Namen, die den wunderbaren Glanz dieses Sternes ausdrücken, sind z. B. bei den Babylonier-Assyrern *nigittu gitmaltu šuturtu*, „das vollkommene riesige Licht" (II R. 66, Nr. 1, 7), „das Licht Himmels und der Erde", „Leuchtende Fackel Himmels und der Erde", „Glanz der ganzen Welt" (Ištarhymne 26187 [5, 35]) oder „die Königin der Sterne" (*šarrat kakkabē*), „die Königin des Sternenhimmels" (*šarrat šamāmi u kakkabē*).

Im Namen *kokabta*, „die Sternin", erklärt sich die Femininendung natürlich daraus, daß die Venus überall in der nordsemitischen Mythologie weiblich geworden ist; diese Auffassung prägt auch die Namen, *'Aštar* wird bei den Hebräern und Phönikern zu *'Aštart*, *kokab*, „Stern", bei den Aramäern zu *kokabt* „Sternin".

Man könnte *kokabt-a* „die Sternin" als Abkürzung aus dem volleren Namen *kokab nugha* fassen; möglich wäre aber auch, daß dieser Stern wegen seiner Sonderstellung unter allen anderen Sternen einfach „der Stern", *κατ' ἐξοχήν* genannt wurde.

Der dritte aramäische Name *nugha* „der Glanz" kann ebenfalls als Abkürzung aus *kokab nugha* aufgefaßt werden, *nugha* „der Glanz" oder „das Licht" ist aber auch für diesen Stern ein sehr passender Name.

Diese Namen kehren nun bei den Nordarabern wieder. Aram. *nugha* entspricht arab. *zuhara*, gebildet aus √*zhr* „leuchten", wie *nugha* aus √*ngh* „strahlen". *zuhara* ist aber bei den Arabern nicht allein ein Name des Venussterns, sie ist zugleich ein Name der Venusgottheit, wie Personennamen beweisen[1]).

1) Th. Nöldeke, ZDMG. 41, 711.

Aram. *kokabta* „die Sternin" entspricht arab. *al-nagm* „der Stern". Mit diesem Namen bezeichnet der Koran häufig den Venusstern, z. B. in der Schwurformel Sure 53, 1 *al-nagm 'idā hawā* „der Stern, wenn er hinuntergeht" (die Venus ist als Abendstern, 5 im Gegensatz zum Morgenstern als hinaufgehenden Stern gedacht) und in Sure 55, 4—5, wo Venus „der Stern" nach Sonne und Mond genannt wird. Sure 86, 1 ff. wird *al-ṭāriḳ* als seltener Name des Venussternes mit *al-nagm al-ṯāḳib* „der leuchtende Stern" = hebr. *kōkab 'ōr*, aram. *kokab nugha*, paraphrasiert. Endlich wird *al-* 10 *nagm* als Name des Venusgottes (d. h. derjenigen Gottheit, die im Morgen- und Abendstern ihren Sitz hat) durch den Personennamen *'abd nagm* „Diener des Nagm" belegt.

Als Resultat bekommen wir also: bei den Aramäern ist der gewöhnliche semitische Name für Venusstern und Venusgott, *'Attar*, 15 ziemlich selten geworden, statt dessen gebrauchen sie Namen wie „Stern", „Glanzstern" oder „der Glanz", Namen, die auch bei andern semitischen Völkern als Venusnamen belegt sind.

Bei den Nordarabern ist in der nachchristlichen Zeit der Venusname *'Attar* scheinbar völlig verschwunden und wird von den oben 20 erwähnten Namen vertreten

aram. *kokab nugha* = arab. *al-nagm al-ṯāḳib* = der Glanzstern.
aram. *kokabta* = arab. *al-nagm* = der Stern (die Sternin).
aram. *nugha* = arab. *zuhara* = der Glanz".

Die genaue Übereinstimmung ist nicht befremdend, wenn man 25 bedenkt, wie stark der aramäische Einfluß zu dieser Zeit in Nordarabien war. Die nordarabische Schrift ist bekanntlich von den Aramäern entlehnt, eine Menge aramäischer Lehnwörter, Götternamen und andere Kulturelemente sind auch in Nordarabien eingedrungen.

30 Ursprünglich haben aber die Aramäer und Nordaraber wie alle anderen Semiten den Venusnamen *'Attar* gekannt und gebraucht. Er findet sich in aramäischen Personennamen, wie ja auch ein nordarabischer oder aramäischer *Atar-samain* in assyrischen Inschriften erwähnt wird (K. B. II, S. 214, 220, 222).

35 Zum Schluß möchte ich noch bemerken, daß der Venusname „der Stern" (*al-nagm*, *kokabta*) vielleicht etwas Licht auf den dunklen Venusnamen *'Aštar* werfen kann. Trotzdem unzählige semitische Etymologien vorgeschlagen worden sind, ist es bekanntlich noch nicht gelungen diesen Namen aus den semitischen Sprachen 40 zu erklären. Dagegen hat Lagarde den Namen als indogermanisches Fremdwort erklärt und ihn mit griech. ἀστήρ, lat. *astr(um)*, armen. *astl* „Stern" zusammengestellt. Zimmern geht auch von einer ursprünglichen Identität der beiden Wörter aus, aber er betrachtet das semitische Wort als Prototyp für das indogermanische. Nach 45 dieser Erklärung bedeutet also *'Aštar* (*'Attar*) dasselbe wie *al-nagm* und *kokabta*, nämlich „der Stern".

Zu Simsons Rätsel in Richter Kapitel 14.

Von

H. Bauer.

Gegen das Rätsel Simsons, so wie es uns gegenwärtig in Richter Kap. 14 vorliegt, erheben sich mannigfache Bedenken. Da wir schon aus der Form des Rätsels wohl mit Recht schließen dürfen, daß es bereits vor seiner Einverleibung in die Simsonsgeschichte im Volksmunde umlief, so müßten wir von vornherein erwarten, daß es etwas von dem enthalte, was wir Geist oder Pointe heißen, und daß es überhaupt zu erraten sei. Bei seiner uns jetzt vorliegenden Fassung bezw. Lösung ist offenbar weder das eine noch das andere der Fall.

Beides würde aber durch eine unbedeutende Änderung erreicht, — dann nämlich, wenn wir das arabische Wort أَرْىٌ „Honig" (vgl. darüber Lisān 18, 29 f. und Tāǧ 10, 14) auch für das Althebräische (also אֲרִי) annehmen und es in V. 18 an die Stelle von דְּבַשׁ setzen dürften. Dann hätten wir in der Tat ein ganz artiges Gleichklangrätsel, wohl das älteste, das die Geschichte kennt. Die ursprüngliche Form desselben wäre etwa die gewesen: „Es ist ein Fresser und wird gegessen (im Hebräischen beidemal derselbe Stamm אכל), es ist das Stärkste und das Süßeste". — In unserer Geschichte ist die Lösung (V. 18), die nur auf den zweiten Teil der vorausgesetzten Urform Bezug nimmt, selbst wieder in eine Frage gekleidet: מה־מתוק מארי ומה עז מארי „Was ist süßer als ארי (Honig), was ist stärker als ארי (Löwe)?". Ein späterer gedankenloser Schreiber hätte das nicht mehr allgemein verstandene erste ארי durch דבש ersetzt und so die Pointe des Rätsels verdorben.

Wenn wir wirklich ein hebräisches ארי „Honig" voraussetzen dürften, so ließe sich auch die Entstehung der so seltsamen Geschichte vom Honigfund im Löwenmaul unschwer begreifen. Wie etwa die etymologische Deutung der Namen מואב und בני עמון wahrscheinlich zu der in Gen. 19, 30 ff. erzählten Geschichte Anlaß gegeben hat oder wie Babel mit der Erzählung von der Sprachverwirrung (בלל) in Verbindung gesetzt worden ist (usw.), so hätte

hier der Gleichklang von „Löwe“ und „Honig“ und die naive Verwunderung darüber, daß der Honig nach dem Löwen benannt werde, eine dichtende Phantasie angeregt, deren Produkt hernach mit dem Löwenabenteuer Simsons verquickt worden wäre [1]). Man
5 könnte sogar vermuten, daß in der jetzigen Fassung des Rätsels (V. 14): מהאכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק die Form יצא ursprünglich als allgemeines Präsens gemeint und doppelsinnig zu verstehen sei: „Vom Fresser kommt ein Fraß, vom Starken eine Süßigkeit“, so wie wir z. B. sagen: „Kunst“ kommt von „können“. Übrigens
10 ließe sich ja auch יֹצֵא punktieren statt יָצָא.

Erwähnt sei noch, daß die Form דְּבַשׁ ziemlich vereinzelt steht und nicht ganz leicht zu erklären ist. Nach dem assyrischen *dišpu* und dem arabischen دِبْس hätten wir ja im Hebräischen eigentlich דִּבְשׁ zu erwarten. Dagegen ist דְּבַשׁ die regelrechte Form im
15 Aramäischen und es spricht m. E. nichts dagegen, daß sie von dorther entlehnt sei. Da es aber andererseits nicht denkbar ist, daß den alten Hebräern ein Wort für „Honig“ gefehlt haben sollte, so müßten wir annehmen, daß דְּבַשׁ die frühere Bezeichnung verdrängt habe; diese frühere Bezeichnung wäre aber nach unserer
20 Voraussetzung eben אֲרִי.

---

1) Eine noch genauere Parallele hierzu hätten wir in Gen. 2, 23, wonach das Weib (אִשָּׁה) deswegen nach dem Manne (אִישׁ) benannt wurde, weil es aus ihm genommen ist.

Noch einmal die Herkunft der semitischen Reflexivformen.

Von

H. Bauer.

Die Einwände von J. Barth (S. 339 dieser Zeitschrift) gegen meinen Versuch, die Entstehung der semitischen Reflexivbildungen zu erklären, veranlassen mich, auf diesen Gegenstand noch einmal zurückzukommen, nicht als ob ich, was ich dort als bloße Vermutung aufgestellt, nun als Tatsache ausgeben wollte, sondern um die von Barth vorgebrachten Bedenken gegen die Möglichkeit meiner Erklärung als unbegründet zurückzuweisen.

Barth behauptet, daß es keine Zeit gegeben habe, in welcher *ta-qatal-ta* „du tötest dich" hätte bedeuten können. Dem gegenüber ist zunächst festzustellen, daß es nicht eine bloße Hypothese, sondern Tatsache ist, daß irgend einmal *taqatalta* wirklich bedeutet hat, „du tötest dich". Das gibt wohl auch mein Opponent zu, wie er gewiß ebenfalls zugeben wird, daß es in der Urzeit ein *na-qatal-na* gegeben hat mit der Bedeutung „wir töten uns". Er wollte vielmehr nur sagen: Das erste *ta* in *taqatalta* ist nicht identisch mit dem zweiten, also nicht das Pronomen der 2. Sing., sondern irgend etwas anderes; „in Konsequenz davon" kann auch das erste *na* in *naqatalna* nicht identisch sein mit dem zweiten, sondern muß etwas anderes sein. Diese Konsequenz ist — nebenbei bemerkt — irrig, denn die Feststellung, daß das Objektssuffix von der Subjektsform verschieden ist, gilt wohl für *ta*, aber gerade nicht für *na*[1]). Doch lassen wir diesen Fehlschluß auf sich beruhen.

Daß „die Annahme, das Objektssuffix der 2. Person Sing. sei jemals mit der Subjektsform derselben Person gleich gewesen" allen Zeugnissen der semitischen Sprachen widerspricht, gebe ich bereitwilligst zu. Aber es handelt sich bei der Entstehung jener Formen eben nicht um semitische, sondern um protosemitische Verhältnisse, und wo solche in Betracht kommen, dürfen wir nicht in den Fehler verfallen, die Tatsachen der geschichtlichen Einzel-

1) Es wäre daher sogar denkbar, daß *naqatalna* ursprünglicher ist und *taqatalta* nach dem Muster desselben gebildet wurde.

sprachen ohne weiteres in die Urzeit zu projizieren. Mit demselben Rechte liessen sich zahlreiche den romanischen Sprachen gemeinsame Eigentümlichkeiten gegen das Lateinische und erst recht gegen das Urindogermanische ins Feld führen.

Aber nehmen wir einmal an, daß (was auch ich für wahrscheinlich halte) *ta* wirklich niemals oder wenigstens zur Zeit der Entstehung der Reflexivformen nicht mehr „dich" geheißen habe, so hat mindestens ebenso sicher *ka* niemals „du" geheißen und *ịa* niemals „ich". Man könnte sonach gegen die arabischen Bildungen *laulā-ka* „wenn nicht du (wärest)", *laulā-ịa* „wenn nicht ich" folgendermaßen argumentieren: Diese Formen widersprechen nicht nur den arabischen, sondern allen semitischen Sprachgesetzen; denn *ka* und *ịa* sind niemals und nirgends Subjektsformen gewesen; „wäre nicht ich" kann nur lauten *laŭlā ana*, „wärest nicht du" nur *laŭlā anta*. Aber dieser formell unanfechtbaren Argumentation zum Trotz bestehen doch die Formen *laulā-ka* und *laulā-ịa* zu Recht, im Neuarabischen sogar *wainak* „wo bist du"? und *waini* „wo bin ich?" Jene Argumentation verkennt eben, daß *laulā-ka* usw. keine ursprünglichen organischen Bildungen, sondern durch Anlehnung an andere bereits vorhandene Formen entstanden sind. Wie neben *baitu-hum* ein *laulā-hum* stand, so bildete man auch zu *baitu-ka* ein *laulā-ka* usw.

In ähnlicher Weise darf man auch *ta-qatal-ta* nicht einer logisch-grammatischen Analyse unterwerfen wollen, sondern es ist nur s p r a c h g e s c h i c h t l i c h zu begreifen als eine unter Anlehnung an andere Formen entstandene Mischform. Es ist also nicht meine Meinung, der Form *qatalta* „du tötest" sei ein *ta* „dich" vorangesetzt worden, sondern das Vorhandensein von Formen wie *taqtul* und *qatalta* „du tötest" sowie (möglicherweise) *qutalta* „du wirst getötet" hat zur Mischbildung geführt: *ta-qatal-ta* „du tötest dich"; ebenso wäre *na-qatal-na* „wir töten uns" entstanden unter Anlehnung an *naqtul*, *qatalna* und eventuell *qutalna*[1]). Solche Bildungen waren aber nur in der 2. Sing. und der 1. Plur. möglich, weil nur hier die pronominalen Präfixe und Suffixe identisch sind. Daher konnte es leicht geschehen, daß gerade diese beiden Formen den Ausgangspunkt für die Reflexivbildung auch in den übrigen Personen abgegeben haben.

---

1) Der Vorgang liesse sich übrigens auch so denken, daß in der Urzeit, wo der Aorist noch die alleinige Verbalform war, das Reflexivum „wir töten uns" ganz regelrecht ausgedrückt wurde durch *naqtul-na*. Nach Entstehung der Form *qatala* hätte man dazu ein *na-qatal-na* gebildet, das dann für die weitere Entwicklung (auch im Aorist mit Verdrängung von *naqtul-na*) maßgebend geworden wäre.

Miscellaneous Notes on Mammaṭa's Kāvyaprakāśa.

By

V. Sukthankar, M. A.

I. The two authors of the Kāvyaprakāśa.

Tradition ascribes the Kāvyaprakāśa to Mammaṭa and Mammaṭa is for all intents and purposes the single author of the Kāvyaprakāśa (KP.). Another tradition reminds us, however, that the KP. forms one of the few exceptions to the efficacy of the Nāndī to 5 ensure the *nirvighnaparisamāpti* of the undertaken work; in other words, that its author never lived to complete the work he had begun. This last tradition by itself carries some weight, in so far as the old Hindus were so ticklish about confessing to any such exceptions, that a rumour of this nature could not possibly 10 acquire the currency it has, were it not grounded on fact. These two conflicting traditions are reconciled in light of the evidence of the author of Nidarśana — one of the older Vyākhyās of the KP. — who confirms the latter statement and tells us that up to the Alaṃkāra Parikara the KP. is the work of Mammaṭa — and 15 that includes all the nine chapters, together with nearly two thirds of the tenth and the last chapter; he ascribes the rest of it to one Allaṭa, about whom nothing more is known. In support of the view he adduces two verses composed by two different authors, which refer to the tradition, according to which M. left his work 20 unfinished. The first of these is quoted in Jhaḷakīkara's edition [1]) of the Kāvyaprakāśa at p. 852:

kṛtaḥ śrīmammaṭācāryavaryaiḥ parikarāvadhiḥ |
prabandhaḥ pūritaḥ śeṣo vidhāyāllaṭasūriṇā || [2])

1) Kāvyaprakāśa, a treatise on poetics by Mammaṭa, edited by Jhaḷakīkara. Bombay Sanskrit and Prakrit Series. Bombay 1901. References throughout this article are made with respect to the figurings of this edition. A single figure following KP. denotes the page and double figures denote the numbers of the Ullāsa and the Kārikā respectively.

2) Peterson first called attention to this stanza (JBomBrRAS. XVI, p. 23). Being misled by an evidently corrupt passage in the commentary of one of the manuscript copies of KP., he had acquired, he was led to imagine that the "metrical portion", the Kārikās alone, belong to M., while the prose commentary is the work of Rājānaka Ānanda. Prof. Bühler's reconstruction of the corrupt passage in question clearly pointed out Peterson's mistake (Ind. Ant. XIII,

This fact — quite probable in itself — has, to my knowledge never been further investigated; and the two facts just quoted are the only ones on which the theory of the double authorship of KP. so far rests. A comparison of the Kāvyālaṃkāra (KL.) 5 with, on the one hand, the part of KP. attributed to M. and on the other, that attributed to Allaṭa, as I intend to show, sets the matter beyond the pale of doubt. Such a comparison discloses the different sources which the two authors have used. While the author of the latter end of KP. depends for his whole material 10 practically on KL., and does not hesitate to borrow expressions and phrases verbatim from the latter, M. himself makes use reservedly of the new ideas brought into the Alaṃkāraśāstra by Rudraṭa and looks for his authorities amongst writers older than Rudraṭa.

From Parisaṃkhyā on to the end of the portion dealing with 15 Śuddha Arthālaṃkāras — which, for convenience of reference, I will name the "second" part of Ullāsa 10, in contradistinction to the remaining portion of the same Ullāsa which will accordingly be referred to as the "first" part — there follows a set of new Alaṃkāras nearly all of which are borrowed from KL.; and in the 20 following I will try to show that the definitions in KP. agree word for word with those in KL., or at best, offer only a paraphrase of the latter. A comparison of the number of illustrations in KP. borrowed from Rudraṭa's work shows us that there are in the "second" part as many as 11 out of a total number of 48 25 illustrations borrowed from the KL., while in the "first" part there are only 18 out of a total of 378.

The following is a synopsis of the points of agreement between KL. 7, 72 to the end of that *adhyāya* and KP. 10, 118—131, comprising the nine Alaṃkāras: 1. Parikara; 2. Parisaṃkhyā; 30 3. Kāraṇamālā; 4. Anyonya; 5. Uttara; 6. Sāra; 7. Milita; 8. Ekāvalī; 9. Viṣama. As, in the KL. one whole *āryā* is devoted to the definition of each single Alaṃkāra, while in the KP. the style of enunciation is much tenser, only the significant portion of each will be cited for purposes of comparison:

35 1. Parikara (KL. 7, 72; KP. 10, 118):

KL. definition: *sābhiprāyaiḥ viśeṣaṇaiḥ vastu viśiṣyeta* |

KP. has *sākūtaiḥ* instead of *sābhiprāyaiḥ* and the definition runs: *viśeṣaṇair yat sākūtair uktiḥ* |

---

pp. 30, 31). Prof. Bühler remarks in the course of the same article: "Though I am unable to accept Prof. Peterson's main theory, I think that he has done a service to the history of Sanskrit literature by showing the existence of an old tradition, according to which the KP. is the work of two authors. I do not see any reason for doubting this statement". An independent proof of the common authorship of the Kārikās and Vṛtti is afforded by the Kārikā *mālā tu pūrvavat* in the Alaṃkāra Rūpaka, where *pūrvavat* must refer to Mālopamā, which has been mentioned in the Vṛtti on Upamā, as it can refer to nothing else in the Kārikās, themselves, *mālā* never being mentioned in them.

Rudraṭa mentions four varieties of Parikara according as the *viśeṣya* is a *dravya*, *guṇa*, *kriyā*, or *jāti*. In KP. it is not further divided. This is the last verse attributed to Mammaṭa.

2. Parisaṃkhyā (KL. 7, 79; KP. 10, 119):

KL. definition: 5

pṛṣṭam apṛṣṭaṃ sad guṇādi yat kathyate kvacit tulyam |
anyatra tu tadabhāvaḥ pratīyate seti pari° ||

KP. definition:

kiṃ cit pṛṣṭam apṛṣṭaṃ vā kathitaṃ yat prakalpate |
tādṛganyavyapohāya parisaṃkhyā tu sā smṛtā || 10

KP. *tādṛg°* corresponds to KL. *tulyam anyatra tadabhāvaḥ*. — Kāvyapradīpa explains, in fact, *tādṛg tulyam* | *vyapohāya vyavacchedāya* | KP. illustration 1 is built on the same pattern as KL. illustration 1; and KP. illustration 3 = KL. illustration 2.

3. Kāraṇamālā (KL. 7, 84; KP. 10, 120): 15

KL. definition:

yathāpūrvam eti kāraṇatām arthānāṃ pūrvārthāt |

KP. definition:

yathottaraṃ cet pūrvasya pūrvasyārthasya hetutā |

KP. illustration *jitendriyatvam* etc. embodies the same idea 20 as KL. illustration *vinayena bhavati* etc. Possibly both are made in imitation of a common model; more likely however as KP. illustration is quoted by Mammaṭa again in Ullāsa 7 to illustrate a *doṣa*, the latter is an older verse and R. has transformed it into an *āryā*. 25

4. Anyonya (KL. 7, 91; KP. 10, 120—121):

KL. definition:

yatra parasparam ekaḥ kārakabhāvo
'bhidheyayoḥ kriyayā saṃjāyet |

KP. definition: 30

kriyayā tu parasparaṃ vastunor janane |

Here the resemblance is obvious.

5. Uttara (KL. 7, 93; KP. 10, 121—22):

KL. definition:

uttarāvacanaśravaṇāt unnayanaṃ yatra 35
pūrvavacanānām . . . praśnād api |

KP. definition:

uttaraśrutimātrataḥ praśnasya unnayanaṃ yatra kriyate |
tatra vā sati . . . ||

Here again the similiarity is striking. The structure of KP. illustration 2 *kā viṣamā* . . . is the same as that of KL. illustration 2 *kiṃ svargāt* . . .

6. Sāra (KL. 7, 96; KP. 10, 123):

5 KL. definition:

yatra yathāsamudāyāt yathaikadeśaṃ krameṇa guṇavad iti |
nirdhāryate parāvadhi niratiśayaṃ tad bhavet sāram ||

This complicated definition of this simple *alaṃkāra* of R. is compressed into half an *āryā* with the retention of all the signi-
10 ficant elements of R.'s definition:

uttarottaram utkarṣo bhavet sāraḥ parāvadhiḥ |

KL. *yathāsamudāyāt yathaikadesaṃ guṇavat* implies the same idea as *utkarṣaḥ* and *krameṇa* = *uttarottaram*. *parāvadhi* is the same in both. Further, KL. illustration = KP. illustration.

15 7. Mīlita (KL. 7, 106; KP. 10, 130):

KL. definition:

samānacihnena harṣakopādi |
apareṇa tiraskriyate nityenāgantukenāpi ||

KP. definition:

20 *samena lakṣmaṇā vastu vastunā yan nigūhyate* |
nijenāgantunā vāpi . . . ||

In this definition, KL. *samena cihnena* is the exact equivalent of KP. *samena lakṣmaṇā*, *tiraskriyate* of *nigūhyate*, *nityenāgantukenāpi* of *nijenāgantunā vāpi*.

25 8. Ekāvalī (KL. 7, 109; KP. 10, 131):

KL. definition:

ekāvalīti seyaṃ yatrārthaparaṃparā yathālābham |
ādhīyate yathottaraviśeṣaṇā sthityapohābhyām ||

KP. definition:

30 *sthāpyate 'pohyate vāpi yathāpūrvaṃ paraṃparam* |
viśeṣaṇatayā yatra vastu saikāvalī smṛtā ||

Here KL. *paraṃparā*, *yathottaraviśeṣaṇā*, *sthityapohābhyām* are exact equivalents of KP. *paraṃ paraṃ*, *yathā pūrvaṃ viśeṣaṇatayā* and *sthāpyate 'pohyate vāpi* respectively.

35 KP. illustration 1 is taken from Navasāhasikacaritam and illustration 2 (to which KL. illustration 2 is not at all unlike) is from the Bhaṭṭikāvya.

Here we will also consider

9. Viṣama (KL. 7, 47—55 and 9, 45—47; KP. 10, 126—127).
40 In its natural sequence it comes in both the works after Sāra and before Mīlita. I did not however consider it there, as it differs

from the other eight beginning with Parisaṃkhyā, in so far as it is an *alaṃkāra* with several varieties, — described by R. once under Vāstavya and again under Ātiśaya *alaṃkāras* — all of which have not been adopted in KP. The varieties, however, which are common to the two show as striking points of similarity as the other eight. Only the varieties which are common to both are here quoted.

KP. variety 1: *kvacid yad ativaidharmyān na śleṣo ghaṭanām-iyāt* | and *vṛtti* to it *dvayor atyantavilakṣaṇatayā yad anupapadyamānatayaiva yogaḥ* |

KL. 7, 49 *asaṃbhāvyabhāvo vā abhidhīyate* | which is to be taken in conjunction with KL. 7, 47 *vaktā vighaṭayati kam api saṃbandham* |

The illustrations in both are formed with *kva-kva*.

KP. variety 2: *kartuḥ kriyāphalāvāptir naiva nārthaś ca yad bhavet* |

KL. 7, 54: *yatra kriyāvipatter na bhaved eva kriyāphalaṃ tāvad | kartur anarthaś ca bhavet . . .* ||

KP. variety 3, 4: *guṇakriyābhyāṃ kāryasya kāraṇasya guṇakriye | krameṇa ca viruddhe yat sa eṣa viṣamo mataḥ* ||

KL. 9, 45: *kāryasya ca kāraṇasya ca yatra virodhaḥ parasparaṃ guṇayoḥ | tadvat kriyayor athavā . . .* ||

Further as in KL. illustration 1 (9, 46) so in KP. illustration 3 (= Navasāhasikacaritam) the properties of objects "sword" and "fame", bearing the relation of cause and effect, are contradictory to each other. KP. illustration 4 = KL. illustration 2 (9, 47).

These nine Alaṃkāras with the exception of Viṣama follow each other in the same order both in the KP. and KL. as may be easily verified by comparing the numbers indicating the order in which they appear in the two works quoted above; further, there are no other Alaṃkāras in the first part of the tenth Ullāsa, which agree in wording so minutely with the corresponding Alaṃkāras in KL. A comparison of the analysis of these nine with those immediately preceeding them should leave us in no doubt as to the difference of authorship of them respectively.

The above Alaṃkāras from 1—8 do not follow each other in KL. uninterruptedly in the same order. Rudraṭa mentions six more Alaṃkāras between Parikara and Ekāvalī viz; Parivṛtti, Vyatireka, Avasara (= KP. Udātta) and Hetu, Sūkṣma and Leśa (KL. 7, 77. 86. 82. 98. 100. 103), which remain to be noticed. Of them the first three have been dealt with by Mammaṭa himself in the "first" part of the thenth Ullāsa (KP. 10, 113. 105. 115) and so do not come properly under our consideration here. In passing, however, it may be mentioned, that a comparison of the treatment of Parivṛtti and Vyatireka in KL. and KP. offers a significant contrast to the Alaṃkāras just examined. In the definition of Parivṛtti although Mammaṭa does not bring us anything new which is not

there already in Rudraṭa's definition, still the two definitions are utterly unlike each other in wording. In Vyatireka, moreover, while quoting Rudraṭa's own illustration (7, 90) of this Alaṃkāra Mammaṭa points out that it has been wrongly classified by the former; and in fact, in opposition to Rudraṭa, he maintains that there can never be in good poetry a superiority (*ādhikya*) of the standard of comparison (Upamāna) over the object compared (Upameya). Further, he mentions sixteen varieties of Vyatireka against Rudraṭa's four.

Hetu, Sūkṣma and Leśa form a characteristic group in the Alaṃkāraśāstra. Bhāmaha uncompromisingly rejects them [1]; Daṇḍin, on the other hand, most emphatically claims great excellence for them [2]. Vāmana and Udbhaṭa do not mention any of the three. Rudraṭa again has all three, but his Sūkṣma is different from that of his predecessors. In KP., Leśa is not mentioned at all, Hetu is explicitly denied, Sūkṣma alone is recognised. As regards Sūkṣma and Hetu the other author of the KP. shows the influence of M. R.'s Hetu has been identified by the former in the *vṛtti* to Kāraṇamālā (10, 120) with Kāvyaliṅga; but in doing so, he quotes R.'s illustration [3] to Hetu and observes, so to say as an apology to R., that the verse (although it is no illustration of Hetu) deserves to rank as good poetry in so far as it contains a Komalānuprāsa. In his treatment of Sūkṣma both his definition and the *vṛtti* show that our author borrows his material from Daṇḍin's definition KD. 2, 260. KP. illustration 2 is in imitation of KD. 2, 261. This treatment of Hetu, Sūkṣma and Leśa must be looked upon as a characteristic of the school to which M. belonged and be not allowed in any way to affect our conclusions with regard to the remaining Alaṃkāras. Here ends the list of the Vāstava Arthālaṃkāras of Rudraṭa from Parikara to the end of Adhyāya seven.

To summarise the results of the foregoing analysis, taking our standpoint at R.'s Parikara all the remaining fourteen *alaṃkāras* have been accounted for. Of these, eight follow each other in the same general order in both the works; the definitions of seven of them have been copied in KP. without any significant alteration; three of them have not further been noticed in KP. as they are already dealt with in the "first" part of Ullāsa 10; three more, viz.: Hetu, Sūkṣma and Leśa, have been treated admittedly differently. The different numberings of these in the two works depend chiefly on these very facts and on the addition of two other Alaṃkāras, Viṣama and Sama. Of these Viṣama has already been noticed;

---

1) cf. Bhāmahālaṃkāra (Appendix VIII to Pratāparudrayaśobhūṣaṇa, ed. Trivedi BSS. LXV) 2, 86.

2) Kāvyādarśa (= KD.) 2, 235.

3) cf. Section III of this paper (Heft IV).

Sama appears for the first time in KP. and is there defined as the converse[1]) of Viṣama.

Next come under our consideration the fifteen remaining Alaṃkāras in KP. — ten of which are met with for the first time with Rudraṭa, two more (Vyājokti, Samādhi) for the first time in KP. 5 — at least under these names. They are the following: Vyājokti, Asaṃgati, Samādhi, Adhika, Pratyanīka, Smaraṇa, Bhrāntimān, Pratīpa, Samānya, Viśeṣa, Tadguṇa, Atadguṇa, Vyāghāta, Saṃsṛṣṭi, Saṃkara. These Alaṃkāras differ in the two works under consideration from the others earlier examined in so far as they do 10 not follow each other in the same sequence in the two works; in KL. they are spread over Adhāyas 8 and 9 according as they are Aupamya or Atiśaya Alaṃkāras: on the other hand, in the KP. they are jumbled together anyhow. It may, however, be noticed, that (1) nearly in every doubtful case our author mentions 15 in the *vṛtti* whether the Alaṃkāra in question is based on an *upamā* or an *atiśaya*; (2) that our author does not borrow wholesale from R. (as he did the Vāstava Alaṃkāras) but that he picks and chooses his material and often freely paraphrases R.'s expressions. It is, however, noteworthy that out of a total number 20 of 18 new Alaṃkāras introduced by the author of Kāvyālaṃkāra in Adhyāya 8 and 9 eleven find acceptance in this part of Ullāsa 10 of KP. in more or less unaltered condition.

Of the fifteen Alaṃkāras above enumerated, four: Vyājokti, Samādhi, Atadguṇa[2]) and Saṃsṛṣṭi are not known to R.; Pratyanīka, 25 Pratīpa, Vyāghāta are treated differently in KP. and KL. and Saṃkara is considerably elaborated in KP. Out of the remaining, seven agree with each other in the two works very closely — sometimes even in wording. We will consider first these last seven following the order in which they occur in KP. 30

10. Asaṃgati (KL. 9, 48—49; KP. 10, 124):

KL. definition:

vispaṣṭe samakālaṃ kāraṇam anyatra kāryam anyatra |

KP. definition:

bhinnadeśatayā 'tyantaṃ kāryakāraṇabhūtayoḥ | 35
yugapad dharmayoḥ khyātiḥ ||

The *samakālam* corresponds to *yugapat*, *anyatra anyatra* to *bhinnadeśatayā*, *kāraṇam .... kāryam* to *kāryakāraṇayoḥ*. These are all the important elements of the definitions. The *vṛttikāra* observes that the Alaṃkāra is based on an *atiśaya*. 40

1) In the younger Alaṃkāraśāstra, some new Alaṃkāras were obtained by simply inverting the old ones; thus Sama is obviously the converse of Viṣama, Atadguṇa of Tadguṇa; more remotely Vinokti of Sahokti.

2) Atadguṇa is the converse of Tadguṇa. See note 1.

11. Adhika (KL. 9, 28; KP. 10, 128):

KL. variety 2:

yatrā 'dhāre sumahaty ādheyam avasthitaṃ tanīyo'pi |
atiricyate kathaṃ cit tad adhikam . . ||

5 KP. definition:

mahator yan mahīyāṃsāv āśritāśrayayoḥ kramāt |
āśrayāśrayiṇau syātāṃ tanutve'py adhikaṃ tu yat ||

Note the *vṛtti*, *āśritam ādheyam | āśrayaḥ tadādhāraḥ*. KP. illustration 1 = KD. 2, 219 to Atiśaya.

10 12. Smaraṇa (KL. 8, 109. 110; KP. 10, 132):

KL. definition:

vastu viśeṣaṃ dṛṣtvā pratipattā smarati yatra tatsadṛśam |
kālāntarānubhūtaṃ vastv anantaram ity adaḥ smaraṇam ||

KP. definition:

15 *yathā 'nubhavam arthasya dṛṣṭe tat sadṛśe smṛtiḥ | smaraṇam.*

Here, *dṛṣṭvā*, *dṛṣṭe*, *smarati*, *smṛti*, *tatsadṛśam*, *tatsadṛśe*, *kālāntarānubhūtam*, *yathānubhavam* form the parallel series in the two.

13. Bhrāntimān (KL. 8, 87. 88; KP. 10, 132):

20 KL. definition:

arthaviśeṣaṃ paśyann avagacched anyam eva tat sadṛśam |

KP. definition:

anyasaṃvit tat tulyadarśane |

Arthaviśeṣaṃ paśyan and *tatsadṛśam avagacchet* correspond 25 to *tulyadarśane*, *anyasaṃvit*. The terms, *prākaraṇika* and *aprākaraṇika* in the *vṛtti* show that the Alaṃkāra is based on an *upamā* and in fact the *vṛttikāra* expressly states that it is not an *atiśaya*: *na ca eṣa rūpakaṃ prathamātiśayoktir vā*.

14. 15. Sāmānya and Tadguṇa;

30 To understand properly the relation of these we must examine the genesis of these Alaṃkāras. These two figures run into each other very closely and they appear in the two works considerably mixed up. They were forcibly separated by Rudraṭa and although this separation is not accepted without reserve by our author, he 35 betrays Rudraṭa's influence quite distinctly. The older Alaṃkāra writers knew an Atiśaya which was, the desire to depict some quality of the matter in hand (*prastuta vastu*) which surpasses the commonly acknowledged limits, cf. Daṇḍin, KD. 2, 214:

vivakṣā yā viśeṣasya lokasīmātivartinaḥ |
40 *asāv atiśayoktiḥ syāt alaṃkārottamā yathā ||*

to which the classical illustration was the description of the whiteness of the moon, which makes invisible the white-clad *abhisārikās*, with white garlands, annointed over with *candana* (KD. 2, 215). The same we meet with again in Vāmana's Alaṃkārasūtravṛtti 4, 3. 10: 5

saṃbhāvyadharmatadutkarṣakalpanā 'tiśayoktiḥ |

The illustration (which is very likely a quotation) plays on the same idea of the moonlight and *abhisārikās*. Daṇḍin knows an *atiśayopamā*, which he illustrates but does not define. It is based on the idea that (as an Atiśayokti) the *upamāna* and the 10 *upameya* would be utterly undistinguishable from each other, but for some accident or for some one trifling property, which is always present in the *upamāna* or the *upameya*, cf. KD. 2, 22, where the moon is said to be different from the face only because the moon is to be seen in the sky and her face on herself. Rudraṭa, who 15 has an *atiśaya* and an *upamā* but no *atiśayopamā*, sees in Daṇḍin's illustration to Atiśaya a state of things in which there is a description based on Atiśaya of two objects, which when placed side by side are no longer distinguishable, the same property being present in each (*tadguṇa*); while in Daṇḍin's Atiśayopamā he sees 20 only an extreme similarity (*sāmya*) and no Atiśaya. In KP. we find that the KL. Tadguṇa variety 1 (= Daṇḍin's Atiśaya) corresponds to KP. Sāmānya illustration 1 and KL. Sāmya variety 2 (= Daṇḍin's Atiśayopamā) corresponds to KP. Sāmānya illustration 2; while KL. Tadguṇa variety 2, which is a new Alaṃkāra takes 25 its place in KP. as Tadguṇa.

KL. Tadguṇa variety 1 (KL. 9, 22):

yasminn ekaguṇānām arthanāṃ yogalakṣyarūpaṇam |
saṃsarge nānātvaṃ na lakṣyate tadguṇa sa iti ||

KP. defines it as an *aupamya alaṃkāra* (KP. 10, 134). 30

KP. definition:

prastutasya yad anyena guṇasāmyavivikṣayā |
aikātmyaṃ badhyate yogāt tat sāmānyam iti smṛtam ||

R.'s illustration is an imitation of the old model and KP. illustration = Vāmana's illustration to the Sūtra above quoted. Further cf. 35 *vṛtti*; *prastutatadanyayor anyūnātiriktatayā nibaddhaṃ dhavalatvam ekātmahetuḥ, ata eva pṛthagbhāvena na tayor upalakṣaṇam*, which remainds us of R.'s definition: *ekaguṇānām arthānāṃ nānātvaṃ na lakṣyate.*

KL. Sāmya variety 2 (KL. 8, 107): 40

sarvākāraṃ yasminn ubhayor abhidhātum anyathā sāmyam |
upameyotkarṣakaraṃ kūrvita viśeṣam anyat yat ||

is not further defined in KP.; but cf. illustration 2 to Sāmānya and the *vṛtti, prathamapratipannam abhedaṃ na vyudasitum ut-*

sahate („cannot do away with the antecedent apprehension of identity"). It is an *upamā-alaṃkāra* in both.

The other Tadguṇa defined by R. is faithfully copied, almost word for word, by M.'s successor.

5 KL. Tadguṇa variety 2 (9, 24):

asamānaguṇaṃ yasminn atibahalaguṇena vastunā vastu |
saṃsṛṣṭaṃ tadguṇatāṃ dhatte 'nyas tadguṇaḥ sa iti ||

KP. 10, 137:

svam utsṛjya guṇaṃ yogād atyujjvalaguṇasya yat |
10 *vastu tadguṇatām eti bhaṇyate sa tu tadguṇaḥ ||*

Here we see that the KL., *atibahalaguṇena* corresponds to KP. *ujjvalaguṇasya*, *tadguṇatām eti* to *tadguṇatāṃ dhatte* and *saṃsṛṣṭam* to *yogāt.*

16. Viśeṣa (KL. 9, 5—10; KP. 10, 135 and 136):

15 The three varieties of R. are identical with those in KP.

KL. variety 1 definition:

kiṃ cid avaśyādheyaṃ yasminn abhidhēyate nirādhāram |
tādṛg upalabhyamānaṃ vijñeyo 'sau viśeṣa iti ||

KP. variety 1 definition:

20 *vinā prasiddham ādhāram ādheyasya vyavasthitiḥ |*

KL. illustration = KP. illustration 1.

KL. variety 2 definition:

yatraikam anekasminn ādhāre vastu vidyamānatayā |
yugapad abhidhīyate . . . ||

25 KP. variety 2:

ekātmā yugapad vṛttir ekasyānekagocarā |

KL. illustration embodies the same idea as KP. Prakrit illustration.

KL. variety 3:

yatrānyat kurvāṇo yugapat kāryāntaraṃ ca kurvīta |
30 *kartum aśakyaṃ kartā vijñeyo 'sau viśeṣo 'nyaḥ ||*

KP. variety 3:

anyat prakurvataḥ kāryam aśakyasyānyavastunaḥ |
tathaiva kāraṇaṃ ceti . . . ||

Here the similarity does not need to be pointed out. In the 35 *vṛtti* the author points out that this Alaṃkāra is based on an Atiśaya.

There remain to be considered the three new Alaṃkāras Pratyanīka, Pratīpa and Vyāghāta which occur both in KL. and KP. and which still are differently treated by the two authors. 40 The Pratyanīka and Pratīpa of KP. have indeed some similarities

with those of R.; but their treatment is widely divergent from that of the 16 Alaṃkāras above considered. In Pratyanīka (KL. 8, 92. 93; KP. 10, 129) an angry opponent (in KL., the *upamāna* wishing to conquer the *upameya*; in KP. not the *upamāna* at all) persecutes an innocent third party (in KL. any third party; 5 in KP. the ally of the invincible offending party). In Pratīpa both in KL. and KP. there is disparagement of the *upamāna*; but the result is arrived at, according to the two authors, in two different ways. In KL. (8, 76—78) the *upameya* is censured or pitied, as the case may be, on account of its comparability with the 10 *upamāna* which comparability is made possible only by the presence of some temporary flaw obscuring the excessive beauty of the *upameya*. On the other hand in KP. (10, 133) it is Pratīpa, when the *upamāna* is condemned as being useless, since the *upameya* is quite capable of serving its purpose or else when the *upamāna* 15 is turned into an *upameya*. R.'s illustration *garvam asaṃvāhya* etc. (8. 78) is indeed quoted in KP. as an exemple of the same figure; but the author explains it in a slighty different way if, as I take it, *duravastha* is a necessary condition in R.'s definition. KP. has non „*duravastha*" and he sees in the verse only the turning of the 20 lotus (*upamāna*) into an *upameya* which, according to him, constitutes its condemnation: *upameyīkaraṇam eva utpalānām anādaraḥ* | The figure Vyāghāta, which we meet for the first time in KL. and which is the last figure but one mentioned by R. (excluding, of course, the separate chapter on Śleṣa, which does not 25 come here in consideration) is also the last one of the Śuddhālaṃkāras in KP. Beyond the names, however, the two Alaṃkāras have nothing in common. In KL. (9, 52. 53) it is Vyāghāta when a cause does not produce its [natural] effect, even when not hindered by other causes — which would otherwise explain the absence of 30 the effect following that cause. The underlying idea is an Atiśaya. On the other hand in KP. (10, 138) there are two agents; and by the very means by which one of them accomplishes an act, the other one undoes it. The underlying idea here is Virodha. The definition reads: 35

yadyathā sādhitaṃ kenāpy apāreṇa tadanyathā |
tathaiva yad vidhīyeta sa vyāghāta iti smṛtaḥ ||

In the Vṛtti we find *sādhitavastuvyāhatihetutvāt vyāghātaḥ*, „it is V. because it is the cause of the frustration of an end already achieved"; and in my opinion, Bhaṭṭoji quite rightly explains: 40 *kāryavaijātye kāraṇavaijātyaṃ prayojakam.* I do not find any of these things in R.'s definition of V.; nor have I been able to identify the V. in KP. with any of R.'s Alaṃkāras.

We will now turn to the "first" part of Ullāsa 10 of KP. The most cursory comparison of the Kārikās 87 to 118 of KP. 45 together with the Vṛtti to them with Adhyāyas 7, 8, 9 of KL. in

which R. deals with the corresponding Alaṃkāras convinces us that though it would be quite incorrect to assume that Mammaṭa ignores Rudraṭa's work altogether, still we are justified in saying that he did not take the latter for his model. He has indeed
5 borrowed R.'s illustration[1]), and even adopted some of the Alaṃkāras, which we meet for the first time with the author of KL.; but on the whole M. shows an individuality of treatment and even in the cases of the Alaṃkāras, which are directly borrowed from R., we find them presented in KP. in a distinctly different garb.

10 Rudraṭa was, so far as we at present can say, the first writer on Poetics who categorically classified all Alaṃkāras so as to make them finally rest on a simple description of Vastu (Adhyāya 7), or on an Upamā (Adhyāya 8), or an Atiśaya (Adhyāya 9) or a Śleṣa (Adhyāya 10). Thus there arises a series of parallel[2]) Alaṃ-
15 kāras sometimes bearing different names which are to be regarded as *vāstava* or *aupamya* according as we look at them as implying a coordinate description of two different things which may have some common properties — and in that case it is a *vāstava* — or we consider it as a description of only one of the objects (i. e.
20 the *prastuta*) to which the other with similar properties (i. e. the *aprastuta*) is compared. This craving after an almost mathematically precise analysis characterises the whole work KL. This is not the only instance in which R. forsakes the trodden path. In the KL. he introduces a row of new Alaṃkāras and adds new
25 varieties to the old ones; M., on the other hand, follows the older school and his work betrays the influence of Udbhaṭa, who himself was a follower of Bhāmaha. He treats KL. in no kindly spirit. When he quotes R., it is to show that he is wrong[3]), with the single exception of the verse KL. 4, 32 which he quotes with
30 approbation naming at the same time the author. Compare here the Alaṃkāra Samuccaya, which, as a Vāstava Alaṃkāra, we meet for the first time with R. R. defines three varieties; M. accepts only two of them. In the Vṛtti he specially mentions that those who try to make out that there is a third variety are wrong[4]) —
35 here he must have R.'s classification in mind, for the reason above mentioned — in so far as that variety is included in his first. That both the authors understand the first variety in the same sense follows from M.'s illustrations and the Vṛtti to them. M.'s definition is different from that of R. and it must be admitted that
40 the former is better than the latter. R. defines Samuccaya, KL. 7, 19:

yatraikatrānekaṃ vastu paraṃ syāt sukhāvahādy eva |

1) I think there is no doubt about the fact that R. illustrated his rules exclusively by examples composed by himself. See furtheron.

2) cf. Sahokti (KL. 7, 13—18 and 8, 99—102); Samuccaya (KL. 7, 19—22; und 8, 103. 104); Sāmya (KL. 8, 105) and Tadguṇa (KL. 9, 22—23) etc.

3) cf. KP. 834. 838. Samuccaya; KP. 784 Vyatireka.

4) cf. Section II of this article.

M.'s definition is (KP. 834):

tatsiddhihetāv ekasmin yatrānyat tatkaraṃ bhavet |

This latter definition applies to R.'s illustrations equally well. In each of the three illustrations: in 7, 20, ***kim atra vo hāsyapade mahad bhayam***, in 7, 21, ***sukham idam etāvad***, in 7, 22, ***astratvam adhāsyan***, form the *prastutakārya* of M. (see Vṛtti) corresponding to *kathaṃ nu virahaḥ soḍhavyaḥ*. Here we see that the definition, although bringing no extraneous element, is worded differently from R.'s definition. In variety 2 (= KL. variety 3) M.'s definition leaves out R.'s *vyadhikaraṇe* and *ekasmin deśe* — which are two of the most important elements of R.'s definition and which in fact exactly define the points in which this variety differs from variety 1 — which virtually alters the Alaṃkāra; the Vṛtti justifies the omission giving examples of Samuccaya which are not *vyadhikaraṇe* or *ekasmin deśe*. This typifies the cases of R.'s Alaṃkāras which are borrowed directly by M. Now we will consider the six Alaṃkāras with which R. commences the seventh Adhyāya: Sahokti, Jāti, Yathāsaṃkhya, Bhāva, Paryāya, Anumāna (KL. 7, 13—18, 30—33, 34—37, 38—41, 42—46, 56—63). They appear in KP. in the following order: Yathāsaṃkhya KP. 803 (then follow two other Alaṃkāras); Svabhāvokti = R.'s Jāti KP. 814 (then one more) Sahokti KP. 817 (then follow seven others) Paryāya KP. 842 and Anumāna KP. 847. The wordings of these Alaṃkāras in KP. and KL. with the exception of Yathāsaṃkhya offer the widest contrasts; we may again notice here that even when M. does not add anything new to them, he does not simply paraphrase R.'s definition. I refer the reader further to the brillant monogram „Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra" (Dissertation, Berlin 1911) of my friend Dr. Johannes Nobel, in which he has exhaustively analysed the eight Alaṃkāras: Dīpaka and Tulyayogitā, Vibhāvanā and Viśeṣokti, Aprastutapraśaṃsā and Samāsokti, Nidarśana, and Arthāntaranyāsa following them successively as they appear with Bhāmaha, Daṇḍin, Vāmana, Udbhaṭa, Rudraṭa, Mammaṭa and Ruyyaka and particularly to p. 75 where, with reference to M.'s treatment of Arthāntaranyāsa, he says: „Ganz von Rudraṭa abhängig ist Mammaṭa, was um so beachtenswerter ist, als er sonst wenig auf das Kāvyālaṃkara Rücksicht nimmt" and in note 14: „Sonst folgte Mammaṭa meist Udbhaṭa, wie wir bei den vorangehenden Untersuchungen sahen".

From a consideration of these facts I consider I am justified in drawing the conclusion that although Mammaṭa lies under obligation to Rudraṭa for a great many of his ideas, he has shown a distinctive individuality in the treatment of the ideas he has borrowed and that *his* work can in no sense of the words be called a slavish imitation of Rudraṭa's Kāvyālaṃkāra.

In conclusion, I may mention a fact which by itself would

have been thoroughly inconclusive, namely, that in the "second" part of the tenth Ullāsa there have been borrowed six illustrations (out of a total number of 84) from the little known Kāvya Navasāhasikacaritam[1]), while of the preceeding 518 illustrations there is not
5 a single one which is traceable to that Kāvya.

In view of these facts taken all together, I think we are justified in asuming for true the tradition regarding the two authors of the Kāvyaprakāśa and I am inclined to think that the statement of the author of Nidarśana agrees correctly to the very verse, as
10 Parikara is just the hinge where the two parts are most likely to be joined together.

---

1) For this data I am dependent on the alphabetical index of the illustrations in the KP. at the end of Jhaḷakīkaras edition of the work, as the Mahākāvya is as yet known only in MS.

(To be continued.)

Anzeigen.

Documents of Jewish Sectaries, edited by S. Schechter. — *Vol. I: Fragments of a Zadokite Work, edited from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection . . . and provided with an English Translation, Introduction and Notes.* LXIV + 20 S. — *Vol. II: Fragments of the Book of the Commandments by Anan etc.* VIII + 50 S. Cambridge, University Press, 1910. 10 Shill.

Band I der vorliegenden Ausgabe hat gleich bei seinem Erscheinen das lebhafteste Interesse der Theologen erregt, und je mehr man sich in ihn versenkt, desto gewisser wird die Überzeugung, daß er ein noch viel größeres Interesse verdient. Ich stelle die bedeutendsten Aufsätze kurz zusammen, soweit sie mir bekannt geworden sind: G. Margoliouth (Athenaeum, Nr. 4335 vom 26. Nov. 1910, S. 657 ff. und The Expositor, Dez. 1911, S. 499 ff.); G. Foote Moore (Harvard Theological Review IV, 1911, S. 330 ff.); S. Landauer (Theol. Literaturzeit. XXXVII, 1912, Sp. 261 ff.); eine französische Übersetzung von Israel Lévy (Revue des Études Juives LXI, 1911, S. 172 ff.); eine deutsche Übersetzung von Th. Böhl (Theol. Tijdschrift XLVI, 1912, S. 1 ff.). Endlich habe ich selbst eine vorläufige Anzeige verfaßt (Internationale Wochenschrift V, 1911, Sp. 257 ff.), die ich jetzt in einzelnen Punkten korrigieren muß. Von einem wirklichen Verständnis sind wir, wie es scheint, trotz der wertvollen Vorarbeiten noch immer weit entfernt.

Die Schrift, die Schechter willkürlich und nicht gerade glücklich als ein „Zadokitisches Werk" bezeichnet hat, stammt, wie der hebräische Jesus Sirach, aus der Geniza zu Kairo. An ihrer Echtheit und an ihrem jüdischen Ursprung kann demnach auch nicht der leiseste Zweifel sein. Es handelt sich um Bruchstücke zweier Handschriften, die sich teilweise decken und eine Parallel-Rezension darbieten: Manuskript A umfaßt 8 Blätter (16 Seiten), die fast ganz erhalten sind; auf den letzten Seiten sind einzelne Zeilen durch Flecken und Beschädigungen verstümmelt, im übrigen aber ist die Schrift leicht lesbar. Manuskript B umfaßt nur 1 Blatt (2 Seiten); sein Text weicht zum Teil von A ab und ergänzt ihn in der glücklichsten Weise. A. ist im 10., B. im 11. oder 12. Jahrh. n. Chr. aufgezeichnet worden. Der überlieferte Text ist stark verwahrlost, läßt sich aber vielfach noch sicher emendieren. Schon

diese Tatsache lehrt, daß seine Abfassung in frühere Zeit zurückreichen muß. Die Sprache ist hebräisch, aber mit einzelnen Aramaismen durchwoben; durch Vergleich von A mit B läßt sich feststellen, daß die ursprünglich hebräischen Ausdrücke bisweilen
5 erst von späteren Abschreibern, denen das Aramäische geläufiger war, durch aramäische ersetzt worden sind. Ihrem Inhalte nach zerfällt die Schrift in zwei Teile; der erste beschäftigt sich, wenn man es ganz allgemein formulieren soll, mit geschichtlichen Betrachtungen, der zweite dagegen mit gesetzlichen Vorschriften und
10 mit der Verwaltung der Gemeinde. Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß sich an vielen Stellen deutlich ein Parallelismus membrorum und rhythmischer Takt beobachten läßt. Diese Tatsache erscheint mir äußerst wichtig, weil sie mithilft, Glossen zu dem ursprünglichen Text zu beseitigen und die Verderbnisse richtig
15 zu verbessern.

Wer sein Augenmerk auf die Geschichts-Reflexionen richtet, wird wohl keinen Augenblick daran zweifeln, daß wir es hier mit einer Apokalypse zu tun haben. Dieser apokalyptische Charakter, den man sich bisher nicht genügend klar gemacht hat, zeigt sich
20 vor allem an der bizarren Bildersprache. Der Verfasser liebt seltsame Umschreibungen, die sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholen und bisweilen auch etwas variiert werden; glücklicherweise ist er nicht immer konsequent, da es sonst unmöglich wäre, seine Rätselrede zu deuten. Ja, bisweilen fügt er selbst oder ein
25 Glossator die Erklärung hinzu, um seine Leser nicht allzusehr in die Irre zu führen. Dies hat freilich nicht hindern können, daß die Exegeten dennoch gestrauchelt sind.

So vermutet Schechter, und andere haben ihm beigestimmt, in den „Erbauern der Wand“ (4, 12. 19; 8, 12. 18; 19, 24f. 31)
30 oder in den „Übertünchern mit Mörtel“ (8, 12; 19, 25) einen Geheimnamen für die Pharisäer. Diese Hypothese ist indessen unhaltbar; denn mit jenem Ausdruck werden diejenigen bezeichnet, die „Gottes Gebote verachten, sie vernachlässigen und die Halsstarrigkeit ihres eigenen Sinnes vorziehen“ (19, 31ff.), oder solche,
35 die Belial folgen (4, 12ff.; 8, 12f.). Man konnte gewiß mancherlei Vorwürfe gegen die Pharisäer erheben, wie Jesus tat, als er sie „übertünchte Gräber“ nannte (Matth. 23, 27), aber der hier vorliegende Text paßt in keiner Weise auf sie. Gemeint sind vielmehr die „Gottlosen“ oder die „Bundesbrüchigen“. Das Bild ist
40 hergenommen von dem „Haus der Sünde“ und begegnet uns schon Test. Levi 2, 3 (ich sah, daß die Ungerechtigkeit sich Mauern baute) und Äth. Henoch 91, 5 (das ganze Gebäude der Ungerechtigkeit wird untergehen). Dem entspricht in der vorliegenden Schrift das gegenteilige Bild 3, 19: „Gott baute ein festes Haus in Israel“, worunter
45 nach dem Zusammenhang nur das „Haus der Gerechtigkeit“ (oder „der Frömmigkeit“) für die sich Bekehrenden verstanden werden kann. Vgl. auch Prov. 9, 1 (Die Weisheit hat ihr Haus gebaut).

Als paralleler Ausdruck kommt in Betracht „Verrücker der Grenze“ (1, 16; 4, 12; 5, 20; 19, 15 f.; 20, 25). Das Bild stammt aus Hos. 5, 10 (vgl. Dtn. 19, 14), wird aber von unserem Verfasser anders erklärt: als „diejenigen, welche die Grenze des Gesetzes niederreißen“, ist also ebenfalls gleichbedeutend mit „Frevler“ (20, 25). Andere apokalyptische Namen für die Gottlosen sind „Männer des Spottes“ (20, 11), „Kinder des Verderbens“ (6, 15), „Kinder der Welt“ (20, 34), „Gemeinde der Treulosen“ (1, 12), Ausdrücke, die ohne weiteres verständlich sind. Dunkler ist „Verächter des Heiligtums“ (4, 18; 5, 6). Nach dem Zusammenhang darf man das „Heiligtum“ nicht auf den Tempel, sondern nur auf „das Gesetz“, speziell auf die sexuellen Vorschriften deuten; denselben Sinn hat τὰ ἅγια Test. Levi 9, 9, wo der Armenier richtig mit τὸν νόμον σου umschreibt. Vgl. ferner Test. Levi 14, 7 f., wo „die Verachtung des Heiligen“ in Parallele steht mit der „Verspottung der göttlichen Gebote“; auch hier ist vor allem an sexuelle Dinge gedacht, wie Jubil. 30, 15 ff.

Alle diese Gottlosen, die in der „Endzeit des Frevels“ (6, 10. 14; 12, 23; 15, 7), oder, was gleichbedeutend damit ist, in der „Endzeit der Untreue Israels“ (20, 23), ihr Wesen treiben, gelten als Anhänger Belials, der während dieser Jahre losgelassen wird gegen Israel (4, 13). Wie sie „Männer des Spottes“ sind (20, 11), so ist er der „Mann des Spottes“ (1, 14). Auch diesen Geheimnamen hat man mißverstanden und auf eine historische Person gedeutet, obwohl an dem Sinn gar kein Zweifel sein kann, sobald man die Parallelstellen und die verwandten Rätselnamen beachtet. Von dem „Mann des Spottes“ heißt es, daß er „Wasser der Lüge auf Israel träufelte“; er muß also identisch sein mit dem „Mann der Lüge“ (20, 14), mit dem „Geistesverderbten und Lügenschwätzer“ (8, 13), der kurz vorher ausdrücklich als Belial bezeichnet wird (8, 2); die andere Handschrift redet von „einem, der in Wind, Trug und Sturm einhergeht und Lüge träufelt auf die Menschen“ (19, 25). Da Belial mit seinen drei Netzen die Sünder in Israel fängt (4, 13 ff.), und da die „Erbauer der Wand“ einem „Schwätzer“ (wörtlich „Träufler“) folgen, der sie in drei Sünden verstrickt hat (4, 19 ff. zum Text vgl. u.), so muß demnach auch hier der „Schwätzer“ ein Name für Belial sein.

Diese Gestalt Belials ist, um das hier einzuschieben, äußerst interessant; denn sie war in dieser Weise auf dem Boden des Spätjudentums noch nicht bezeugt. Man kannte wohl Belial als Bezeichnung des Teufels, aber in der vorliegenden Schrift ist Belial vielmehr ein „vermenschlichter Teufel“, der hier auf Erden als ein Pseudoprophet auftritt und die Menschen durch seine Lügenreden zum Abfall von Gott und zur Verletzung des Gesetzes verführt. Es scheint, daß man ihm auch Wunder zugetraut hat, durch die er sich als den falschen Messias ausgibt; wenn es 1, 15 heißt, daß er die Israeliten in die weglose Wüste lockt und dort „die ewigen

Berge versinken läßt", so denkt man an die Wunder, die Deuterojesaja für die messianische oder messianisch-gedeutete Zeit verkündet hat. Jedenfalls ist dieser Belial an den bisher zitierten Stellen das dämonische Gegenbild des Messias oder Christus, also der „Antichrist", wie der spätere Terminus technicus lautet, oder der „Antimessias", wie man in diesem Falle richtiger sagen müßte. Bousset's Vermutung (Religion des Judentums², S. 291 ff.), daß diese Figur jüdischen Ursprungs sei, wird hier glänzend bestätigt. Anderswo ist Belial der Gegengott, wie Satan im Neuen Testamente; er steht dem „Fürsten der Lichter" gegenüber (5, 18) und ist demnach als der „Fürst der Finsternis" gedacht, wenngleich er nicht als solcher bezeichnet wird. Er war es, der einst dem Mose und seinem Bruder Aaron den „Jachne und seinen Bruder" (Jannes und Jambres) gegenüberstellte (5, 18 f.). Das war die „Zeit der ersten Erlösung". Die zweite Erlösung kommt, wenn die „Endzeit des Frevels" vorüber ist und der Messias erscheint.

Der M e s s i a s wird bisweilen unverhüllt genannt (2, 12; 6, 1; 12, 23; 14, 19; 19, 10 f.; 20, 1), bisweilen erhält auch er apokalyptische Geheimnamen wie „Wurzelsproß aus Israel und Aaron" (1, 7 = „Messias aus Aaron und Israel", 12, 23 u. a.). Mit ihm ist auch der „Lehrer der Gerechtigkeit" identisch, wie allein schon daraus mit Sicherheit hervorgeht, daß dieser „am Ende der Tage" erwartet wird (6, 10). Dies wird noch deutlicher, wenn man die beiden Parallelstellen vergleicht, 6, 10: die Gesetze sind ihnen gegeben, „damit sie darin wandeln sollen in der ganzen Endzeit des Frevels und nur über sie nachsinnen, bis zum Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit am Ende der Tage" und 12, 23 f.: „damit sie darin wandeln in der Endzeit des Frevels bis zum Auftreten des Gesalbten Aarons und Israels" (zum Text vgl. u.). Trotz einzelner Bedenken, die nachher erörtert werden sollen, ist von dieser Gestalt der „Lehrer des Einzigen" nicht zu trennen (20, 1. 14). Die bisher übliche Übersetzung, „der einzige (= einzigartige) Lehrer" ist grammatisch nicht zu rechtfertigen. „Lehrer des Einzigen" ist eine apokalyptische Umschreibung für „Lehrer Gottes" (der von Gott stammende Lehrer). Das johanneische Bekenntnis zu Gott als dem *μονογενής* hat demnach seine Vorläufer in den jüdischen „Verehrern des einzigen Gottes" (יחידיי zu יחיד; vgl. Dalman: Aram. Wörterbuch), oder, wie sie hier wörtlich heißen, in den „Männern des Einzigen" (20, 32).

Die „Frommen", von denen die vorliegende Schrift redet, werden stets umschrieben als „Männer heiliger Unsträflichkeit" (20, 2. 5), oder als „die von Gott Gelehrten" (20, 4), oder als die „Heiligen des Höchsten" (20, 8). Am häufigsten aber ist die Bezeichnung als „Genossen des Bundes" (2, 2; 8, 1; 9, 3; 13, 14; 19, 14), oder genauer „G e n o s s e n d e s n e u e n B u n d e s" (6, 19; 8, 21; 19, 34). Der dazu gehörige Ausdruck des „alten Bundes" fehlt; statt dessen ist von dem „Bund mit den Vorfahren" (1, 4;

3, 10; 4, 9; 6, 2), oder von dem „Bund mit den Vätern“ (8, 18; 19, 31) die Rede. So ist auch die Idee, zwischen einem alten und einem neuen Bunde zu unterscheiden, nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs. Nach einem anderen Bilde besitzen die Frommen einen „Brunnen mit lebendigem Wasser“ (3, 16; 6, 3 ff.; 19, 34). Der sonderbare, im Anschluß an Mal. 1, 10 geprägte Titel, der „Türschließer“ (6, 12), ist mir unverständlich geblieben.

Als heiliges Buch wird vor allem „die Thora“ oder „das Gesetzbuch Moses“ genannt (5, 2; 7, 7; 15, 2; 16, 5); genauer wird von der „Erklärung des Gesetzes“ gesprochen (4, 8; 6, 14), da mancherlei Vorschriften vom Pentateuch abweichen. Auch hier fehlt es nicht an Umschreibungen, wie z. B. „Anordnungen des Bundes“ (10, 6), oder „Anordnungen des Bundes Gottes“ (7, 5; vgl. damit 7, 7). Wer sich die apokalyptische Manier des Verfassers klar gemacht hat, wird kaum noch zweifeln, daß das rätselhafte ספר ההגי (10, 6; 13, 2) kein Geheimbuch, sondern eine bizarre Bezeichnung der Thora Moses ist: „das Buch des Nachsinnens“ (das Wort ist nicht aramäisch, sondern gut hebräisch, nur grammatisch richtiger הֲגוֹת zu schreiben, da nur der Inf. möglich ist); angeregt wurde der Verfasser durch Psalm 1, 2 („über seiner Thora sinnt“). Andere „kanonische“ Bücher, die zwar nicht direkt zitiert werden, auf die aber hingewiesen wird, sind das „Testament Levis“ (4, 15) und das Buch der Jubiläen, dessen hebräischen Titel wir hier zum ersten Male erfahren: „Das Buch der Teilungen der Zeiten nach ihren Jubiläen und Jahrwochen“ (16, 3 f.). Damit wird in höchst willkommener Weise bestätigt, was man bisher nur vermuten konnte, daß die Jubiläen und die Testamente der XII Patriarchen ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt waren.

Gewöhnlich nimmt man an, daß 8, 20 f. noch eine dritte pseudepigraphische Schrift zitiert werde. Diese Ansicht ist indessen unhaltbar, da kein Zitat vorliegt, wie aus der Form des Satzes und aus dem Zusammenhang hervorgeht: „Dies ist das Wort, das Jeremia zu Baruch, dem Sohn des Nerija, und Elisa zu seinem Knappen Gehazi sprach.“ Zitate pflegt der Verfasser anders einzuleiten. Überdies hat bisher noch kein Forscher eine Antwort auf die Frage gegeben, welches denn nun „dies Wort“ sei, auf das hier angespielt wird. Man darf mit absoluter Gewißheit behaupten, daß weder der vorhergehende, noch der folgende Satz (vgl. B) ein Zitat sein kann. So bleibt, wie mir scheint, wenn man nicht einen ganz sinnlosen Zufall walten lassen will, nur die Möglichkeit übrig, daß wir hier den Titel unserer Schrift vor uns haben, die wir danach bezeichnen würden als eine Jeremias-Elisa-Apokalypse. Die für modernes Empfinden befremdliche Annahme zweier Verfasser hat schon im Alten Testamente ihre Parallelen; denn das von uns sogenannte „Deboralied“ soll nach der Überschrift (Jdc. 5, 1) vielmehr von Debora und Barak stammen.

Wichtiger ist ein anderes Bedenken: wie kommt der Titel

mitten in den Zusammenhang eines Textes? Diese Schwierigkeit läßt sich durch die Hypothese beseitigen, daß **die Fortsetzung ein späterer Zusatz** ist. Dafür sprechen folgende Gründe: 1. Der Titel steht als Unterschrift am Schluß des Werkes. Mit 5 8, 19 ist in der Tat ein Abschluß erreicht; eine Fortsetzung erwartet man nicht. Die Worte, die in Handschrift A noch folgen, sind aus einer anderen Rezension später nachgetragen. 2. Die Handschrift B enthält nicht denselben Text wie A, sondern eine andere Rezension, die als jüngere Überarbeitung aufzufassen ist. 10 Das lehren schon die starken Abweichungen, die nur zu einem kleinen Teil aus Textverderbnissen zu erklären sind. 3. Trotz der Übereinstimmung in der Diktion begegnen uns eine Reihe neuer Ausdrücke, die nur hier vorkommen, wie „Männer heiliger Unsträflichkeit", „die von Gott Gelehrten", „Heilige des Höchsten"; 15 auch das Bild vom „Brunnen" ist hier anders als in A gewendet. Der „Lehrer der Gerechtigkeit" wird zwar einmal (20, 32) erwähnt, heißt aber zweimal „Lehrer des Einzigen" (20, 1. 14); die Bezeichnung Gottes als des „Einzigen" findet sich nur in B (20, 1. 14. 32) u. A. 4. Betreffs des „Lehrers des Einzigen" besteht ein krasser Wider- 20 spruch zwischen A und B.

Nach A muß der „Lehrer der Gerechtigkeit" mit dem Messias identisch sein (vgl. o.), nach B dagegen kann der „Lehrer des Einzigen" nicht mit dem Messias identisch sein, da es heißt: „Von dem Tage an, da der Lehrer des Einzigen hinweggerafft wurde, 25 bis zum Auftreten des Messias aus Aaron und Israel" (19, 35 f.). Über die zugrunde liegende Idee gibt 20, 13 ff. deutlichen Aufschluß: „Von der Zeit, da der Lehrer des Einzigen hinweggerafft wurde, bis zur Vernichtung aller Krieger, die dem Mann der Lüge (= Belial) folgten, verliefen etwa 40 Jahre" usw. Danach tritt 30 zuerst der „Lehrer des Einzigen" auf, findet aber heftigen Widerstand durch den „Mann der Lüge" und seine kriegerischen Anhänger; in diesem Kampfe wird der „Lehrer des Einzigen" hinweggerafft, d. h. getötet, dann erst erscheint der Messias aus Aaron und Israel. Der „Lehrer des Einzigen" ist demnach der Vorläufer 35 des Messias, oder, anders ausgedrückt, ein **leidender und sterbender Messias**, dem der siegende und triumphierende Messias folgt. Auch diese Gestalt war uns bereits aus der späteren jüdischen Tradition bekannt als der „Messias ben Joseph", oder „ben Ephraim" (vgl. Bousset: Die Religion des Judentums², S. 264 ff.); 40 für ihn ist ebenso wie für den „Lehrer des Einzigen" charakteristisch, daß er im Kampf mit seinen Feinden unterliegt. Als sein Gegner gilt in den meisten Quellen der Armilus, d. h. der „Antichrist der späteren jüdischen Tradition". An dem Ursprung der Figur des leidenden und sterbenden Messias, den A noch nicht kennt, kann 45 wohl kaum ein Zweifel sein: wie der „Antichrist" das menschliche Abbild des satanischen Belial ist, so ist der „sterbende Messias" das menschliche Spiegelbild des himmlischen Messias; oder neu-

testamentlich geredet: dem leidenden und sterbenden „Menschensohn" steht der triumphierende „Gottessohn" gegenüber. Im letzten Grunde sind beide identisch, denn sie haben dieselbe mythologische Herkunft. Aber die mythischen Gestalten sind im Laufe der Zeit verblaßt und zu menschlichen geworden. Die systematisierende 5 Theologie hat beide in ihr Schema aufgenommen und läßt sie bald hintereinander, wie in der vorliegenden Jeremias-Elisa-Apokalypse, bald nebeneinander, wie im Neuen Testamente, auftreten: dem Kampf der menschlichen Gestalten hier auf Erden entspricht dort der Kampf der göttlichen Gestalten im Himmel. Aber dieser Aus- 10 gleich ist verhältnismäßig selten vollzogen; charakteristisch ist im allgemeinen das wirre, chaotische Durcheinander.

An mythischen Figuren begegnen uns noch in unserer Apokalypse die „Strafengel" (2, 6), die Gott neben seinem „Zorn" und seinen „Feuerflammen" als Mittel gegen widerspenstige Sünder 15 zur Verfügung hat. Ferner die gefallenen Engel, die hier als „Wächter des Himmels" bezeichnet werden, und ihre Söhne, die Riesen (2, 18 f.); jene wurden „gefangen gesetzt", während diese „fielen". Mit dem Buch der Jubiläen teilt unsere Apokalypse die Idee des „Mastema" (16, 5), der wie der alttestamentliche Satan 20 nicht als Gegen-Gott, sondern als Gegen-Engel, d. h. als der böse Schutzgeist des Menschen gedacht ist. Auch hierzu existiert ein Gegenbild: der gute Schutzgeist des Menschen, der schon in den biblischen Psalmen eine (bisher unerforschte) Rolle spielt; unsere Apokalypse nennt ihn den „heiligen Geist" (2, 12; 5, 11; 7, 4), 25 der sowohl als „Geist Gottes" (2, 12), wie als „Geist der Menschen" (5, 11; 7, 4) aufgefaßt werden kann. Eine Glosse bezeichnet ihn als den „Geist der Wahrheit" (2, 12 f.), wie er auch Test. Juda 20, 1. 5 heißt. Die „Lästerung" gegen diesen „heiligen Geist" des Gewissens gilt als Lästerung gegen Gott, der ihn gesandt hat (5, 11; 7, 4), 30 genau so, wie im Neuen Testamente. Gott „lehrt" den heiligen Geist durch „seinen Gesalbten" (2, 12); auch sonst ist es der Messias, der den „Geist der Wahrheit" oder „der Heiligung" ausgießt (Test. Levi 18, 11; Juda 24, 2 f.).

Die Geschichtsbetrachtung der vorliegenden Apokalypse 35 läßt sich nur teilweise erkennen. Der Verfasser unterscheidet verschiedene Perioden, ohne ihre Zahl zu nennen und ohne sie genau aufzuzählen. Er stellt 2, 11 ff. seine allgemeine Anschauung voran: in jedem Zeitalter hat sich Gott „berühmte Männer" erwählt, die er als gerettete Schar übrig ließ, und mit deren Nachkommen er 40 die Welt wieder füllte. Er lehrte sie seinen heiligen Geist durch seinen „Gesalbten"; der Gesalbte kann hier nicht den endzeitlichen Messias, sondern nur den „Priester" bezeichnen, der ja auch gesalbt wird (dieselbe Theorie begegnet uns Test. Levi 17, nur schärfer umrissen). So wurde Noah gerettet, als alles Fleisch auf dem Fest- 45 land zugrunde ging; so wurden Abraham, Isaak und Jakob als Freunde Gottes aufgeschrieben, während über die Nachkommen der

Zorn Gottes entbrannte. Er rottete sie aus in der „ersten Heimsuchung“ (7, 21; 19, 11); damit ist wahrscheinlich das Exil gemeint, die Strafe, die über die „früheren Bundesgenossen“ erging. Dem steht die „Endzeit der Heimsuchung“ gegenüber (19, 10), die Strafe, die den „späteren Bundesgenossen“ für ihren Abfall zuteil wird.

Aus der ersten Heimsuchung wurden diejenigen gerettet, die nach Damaskus ins Nordland flüchteten (7, 14 ff.). Der Verfasser schreibt also für die Genossen des neuen Bundes, die in Damaskus wohnen und sich als die Nachkommen der (exilierten) Israeliten oder Judäer betrachten. Bei der apokalyptischen Manier des Verfassers darf man die Frage aufwerfen, ob nicht diese Gemeinde in Damaskus eine Mystifikation ist, oder ob „Damaskus“ nicht als Geheimname zu verstehen sei. Aber wahrscheinlich ist diese Frage zu verneinen, da sich gar kein Grund einsehen läßt, wie man zu einer solchen Mystifikation gekommen sein sollte. Die gesetzlichen Vorschriften zeigen an einigen Stellen deutlich, daß sie für Leute außerhalb Jerusalems gegeben sind. Das seltsame Gebot: „Niemand soll einem Weibe beiwohnen in der Stadt des Heiligtums, so daß man die Stadt des Heiligtums mit Befleckung verunreinigt“ (12, 1 f.) gibt nur dann einen Sinn, wenn man „die Stadt des Heiligtums“ mit Jerusalem identifiziert; für ausländische Juden ist ein solches Gesetz leicht begreiflich. Überdies heißt es 11, 18 ff.: „Niemand soll Brandopfer, Speisopfer, Räucherwerk oder Hölzer zum Altar senden durch einen Mann, der irgendwie unrein ist.“ Die Opfer werden also nicht an Ort und Stelle dargebracht, sondern werden, so darf man voraussetzen, in der Regel durch fremde Leute übersandt; auch dies Gebot ist nur begreiflich, wenn die Gemeinde fern von Jerusalem wohnt. Ein sicher apokalyptischer Name ist der Ausdruck „Lager“ für die „Gemeinde“; denn die Wohnungen befinden sich in der Stadt, und von einer Siedlung in Zelten kann nicht gut die Rede sein.

Wenn aber der Verfasser sein Buch für die Damaskener Juden geschrieben hat, dann muß er selbst im dortigen Ghetto gelebt haben. Eine bestimmte jüdische „Sekte“ anzunehmen, liegt, wie mir scheint, nicht der mindeste Anlaß vor. Die Abweichungen unserer Apokalypse von der Thora Moses sind nicht größer, als die der Testamente der XII Patriarchen, oder anderer Pseudepigraphen, die man anfangs auch gewissen Sekten zurechnen wollte, während man heute diese Theorien völlig aufgegeben hat. In unserem Falle kommt noch hinzu, daß die Jeremias-Elisa-Apokalypse in der Geniza von Kairo gefunden wurde, ein Zeichen, daß sie der jüdischen Gemeinde in Kairo als kanonisches Buch galt; das wäre gewiß nicht der Fall gewesen, wenn sie aus sektiererischen Kreisen stammte. Und endlich, handelte es sich wirklich um eine Sekte, so müßte sie auch einen Führer haben, nach dem sie genannt wäre und den sie verherrlichte. Aber davon ist nirgendwo die Rede, und was man dafür ausgegeben hat, beruht auf Mißverständnissen. Der

„Lehrer der Gerechtigkeit", oder der „Messias" kann nicht in Betracht gezogen werden, weil er erst erscheinen soll „am Ende der Tage". Eher könnte man auf 7, 18 hinweisen, wo nach der üblichen Übersetzung von dem „Ausleger des Gesetzes" gesprochen wird, „der nach Damaskus kam". Aber man muß übersetzen: „der Thora-Sucher, der nach Damaskus kam" und diese Worte ganz allgemein von allen Juden verstehen, oder genauer von „den bekehrten Israeliten, die aus dem Lande Juda auszogen und sich als Fremdlinge im Lande Damaskus niederließen, welche Gott alle zu Fürsten berufen hat, weil sie ihn suchten" (6, 5 f.). Auch 6, 7 begegnet uns derselbe Ausdruck „Thora-Sucher" in ganz allgemeinem Sinne. Überdies wird 7, 20 „das Szepter, das sich aus Israel erhebt" nicht auf den Lehrer der Sekte, sondern auf den „Fürsten der ganzen Gemeinde", d. h. auf das politische Oberhaupt bezogen; wenn irgendwo, so wäre gerade hier Gelegenheit gewesen, den Schöpfer der Sekte zu feiern. Die Damaskener Juden, von denen die vorliegende Apokalypse spricht, führen ihren Ursprung nicht auf einen Einzelnen zurück, wie es bei einer Sekte geschehen müßte, sondern auf eine Mehrzahl von Israeliten, die zur Zeit der „ersten Heimsuchung" (d. h. beim Exil) „auszogen". Diese in Damaskus einheimische Theorie ist natürlich cum grano salis zu werten.

Wie in allen Apokalypsen ist auch in der vorliegenden die Zukunftsweissagung mit *zeitgeschichtlichen Andeutungen* vermengt. Aber wie überall so ist auch hier ihre Erklärung aufs äußerste erschwert; denn sie sind meist so allgemein gehalten, daß man sie nicht sicher fassen kann. Und wo sie einmal mit genauen Zahlen operieren, da sind die Geschichtskenntnisse so geringfügig, daß man von jeder Verwertung absehen muß. Wenn 1,5 von „390 Jahren" die Rede ist, seit Gott die Israeliten in die Hand Nebukadnezar's geliefert hatte, so ist darauf nichts zu geben, da der Schreiber nicht wußte, wann Nebukadnezar regiert hatte. Überdies lassen sich die zeitgeschichtlichen Andeutungen meist mit absoluter Sicherheit als Glossen erweisen, da sie den Zusammenhang des Satzes sprengen und den Rhythmus stören. Trotzdem haben sie natürlich auch als Glossen einen gewissen Wert, sobald man sie zu deuten weiß. Weil indessen nirgends Sicherheit zu erreichen ist, wird man sich hier, wie in der Apokalypse Johannes und anderswo, mit einem Non liquet begnügen müssen. Ich glaubte früher, die Angabe 20, 14 f. auf Bar Kochba beziehen zu dürfen, bin aber heute sehr skeptisch geworden und halte eschatologische Zahlenspielereien für ebenso wahrscheinlich.

Für die *Abfassungszeit* ist man demnach auf andere Gründe angewiesen. Glücklicherweise läßt sich der Endtermin sicher fixieren; denn da der Tempelkult in Jerusalem noch als existierend vorausgesetzt wird, so kann die Schrift spätestens im ersten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sein. Als frühester

Termin ist das erste vorchristliche Jahrhundert zu betrachten, da die Testamente der XII Patriarchen und die Jubiläen zitiert werden. Die enge Berührung mit beiden Schriften, der Hinweis auf die „Könige Griechenlands" als die Drachen (8, 11), das Fehlen jeg-
5 licher Bemerkung über römische Herrschaft und der ganze Inhalt unserer Apokalypse lassen die Datierung in dem messiashungrigen Zeitalter der Makkabäer als die wahrscheinlichste vermuten. Der Glaube, in dem der Verfasser lebt, ist nicht die Überzeugung, daß der Messias bereits erschienen sei, sondern im Gegenteil, daß er
10 erst kommen müsse, aber allerdings sehr bald. Denn die Gegenwart ist ihm mit der „Endzeit des Frevels" identisch, die dem Aufleuchten des Messias unmittelbar vorhergeht. Wer die Apokalypse verstehen will, muß dies immer im Auge behalten und vor allem beachten, daß die als Vergangenheit geschilderte Zeit meist als die
15 Zukunftsschau des Visionärs gedacht ist.

So ist das erste Gedicht (1, 1—2, 1) trotz des Perfektums sicher als futurisch aufzufassen. Das geht deutlich aus 1, 11 f. hervor: „Und kund ward den letzten Geschlechtern, was er an der Gemeinde der Treulosen getan, als der Mann des Spottes auftrat" usw.
20 Wenn das, was Gott tut, erst „den letzten Geschlechtern" kund ward, so muß notwendig das, was hier erzählt wird, am Ende der Zeiten spielen. Jede Exegese, die dem nicht gerecht wird, ist als falsch abzulehnen. Wenn man nicht direkt das Futurum übersetzen will, dann muß man vor 1, 1 etwa ergänzen: „Ich sah ein Gesicht,
25 und siehe" (vgl. Äth. Henoch 85). Der Dichter beginnt in der Einleitung (1, 1—2) mit der Aufforderung zum Zuhören. Das Hauptstück zerfällt in zwei Teile: Der erste Teil (1, 3—11) kündet das Schicksal der Frommen am Ende der Tage. Da Gott des Bundes mit den Vorfahren gedenkt, so soll aus Israel und Aaron
30 ein „Wurzelsproß aufsprießen", d. h. eine gerettete Schar, übrig bleiben, die Palästina wieder in Besitz nimmt und dort den „Lehrer der Gerechtigkeit", d. h. den Messias begrüßt. Der zweite Teil (1, 12—2, 1) schildert das Schicksal der Gottlosen, das der letzten Generation offenbar werden soll, wenn „der Mann des Spottes",
35 d. h. der Antichrist, auftritt und durch seine Wunder und Lügen Israel zum Bundesbruch verleitet.

Das zweite Gedicht (2, 2—3, 20) ist keine Zukunftsschau, sondern eine geschichtliche Betrachtung. Vorangestellt hat der Verfasser eine Einleitung (2, 2—13) mit allgemeinen Gedanken über
40 die Gottlosen und die Frommen und über die Weltperioden. Der erste Teil (2, 14—3, 12) behandelt das Schicksal der Geschlechter bis zum Exil, der zweite Teil (3, 12—20) geht auf die Gründung der damaskenischen Gemeinde ein. — Daran schließt sich ein exegetischer Exkurs, der die Kunst der Allegorese hier wie überall
45 handhabt. Zunächst wird ein Wort Ezechiels auf die Frommen in Damaskus gedeutet (3, 21—4, 10) und dann ein Jesaja-Zitat auf die Genossen Belials angewandt (4, 10—5, 15).

Für den Rest der Schrift ist eine Disposition nur schwer aufzufinden, wenn man sich nicht in Einzelheiten verlieren will. Ich begnüge mich daher mit einer kurzen Notiz. Zunächst folgt wiederum eine Zukunftsschau, mit sittlich-priesterlichen Ermahnungen und exegetisch-allegorischen Abschweifungen durchsetzt (5, 16—8, 20). An die eigentliche Apokalypse, die den ersten Teil einnimmt und als „Haggada" bezeichnet werden könnte, schließt sich dann im zweiten Teil der Schrift die „Halacha". Wahllos sind einzelne Vorschriften über Eid, Zeugen, Richter, Priester, Verwaltung usw., vor allem aber über den Sabbath aneinander gereiht.

An Einzelheiten bemerke ich folgendes: **1, 2** vgl. Jes. 3, 14 f.; — **3** l. במעלם; — **5** f. Str. שנים—בבל, da diese Worte den Satz unterbrechen. Es gehören zusammen ובקץ חרון פקדם „Aber in der Endzeit des Zornes suchte er sie gnädig heim"; — **10** Str. שנים עשרים, weil sie den Rhythmus stören; — **11** „Lehrer der Gerechtigkeit" vgl. Joel 2, 23; — **12** בדור אחרון ist handschriftliche Variante zu לדורות אחרונים:

„Und kund ward den künftigen Geschlechtern,
was er getan an der Gemeinde der Treulosen"; —

13 f. Str. הם—ישראל. Die ersten Worte, „dies sind diejenigen, die vom Wege weichen", sind exegetische Glosse zu dem Vorhergehenden: „Gemeinde der Treulosen". Dann folgt ein Zitat aus Hos. 4, 16. Die gestrichenen Worte unterbrechen den Zusammenhang, da mit בעמוד kein neuer Satz beginnen kann; man muß übersetzen:

„was er getan an der Gemeinde der Treulosen,
als der Mann des Spottes auftrat,
der auf Israel Wasser der Lüge träufelte"; —

15 l. גבעות mit Schechter und vgl. Hab. 3, 6; — l. ולסיר Inf. Hiphil, wie im Vorhergehenden und Folgenden; — **16** l. ולסיג mit Dtn. 19, 14; — **18** st. ויצפו l. ויצפנו „sie sparten" (Reichtümer); — **19** לפרצות von פרצה „Ausgelassenheit" (vgl. Dalman: Aramäisches Wörterbuch). St. הציאר l. האוצר. Dann geben beide Verse einen guten Parallelismus:

„weil sie sparten für ihre Schwelgereien
und Gefallen hatten an den Kostbarkeiten des Schatzes"; —

20 vgl. Jes. 24, 5; — **21** st. ויסיפו לריב l. vielleicht ויסימו לריק (= וישימו):

„weil sie sie mit dem Schwerte verfolgten
und dem Speien der Leute preisgaben".

2, 5 st. וחמה l. בחמה; — **6** st. בו כל l. ובכל:

„aber eine kräftige Macht an gewaltigem Zorn,
an Feuerflammen und an allerlei Strafengeln"; —

8 st. מדם l. אדם wegen des Parallelismus;

„Er verabscheute die Geschlechter der Menschen
und verbarg sein Antlitz von der Erde"; —

9 f. מי—שני עולם ist wohl als späterer Einschub zu streichen, da kein Parallelismus vorliegt und der Gedankengang unterbrochen

wird. Die Worte sind nur schwer verständlich und stark verderbt. Hinter מי ist wohl ein Wort ausgefallen; st. קצירהם l. קציהם, wie 10 und 16, 2; st. הוי l. שני, wie am Schluß der Zeile; und mit Schechter נהיות. Ich übersetze: „Vom (Beginn der Welten) bis zu ihrer Vernichtung kannte er(?) die Jahre des Bestehens, und die Zahl und die Erklärung (פֵּרוּשׁ) ihrer Endzeiten (= Perioden?) allen Jahren der Welten gemäß, und was da sein wird bis zu den Geschehnissen an ihrem Ende allen Jahren der Welt gemäß"; — **12** f. והוא אמת ist sicher Glosse zu קדשו „sein heiliger Geist, d. h. der Geist der Wahrheit"; שמו ist sicher Dittographie (Schechter), wahrscheinlich ist aber auch ובפרוש שמותיהם „durch die Erklärung ihrer Namen" (der Verfasser denkt an eine allegorische Deutung der Namen, wie er 4, 2 ff. eine Probe davon gibt) als Glosse zu streichen. Dann bleibt ein guter Vers:

„Er lehrte sie durch seinen Gesalbten seinen heiligen Geist,
aber wen er haßte, den ließ er irren"; —

15 st. כאשר l. באשר nach מארם; — **16** ist wohl in Ordnung; von לתור ist abhängig אשמה „Schuld" und עני זנות, d. h. עֵינֵי (masc. Plural nach späterem Sprachgebrauch); „und nicht zu sinnen in Gedanken des bösen Triebes auf Schuld und lüsterne Sünden"; — **18** st. בה l. בם, wie 17, auf „lüsterne Sünden" bezüglich; אשר hier = באשר (vgl. 20) „weil"; — **19** f. st. כי l. beide Male בם; wie 17.

3, 1 l. בם תעו und בם משפחתיהם; — **2** l. בם st. בה; — **7** man kann nicht übersetzen: „in der Wüste bei Kades". להם gehört zum vorhergehenden Verbum und schließt den Satz. St. בקדש l. מקדש; st. ורשו l. דרשו:

„Von Kades zogen sie hinauf
und befragten ihren eigenen Geist",

statt „Gott zu befragen"; vgl. die sachliche Parallele 2, 19 f.; — **9** f. st. בו ist überall בם zu lesen; באי הברית ist sachlich und metrisch bedenklich und wohl zu streichen; — **16** l. ויחפר:

„Er öffnete vor ihnen und grub
einen Brunnen mit vielen Wassern"; —

20 החזיק hier „in Besitz nehmen" (das Haus).

4, 6 הקודש bezieht sich (wie die vorhergehenden Stichworte „Priester", „Leviten", „Söhne Zadoks") zurück auf das Zitat Ez. 44, 15, ist also = מקדשי (sic) in Z. 1. Das sinnlose שונים ist wohl, wie die Fortsetzung lehrt, aus שבים (vgl. 2) entstellt; vielleicht ist noch ein הם ausgefallen. Dann heißt es: „Das Heiligtum: das sind die Bekehrten, die Gott gesühnt hat"; das ungenannte Objekt sind „die Sünden", konnte aber fehlen (vgl. 10); — **9** Hinter הקץ füge ein למספר, wie 10; — **12** st. נבנתה l. לִבְנוֹת, vgl. Micha 7, 11; das ה ist Dittographie: „Jeder wird stehen bleiben bei seiner Burg, zu bauen die Mauer, zu entfernen (Inf. Piel) die Grenze"; — **19** ff. verstehe ich: „Die Erbauer der Mauer, die dem Schreier (צו aramäisch gedeutet, vgl. צוא) gefolgt sind [der Schreier, das ist der Schwätzer,

von dem es heißt: »Sie schwatzen immerfort«], die werden zum zweitenmal von der Hurerei ergriffen, indem sie zwei Weiber zu ihren Lebzeiten nehmen.“ בשתים kann nicht heißen: „durch zwei Dinge“; denn wie in 17, so werden auch im folgenden drei Sünden aufgezählt, erstens die Unsittlichkeit (4, 20 ff.), zweitens die Verachtung des Heiligen (5, 6 ff.) und drittens die Lästerung des heiligen Geistes (5, 11 ff.).

5, 4 f. l. וימנו ולא; die Negation ist namentlich auch wegen des folgenden עלה notwendig = „angerechnet werden“ (vgl. Dalman: Aram. Wörterbuch); — **15** str. אם ל; das zweimalige כי אם ist unmöglich. Wahrscheinlich beginnt hier ein neues Gedicht mit den Worten כי מלפנים פקד אל; — **20** חרבן ist schwerlich richtig, da von der Verwüstung des Landes erst im folgenden die Rede ist; l. ובקץ חרון „in der Endzeit des Zornes (über das Land)“ und vgl. 1, 5.

6, 6 f. st. ולא הושבה פארתם בפי אחד l. ולא חשבו תפארתם כפי א״ „(denn sie suchten Gott) und trachteten nicht nach ihrem eigenen Ruhme, einmütigen Sinnes“; — **10** st. במה l. בם, wie 12, 21; st. ישיגו l. ישיחו und ferner l. הרשע (Schechter) und עמוד, wie 12, 23; 20, 1. Übersetze: „darin zu wandeln in der ganzen Endzeit des Frevels und außer ihnen (den Geboten) nichts zu sinnen, bis zum Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit“; daß עד עמוד aufs engste mit התהלך בם zusammengehört, beweist 12, 23 zwingend.

7, 5 st. יסורו l. יִסֻּרֵי „Anordnungen“; — **8** l. ebenso היסורים; — **12** f. ist von Schechter richtig verbessert worden; הנסוגים sind die „Abtrünnigen“ im Gegensatz zu den מחזיקים, den „Treuen“; — **15** st. מאהלי l. מהלאה, nach Amos 5, 27. —

8, 4 st. וירקמום כל l. וינקם מכל und übersetze: „denn sie hofften (יִחֲלוּ) auf einen, der da heilt, aber er rächte sich an allen Widerspenstigen“; das folgende מאשר ist in באשר zu verbessern; — **7** st. ויתנכרו l. mit B ויתגברו; — **13** st. מבוהל l. מחובל „verderbt“; באשר = אשר „weil der Zorn Gottes gegen seine Gemeinde entbrannt war“; — **12, 23** ist wohl zu ergänzen הערים להתהלך בם, vgl. 12, 19. 21 und 6, 10; — **19, 25** l. וסופרת (Micha 2, 11) ושקר (nach 8, 13) הטיף להם (nach 1, 14) ומטיף לאדם כזב; — **20, 4** st. יזכירוהו l. יכחידוהו und dann האנשים מעדה, oder ähnlich.

Hugo Greßmann.

Georg Gerland: Der Mythus von der Sintflut. Bonn, A. Marcus & E. Weber's Verlag, 1912. 124 S. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Im Jahre 1891 gab Richard Andree „die Flutsagen“ der Völker, in 88 Nummern geographisch wohl geordnet und nach verschiedenen Richtungen hin untersucht, zum ersten Male heraus.

Jetzt ist ihm, 21 Jahre später, Gerland gefolgt, dessen Sammlung man nicht gut rezensieren kann, ohne Andree zum Vergleich heranzuziehen. G. zählt die von ihm zusammengestellten Varianten nicht, doch werden es nach ungefährer Schätzung mehr als 100 sein;
5 jedenfalls sind mehrfach neue Parallelen hinzugekommen. In dieser (quantitativen) Vermehrung des Stoffes besteht der einzige Fortschritt über Andree hinaus, aber qualitativ oder prinzipiell sind die mit der Sintflut zusammenhängenden Probleme in keiner Weise gefördert worden.

10 Jeder Religions- oder Literarhistoriker, der das Gebiet eines oder mehrerer Kulturvölker durchforscht, wird dem Ethnologen dankbar sein, der mit seinem weiten Blick die ganze Erde umspannt und aus dem reichen Schatz seiner Belesenheit neues Material zugänglich macht. Von einer wissenschaftlichen Sammlung erwartet
15 man aber zuerst, das ist die einfachste Forderung, eine gute, übersichtliche Ordnung des Stoffes. Dazu gehört nicht nur die geographische Scheidung nach Völkern und Erdteilen, wie sie G. bietet, sondern auch eine durchlaufende Zählung, die bei ihm leider fehlt. Denn die Zählung erleichtert nicht nur das Zitieren, sondern
20 ermöglicht auch das Einschieben neuen Materials. Das Ideal der Vollständigkeit schwebt noch in weiter Ferne. Wenn aber die Folkloristik daran geht, den ungeheuren, von ihr zu bearbeitenden Stoff systematisch zusammenzustellen, dann muß sie die Kataloge so anlegen, daß der einzelne Forscher an der entsprechenden Stelle
25 immer neue Varianten einschieben kann, ohne die ganze Sammlung wiederholen und aufs neue drucken zu müssen. Hätte sich G. begnügt, die von ihm neu gesammelten Flutsagen als Nachtrag zu Andree herauszugeben, hätte er drei Viertel seines Buches sparen können, und jeder Forscher wäre ihm dankbar gewesen. Jetzt aber
30 hat er die Verwertung des Materials nicht erleichtert, sondern erschwert, da er die Nummern Andrees nicht beifügt und dem Leser die Kontrolle nicht abnimmt. Die Unübersichtlichkeit wird noch dadurch erhöht, daß G. vielfach Sagen und Vorstellungen heranzieht, die zwar nach seiner Meinung den Flutmythus erläutern,
35 die aber in Wirklichkeit wohl nichts mit ihm zu tun haben, wie z. B. die Idee von der Heiligkeit der Flüsse, von Flußopfern, die Auffassung der Milchstraße usw. Diese Abschweifungen vom Thema sollten auch äußerlich leicht erkennbar sein.

Will der Ethnologe dem Historiker wirklich helfen, dann müßte
40 er wörtliche Zitate bringen. Denn solche Sammlungen verlieren ihren Wert, wenn der Benutzer alle Bücher noch einmal daraufhin durchsehen muß, ob auch alles in die Sammlung mit aufgenommen ist; bisweilen können gerade Kleinigkeiten von entscheidender Bedeutung werden. Durch Umschreibungen des Inhalts
45 oder durch ungenaue Zitate wird der Benutzer gezwungen, die vom Sammler geleistete Arbeit noch einmal zu leisten. Eine Zusammenstellung wörtlicher Zitate würde dauernden Wert besitzen,

da die Tatsachen immer dieselben bleiben, von der fortlaufenden Vermehrung des Stoffes abgesehen; die Deutung und Erklärung der Tatsachen wechselt dagegen mit jeder Generation und muß immer aufs neue versucht werden. Der oft zitierte Ägyptologe heißt übrigens nicht „Ermann“, sondern „Erman“. 5

Zu der Sammlung des Stoffes sollte sich drittens die Durcharbeitung und kritische Sichtung gesellen. Varianten auf Varianten zu häufen, ist zwar eine notwendige Vorstufe, ist aber nicht das letzte Ziel wissenschaftlicher Forschung. Die psychologische Entwicklungsgeschichte des Sagenstoffes und die historischen 10 Zusammenhänge der Literaturen und Völker zu erkennen, gilt doch wohl auch dem Ethnologen als das höchste Ideal. Andree hat die Probleme umsichtiger behandelt als G., der sich in der Einleitung und am Schluß auf kurze allgemeine Bemerkungen beschränkt; er streift die Probleme, aber erschöpft sie nicht. Die astralmytho- 15 logische „Deutung“ der Sintflut, auf die im letzten Grunde auch G. hinauswill, wenngleich er von Usener etwas abweicht, wird den Tatsachen schwerlich gerecht. Die Flut ist nach ihm der himmlische Ozean, über den der Mond als Kahn fährt, usw. Aber wie die ursprünglich am Himmel sich abspielenden Ereignisse auf den 20 irdischen Schauplatz gelangen, hat G. nicht erklärt; freilich sind mir seine prinzipiellen Ausführungen in manchen Einzelheiten unklar geblieben.

G. geht von den semitischen Flutsagen aus und behandelt sie ausführlich (S. 8—27), ohne die neuesten Forschungen zu 25 kennen. Er zitiert Gunkel's Genesis nach der Auflage von 1902 — die dritte Auflage stammt von 1910 —, er weiß nichts von dem Sintfluttext aus Nippur, den Hilprecht 1910 publizierte, er berücksichtigt weder die neueste Übersetzung noch die neueste Erklärung der babylonischen Flutmythen, die von Ungnad und mir 30 1911 veröffentlicht worden ist. So sind die Texte, die G. abdruckt, antiquiert, und die Auffassungen, die er bekämpft, bereits überholt. Ein solches Verfahren ist bedenklich. G. scheint das selbst empfunden zu haben, denn sein Vorwort bittet im Voraus um Entschuldigung, daß die neuesten Publikationen nicht verarbeitet 35 seien. Nur weil die Zahl der Lebensjahre drängte und weil ihn die „berufenste hochgeschätzte Seite“ ermunterte, hat sich G. jetzt entschlossen, die erste seiner ethnographischen und religionswissenschaftlichen Abhandlungen „der Öffentlichkeit zu übergeben, anspruchslos, wie sie vor Jahren entstanden ist“. So mögen ihm 40 mildernde Umstände angerechnet werden, aber freisprechen kann man ihn nicht. Das ist um so mehr zu bedauern, als sich G. durch andere Arbeiten einen guten Ruf erworben hat.

Hugo Greßmann.

W. P. Wassiljew, Die Erschließung Chinas. Deutsche Bearbeitung von Dr. Rudolf Stübe. Mit Beiträgen von Prof. Dr. A. Conrady. Mit zwei Karten. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig 1909. 8°. XI + 236 SS.

Der originelle Mensch, der Wassilii Pawlowitsch Wassiljew, geb. 1818, gest. 1900, war (sein Schüler Grube erzählte gern kuriose Geschichten von ihm), tritt uns auch in der „Erschließung Chinas" entgegen. Er ist ganz Russe und ganz er selbst. Offen erklärt er, was jeder Russe empfindet, wenn auch die „Gebildeten" dort es nicht wahr haben wollen: Rußland ist nicht Europa (S. 28: „Rußland nennt sich mit Recht ‚der sechste Weltteil'" [1]). Das soll nicht heißen, daß die Russen inferior sind; sie haben eine Mission, sie sind für Asien die Kulturträger; „nur in den Teilen Asiens, wo die Russen gewirkt haben, findet man Herzerquickendes" (S. 27). Wenn W. rühmt, Turkestan habe schon jetzt viel mehr Russen, als Indien Briten hat nach zweihundertjährigem Besitz (S. 28), so übersieht er, daß Briten in Indien nicht dauernd leben können, und daß sie den Landraub nicht so systematisch betrieben haben. Der nationale Stolz führt den eifrigen Mann auch zu gehässigen Entstellungen, z. B. daß die Briten die Hindus behandelten wie der Bogdnchan seine Untertanen (S. 29). Es soll aber nicht geleugnet werden, daß die Russifizierung des westlichen Turkestan bedeutende Früchte geliefert hat. Überall findet man neben der verkommenen Türkenstadt die wohlgehaltene Russenstadt mit breiten bäumengeschmückten Straßen, in der man wenigstens einige Kulturbedürfnisse befriedigen kann. Solchen Mann zu lesen ist erfrischend, und der Gedanke der Übersetzung, die Rudolf Stübe in sorgfältiger Weise ausgeführt hat, ist durchaus zu billigen, obwohl der Inhalt durch die neuere Entwicklung zum Teil überholt ist. Die hier gegebenen Aufsätze sind von 1859 bis 1883 in verschiedenen Zeitschriften gedruckt worden und wurden 1900 von der russischen Zeitschrift „Bote der Weltgeschichte" in einem Bande vereinigt, der nach S. VI eine Seltenheit ersten Ranges ist.

Dem Stoffe nach gliedern sich die fünf Aufsätze in drei politische (II. Der Fortschritt in China, III. Die Erschließung Chinas, V. Russisch-chinesische Staatsverträge), einen religionspolitischen (VI. Der Mohammedanismus in China) und ein Stadtbild (I. Erinnerungen an Peking). Der schwächste Beitrag ist I: ein liebenswürdiges Geplauder, in dem sich manches Schiefe findet. Gerade hier entschädigen uns in besonderer Weise die kritischen und

1) So nannte auch Barthold seine neueste verdienstvolle bibliographische Arbeit: „Geschichte der Erforschung des Orients in Europa und in Rußland" (Petersburg, 1911).

ergänzenden Ausführungen, die der bekannte Leipziger Sinologe Conrady an den Text knüpft (S. 153—191). Glänzend geschrieben und von echt historischem Geiste durchweht, enthalten sie eine Fülle von Gedanken und von Tatsachen (ich erwähne nur die schöne historische Übersicht S. 157—164, die Bewertung der 5 großen Mauer im Gegensatz zu W. unter Heranziehung der limites romani, wobei auch der limes arabicus erwähnt werden konnte S. 164—172).

Über V. „Russisch-chinesische Staatsverträge" habe ich kein Urteil. Es ist sicherlich interessant, die ältere Gestaltung der Be- 10 ziehungen an der Hand der Urkunden so gründlich dargestellt zu sehen. Aber die Darstellung bricht mit dem Kjachta-Vertrage von 1792 ab. Hier sollte eine Behandlung der neueren russisch-chinesischen Vertragspolitik einsetzen. Conrady begnügt sich mit einer kurzen Anmerkung über das Wesen der Geschichte Chinas 15 als einer Geschichte der Expansion. Wenn diese Anmerkung schließt (S. 236): „man sieht vielleicht nirgend so deutlich wie in China, daß die Geschichte von der Geographie gemacht wird", so wird der Kulturhistoriker gegen diese Überspannung der Ratzel'schen Theorie energischen Einspruch erheben. Da ist die Einsicht W.'s 20 größer, der S. 28 mit Recht den Sieg angestrengter Arbeit und unglaublicher Ausdauer über die ungünstigsten geographischen Bedingungen feiert.

In die Begeisterung von III: „Die Erschließung Chinas" hätte W. viel Wasser gießen müssen, wenn er die Entwicklung der 25 letzten drei Jahrzehnte hätte einbeziehen können. Die Erschließung ging lange nicht so schnell und so glänzend vor sich, wie hier vorausgesagt wird, und der Vertrag von Tientsin hat sich nicht als der Ausgangspunkt einer großen Bewegung erwiesen. Rußland freilich ist seitdem langsam aber stetig vorgegangen: der Bau der 30 sibirischen Bahn und ihre Verlängerung in das Herz Chinas hinein, von W. vorausgesagt (S. 66), wurde zu einem ungeheuren Machtmittel China gegenüber. Nur Japan hat in ähnlicher Weise seinen Einfluß gemehrt. Vortrefflich sind die Worte W.'s S. 58f. über die Quellen einer wahren Zivilisierung Chinas, wenn auch der Aus- 35 gangspunkt der Deduktion: „die Stärke des Westens liegt nicht im öffentlichen Leben, sondern in seiner Verfassung und Wissenschaft" eine querköpfige Schiefheit ist. Stünde W. jetzt aus dem Grabe auf, er würde sich freuen, wie die Chinesen schließlich seine Wahrheiten (S. 59) begriffen haben; sie sind in der Tat auf dem 40 Wege, ihr geistiges Leben zu wandeln und „die europäischen Vervollkommnungen und Erfindungen auf dem Gebiete der Physik, Mechanik, Chemie, Technologie, Schiffahrt, Astronomie u. dergl. sich anzueignen". Der Zusammenhang von Wissenschaft und Leben tritt hier klar zutage: der Wille zur Wissenschaft hat deren ärgsten 45 Feind, den Absolutismus, beseitigt. In den Anmerkungen zu diesem Abschnitte sticht Conrady besonders tief: er liefert nichts wenige

als eine interkulturelle Abhandlung, die von den weitesten Gedanken beherrscht ist (beachte die Berührung von „nichts ist vereinzelt in den Entwicklungsformen einer Epoche“ S. 213 mit den alle Welten und Zeiten umspannenden Ideen Lamprecht's).

Neben III tritt II: „Der Fortschritt in China“ zurück. Hier sind die letzten zwei Jahre von umwälzender Bedeutung geworden, in einer Weise, die W. nicht ahnen konnte. Mit Freude können wir feststellen, daß er sich über die Unausrottbarkeit der Opiumpest getäuscht hat. Wirtschaftliche Unschulung lassen Sätze erkennen wie „möglicherweise ist die Zeit nicht mehr fern, in welcher die Chinesen keine europäischen Waren mehr nötig haben werden“ (S. 42) und „möglicherweise kommt es dahin, daß der Chinese alle Märkte und Industriezweige der ganzen Welt in seine Hände bringt“ (S. 49). Das ist gegen alle bekannten Tatsachen (das fabrikreiche England Deutschlands bester Käufer u. v. a.). In den Anmerkungen bestreicht Conrady Probleme der Sprachentwicklung (S. 191 f.), der Literaturgeschichte (S. 195 ff.; W.'s Anschauungen veraltet) und der Wirtschaft- und Steuerpolitik (S. 200 ff.); man hätte ein Eingehen auf die Unterrichtsreformen gewünscht in Ergänzung zu dem trüben Bilde von S. 36—41.

IV. „Der Mohammedanismus in China“ ist die Behandlung eines Gegenstandes, der immer ein Lieblingsstudium W.'s bildete. Ich habe in meiner Abhandlung „China und der Islam“ (Islamischer Orient I, 41 ff.) in den einleitenden Worten die Ansichten Arnold's (Preaching of Islam Kap. 10), Dabry de Thiersant's und Wassiljew's über die Zukunft des Islam in China zusammengestellt. Alle drei sprechen mit mehr oder minder Sicherheit die Vermutung aus, der Islam werde einmal in China triumphieren. W. malte in der kleinen Sonderschrift *o dwijenii magometanstwa w kitaje* („über die Bewegung des Islam in China“) die schrecklichen Folgen der Islamisierung Chinas, die er verkündete. Dieser kleine Aufsatz von 1867 ist offenbar nicht identisch mit diesem Kapitel IV. Denn hier wird kein Urteil gefällt, wie jener Triumph wirken würde. Er wird nur vorausgesagt. W. stützt sich dafür auf die außerordentlich große Propaganda, die der Islam unter den Chinesen, besonders unter den unteren und mittleren Kreisen treibe; er hindere niemand, die gewohnten bürgerlichen Verpflichtungen zu treiben, und bei Erfüllung der Bedingungen könne aus jedem Muslim ein Mandarin werden (S. 99). Die chinesischen Muslime stellen die Sache so dar, als unterscheide sich der Islam keineswegs von den Hauptideen, die allen Chinesen eigen und die auf das Studium der konfuzianischen klassischen Bücher gegründet sind (S. 100); vgl. die Äußerung des chinesischen Gelehrten über den Islam und seine Vorzüge vor dem „einseitigen und parteiischen Christentum“ (S. 101). Am Schlusse faßt W. seine Ansicht dahin zusammen (S. 103): „es ist kaum eine Frage, ob der Islam jemals Widerstand finden wird, wenn er sich mit der

Forderung der Bekehrung an die übrigen Chinesen wendet, nachdem er ein politisches Übergewicht in China errungen hat. Uns scheint es, daß den Chinesen der Religionswechsel viel leichter sein wird, als der Kostümwechsel, zu welchem sie von der jetzigen Dynastie gezwungen wurden". Was dann später wird, 5 das deutet W. nur mit dem einen Worte an (S. 104): „Sind die Chinesen einmal Mohammedaner geworden, so werden sie natürlich auch ihren früheren Indifferentismus verlieren". Vortrefflich ist die Stellungnahme Conrady's zu diesen gar zu allgemein gehaltenen Voraussagungen. Da spricht der Mann, der die Psyche 10 des Chinesen genau kennt, zugleich auch die Geschichte der Religionen in China beherrscht. Nachdem er nachgewiesen, wie der landfremde Buddhismus, übrigens gleich dem auf sozialistischer Grundlage aufgebauten, einer Epoche politischer und sozialer Gärung entstammenden Taoismus, gezwungen war, ein Kompromiß mit 15 der Staatsreligion zu schließen, fährt er so fort (S. 235 f.): „Es fällt schwer zu glauben, daß einem andern fremden Bekenntnis ein besseres Schicksal blühen werde. Religionsübertragung ist ja freilich immer in gewissem Sinne Religionsentartung, aber kaum irgendwo sind die Gegensätze so unvereinbar groß wie hier, wo außerdem 20 noch die Amalgamierungskraft einer uralten Kultur hinzutritt; ein Glaube, der China gewinnen wollte, müßte sich vorher erst selbst verlieren. Aber es scheint mir überhaupt etwas zweifelhaft, ob es einer der geoffenbarten Religionen gelingen werde, in absehbarer Zeit wirklich bedeutende Fortschritte zu machen. Die bisherige Er- 25 fahrung spricht nicht dafür, denn was wollen selbst die (noch dazu ungewissen) 20 Millionen des Islam gegenüber dieser Riesenbevölkerung bedeuten? Ja gerade dem Islam darf man vielleicht keine allzu günstige Prognose stellen. Es wird bei seinen Vertretern, wie es scheint, doch immer noch ein gewisser Rassengegensatz 30 empfunden, der ja in der Regel abstoßend wirkt, und dann — so paradox das klingen mag — bei einem, wenn ich so sagen soll, so essensfrohen Volke wie die Chinesen wird schließlich auch die simple Magenfrage, ganz abgesehen von der wirtschaftlichen Bedeutung, ein Wörtlein dreinreden; ich glaube kaum, daß der Chinese 35 so rasch und gutwillig auf sein geliebtes Schweinefleisch (die Volksnahrung!) und nebenher auch auf seine bescheidene Tasse Wein verzichten wird. Aber wenn der Islam wirklich einmal einen ebenso großen Teil von China erobern sollte, wie der Buddhismus, so wird es meines Bedünkens ein Islam sein, der von dem ursprüng- 40 lichen noch ungefähr so viel hat, wie eine pekinger Moschee von einem Minaret oder ein chinesischer Muslim von einem Araber, und seine politische Rolle wird auch wohl der des Buddhismus entsprechen. Daß er jedoch den Chinesen in einen zelotischen Muselmann, einen reinen Glaubensfanatiker umwandeln sollte — eine 45 Folgerung W.'s, die sich keineswegs so natürlich aus seinen Prämissen ergibt —, das erscheint mir ausgeschlossen. Naturam ex-

pellas furca, tamen usque recurret." Dieser Meinungsäußerung Conrady's kann ich mich voll und ganz anschließen. Nur hat sich durch die neuesten Ereignisse die Lage etwas verschoben, und ich möchte der neuen Gestaltung der Dinge einige Worte widmen.

5 Die Parallele des jungen China mit der jungen Türkei liegt zutage. In beiden Ländern hat das absolutistische Regiment einen vollkommenen Zusammenbruch erlebt. In beiden Ländern auch ringt der Gedanke der Selbstregierung des Volkes sich nur mühsam durch. Mit dem einfachen Absprechen, diese Völker seien ja doch 10 nicht reif, und es gehe alles viel schlimmer als vordem, ist natürlich nichts getan. Die Bewegung ist da, und sie läßt sich durch das leichtfertige und billige Spötteln über ihre Unvollkommenheiten nicht aus der Welt schaffen. Ein Hauptzug der Bewegung in beiden Ländern ist die Besinnung auf das Nationale. In China 15 übten die landfremden Mandschus einen Terror, den es galt zu beseitigen. In der Türkei jagte der Herrscher dem Allerweltskalifat nach. In der Türkei schrieben die türkischen Führer der Bewegung das Osmanlitum auf die Fahne, einen inneren Zusammenschluß aller Völker in dem Staate, in welchem die Türken auch 20 weiter die Suprematie üben wollten; sie verlangten dabei von den Nichtmuslimen die Aufgabe aller nationalen und kirchlichen Sonderrechte und das völlige Aufgehen in dem rein nationalistischen Gebilde, das angeblich durch die Revolution entstanden sei. Man ersieht sogleich, daß hier ein Doppelspiel gespielt wird: die die 25 Suprematie übenden Türken leiten auch weiter aus ihrem Religionsbekenntnis Vorrechte her, verlangen aber von den Christen den Verzicht auf die aus der Religion stammenden Vorteile zugunsten des Staatsgedankens. In China liegt die Sache etwas anders: die Staatsreligion ist eigentlich keine Religion, sondern eine philo- 30 sophierende und politisierende Ethik; die Neuerer haben auch in einem besonderen Edikte erklärt, daß die nicht zur Staatsreligion sich bekennenden Völker volle Freiheit haben sollen und den Chinesen völlig gleichgestellt sein sollen; in diesem Edikte werden auch die Muslime genannt; man wird dabei aber nur an die in 35 der Außenprovinz Hsin-chiang wohnenden **türkischen** Muslime zu denken haben[1]). Die Freiheit des Kultes für die Muslime der

1) Die hier vorgetragene Auffassung von den Mohammedanern Turkestans, die mit den Mandschus, Mongolen, Tibetern und Chinesen die fünf Rassen bilden (vgl. Enzykl. Islam I, 887 a), ist auch die des Prof. Forke. Anders d'Ollone, der mich auf sein *Recherches sur les Musulmans Chinois* 16 und 209 hinweist, wo er von der volkstümlichen Unterscheidung der fünf Rassen spricht, die durch ganz China gehe. Das allgemeine Bewußtsein einer Rassendifferenz scheint mir nicht zu hindern, daß in der politischen Äußerung der neuen Regierung, von der hier die Rede ist, tatsächlich im Besonderen an die Muslime des Türkenlandes gedacht ist als eine kompakte Masse, die eine Sonderstellung einnimmt. Es läßt sich etwa vergleichen das Problem der Verschiedenheit der „Rassen" im Osmanischen Reiche, wo bei der Gleichheit der Albaner, Araber, Türken usw. die Meinung ist, daß sie alle unter dem verschwommenen Begriff

achtzehn Provinzen wird als selbstverständlich vorausgesetzt, weil sie sie bisher angeblich besessen haben. Der Konflikt ergibt sich daraus, daß die Muslime sich im Ungläubigenlande immer als eine besondere Gemeinde (*umma*) fühlen, und daß diese Gemeinde die Pflicht hat, die Ungläubigen zu bekämpfen. Die ungläubigen Herren können natürlich die „Freiheit“ nicht so weit ausdehnen, daß sie die ihnen feindlichen Muslime sich zu diesem Kampfe organisieren lassen. Keine starke Staatsregierung duldet eine andere neben sich, einen Staat im Staate. Die Chinesen haben den Zustand immer richtig verstanden und haben stets sofort eingegriffen, wo Fanatiker den Kampfgedanken predigten. Es sind an den Muslimen Chinas in den letzten Jahrzehnten gewaltige Aderlässe vorgenommen worden, bei denen freilich neben der Autorität des Staates auch sehr private Interessen, vor allem die Raubsucht der zum Teil aus dem Islam hervorgegangenen großen Generäle, eine Rolle spielten. Es ist anzunehmen, daß die neuen Herren sich in gleicher Weise von dem Staatsgedanken leiten lassen werden. Sie werden aber auch bei ihrem viel intensiveren historischen Studium der in der Welt wirkenden Kräfte sehr bald erkennen, daß der Islam in seiner Vermengung von Staat und Kirche der Feind jedes geordneten Staatswesens ist, daß das Urteil über seine religiös-politischen Tendenzen bei allen Westlern, die ihn kennen, vernichtend lautet, und daß von den Muslimen des Reiches schweres Unheil droht, wenn sie nicht unter scharfer Kontrolle gehalten werden. Alles Übrige ergibt sich von selbst. Von der Annäherung Chinas an das fremde Wesen werden auch die Muslime in dem Sinne berührt, daß das Unterrichtswesen neue Wege geht; dann wird aber auch die islamische Religion vollkommener und anfeuernder gelehrt werden, als es bisher der Fall war, es wird der religiöse Hochmut noch gesteigert werden. Damit wird aber auch der Gegenstoß der chinesischen Regierung gesteigert. Kurz, bei normaler Entwicklung hat der Islam in China keine Zukunft. Nur die Möglichkeit ist zu beachten, daß in den wenigen Provinzen, in denen die Zahl der Muslime groß ist, Kansu, Ssetschuan, Jünnan, infolge von Schwierigkeiten der Zentralregierung eine islamische Regierung zeitweilig eingerichtet werden könnte. Solche Islamstaaten innerhalb Chinas hätten aber mit der Feindschaft der Zentralregierung und der etwa aufgekommenen innerchinesischen Sonderstaatsgebilde zu rechnen (man würde in den Provinzen mit islamischen Minoritäten diese unzweifelhaft aus Rache bis auf den letzten Mann vernichten). Sie würden, und zwar mit Recht, von den fränkischen Völkern und Regierungen als Momente der Unruhe

„Osmanli“ von den türkischen Trägern der Staatsgewalt sich gleich ausbeuten lassen sollen. Es sieht den schlauen Chinesen an der Spitze der neuen Bewegung nicht unähnlich, daß sie bei der Schaffung der großen chinesischen Einheitsnation im Trüben fischen wollen. Es wäre das eine weitere Parallele in den so merkwürdig ähnlich verlaufenden Prozessen in der Türkei und in China.

auf religiösem Grunde angesehen werden. Europa und Amerika haben zudem kein Interesse an der Neubildung von Religionsstaaten und wären bei Bekämpfung neuer selbständiger Islamstaaten in China auf Seite der Zentralregierung. Etwas anderes ist die Bil-
5 dung eines selbständigen Staates islamischen Charakters in der Außenprovinz Hsin chiang (Turkestan), aber diese Frage kann hier unerörtert bleiben. Die historischen Ausführungen, die IV enthält, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Der Charakter als Zeitschriftartikel bringt es mit sich, daß Nachweisungen nicht gegeben
10 werden. In vielen Fällen sieht der Fachmann, worauf W.'s Aufstellungen sich aufbauen. In nicht wenigen aber ist ihm die Nachprüfung versagt. Conrady verfolgte andere Ziele, und mit Recht, als den Einzelangaben W.'s auf ihren Ursprung hin nachzugehen. Seine Bemerkungen wollen vielmehr Einzelpunkte näher beleuchten
15 oder knüpfen an Äußerungen W.'s lehrreiche Eigenuntersuchungen, die nicht selten über das eigentliche Thema hinausführen. Es lag bei der Abfassung dieser Anmerkungen nur erst wenig von den hochbedeutenden Ergebnissen der Expedition des französischen Majors d'Ollone vor (jetzt publiziert — s. S. 510, N. — in *Recherches sur les*
20 *Musulmans Chinois par le commandant d'Ollone, le capitaine de Fleurel, le capitaine Lepage, le lieutenant de Boyve. — Études de A. Vissière. — Notes de E. Blochet et de divers savants.* Paris 1911). Aus diesen Studien, neben welche das schöne Heft Vissière's *Études Sino-Mahométanes* (Paris 1911) tritt, ergibt
25 sich ein etwas anderes Bild, als W. gezeichnet. Ich gehe hier auf das Einzelne nicht ein und begnüge mich zu verweisen auf meinen Artikel China in der *Enzyklopädie des Islam* I 875—890, in welchen die neueste Literatur eingearbeitet ist. Nicht unterlassen möchte ich, die Aufmerksamkeit auf einige besonders wichtige Aus-
30 führungen Conrady's zu lenken. An erster Stelle möchte ich da die beiden religionsgeschichtlichen Skizzen S. 230 ff. und 233 ff. nennen, neben welchen nun auch die zusammenfassende und sehr übersichtliche Darstellung in Wilhelm Grube's *„Religion und Kultus der Chinesen"* (Leipzig 1910) anzusehen ist. Einige nicht
35 unerhebliche Versehen W.'s sind von Conrady in den Anmerkungen 7, 9 und 10 berichtigt.

Wird man auch die Ansicht des Übersetzers nicht teilen können, daß die „nicht wenigen, historisch wie wirtschaftlich wertvollen Ausführungen" in den Aufsätzen W.'s „auch für die Gegen-
40 wart Beachtung zu verdienen scheinen", und haben diese Äußerungen vielmehr einen Wert für die retrospektive Betrachtung, so sind wir doch dem unermüdlichen Rudolf Stübe und der rührigen Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung dankbar für die Gabe, die durch die Beiträge Conrady's auf die Höhe einer wissenschaft-
45 lich wertvollen Publikation gehoben ist.

Martin Hartmann.

1. *Hebräische Grammatik mit Übungsbuch von* Hermann L. Strack. *(Clavis Linguarum Semiticarum I.) 10. und 11., sorgfältig verbesserte und vermehrte Auflage.* München, C. H. Beck, 1911. XII, 159, 128* S. Geb. M. 4.—.
2. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch von* Hermann L. Strack. *(Clavis Linguarum Semiticarum IV.) 5., teilweise neubearbeitete Auflage.* München, C. H. Beck, 1911. 40, 60* S. Geb. M. 2.50.
3. *Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache — Literatur, Paradigmen, Texte und Glossar — von* Karl Marti. *(Porta Linguarum Orientalium XVIII.) 2. verbesserte Auflage.* Berlin, Reuther & Reichard, 1911. XIV, 117, 99* S. Geb. M. 5.30.

1. Daß Strack's hebräische Grammatik im 28. Jahr nach ihrem ersten Erscheinen in zehnter und elfter Auflage ausgehen kann, ist der beste Beweis für ihre Brauchbarkeit. Das Buch verdankt seinen guten Ruf seiner praktischen Anordnung, seiner erstaunlichen, durch knappe — für den Anfänger vielleicht gelegentlich etwas zu knappe — Fassung ermöglichten Reichhaltigkeit auf engstem Raume und nicht zum wenigsten seiner Zuverlässigkeit. Druckfehler sind, auch in der neuen Auflage, selten; notiert habe ich: S. XII Berichtigungen: lies § 7 h f. 10 h; § 161 l. תּוֹכַחַת f. ◌ַ; § 36 c ist (einzufügen; § 36 h l. גְּבֶרֶת f. גְּבָרֶת, da bei den vorhergehenden ebenso betonten Wörtern das Akzentzeichen fehlt; § 42 b l. verberge ich f. mich; § 47 g l. ◌ָה f. ◌ָ; § 65 q sind entweder die Absätze oder die Ziffern 1 und 2 zu vertauschen; § 87 g l. מִצְוָה f. ◌ָ; S. 157 oben l. *ʾana* f. *ʾanā* (arabisch „ich"); S. 89* sind „wird" und „zerstreuen" ins Alphabet einzureihen. Auch das Abspringen von Vokalen usw. kommt, in dem mir vorliegenden Exemplar, nur an wenigen Stellen vor; z. B. § 74 o וַיַּעַל; § 83 d l. יִשְׁכֹּן f. שְׁכֹן; § 88 d *β* הִתְמַהְמָהוּ; § 90 c מַעֲשׂוֹת. — Das Schriftbild leidet einige Male unter Verwendung von älteren (zwar weniger schönen, aber unleugbar deutlicheren) Vokalzeichen neben den zu den Konsonanten gehörigen; so stehen zwei verschiedene ◌ָ nebeneinander § 28 q בֵּאלֹהִים; § 64 m וַיָּבֹא; zwei verschiedene ◌ְ § 39 f שְׂמֹאל; § 65 h mehrfach; zwei verschiedene ◌ַ § 64 m וַיֵּצֵא וַיָּבֹא; usw.

Einen Mangel allerdings teilt das Buch mit fast allen andern hebräischen Grammatiken: sprachwissenschaftlich liegt noch vieles im Argen. Nicht als ob Strack der Sprachwissenschaft ablehnend gegenüberstünde; im Gegenteil, es ist anzuerkennen, daß er viele ihrer Resultate, und zwar auch der neueren, geschickt verwertet und auch ihre Ausdrücke bisweilen gebraucht, manchmal allerdings nicht, ohne sie vorsichtig in Klammern und Anführungszeichen ein-

zuschließen (vgl. §§ 5 c, 6 a). Dagegen fehlt es zunächst an einer brauchbaren phonetischen Grundlage, und besonders die einleitenden Paragraphen enthalten sogar direkte Fehler: א = spiritus lenis; ח = *ach-* und ֿכ = *ich*-Laut (§ 1 d); ע = ʳg (§ 2 d); ק palatal (statt velar) (§ 3 a); *jeḥ*ᵉ*-zaq* zweisilbig (§ 12 i); von Unklarheiten ganz abgesehen. Besonders schlimm ergeht es den Ausdrücken hart und weich: § 3 a werden sie mit stimmlos und stimmhaft gleichgesetzt; trotzdem aber ist § 1 d von „hartem" und „weichem" *ch* (d. h. *ach-* und *ich*-Laut) die Rede, und bei ט und צ scheint „hart" emphatisch zu bedeuten, wie auch in einer Reihe der „Härtegrade" § 3 b emphatisch eine Stufe ist; § 6 a bedeuten „härter" und „weicher" explosiv und spirantisch (vgl. auch § 10 e), und schließlich gibt es noch „harte" Kehllaute (§ 4 d), von denen das § 3 a als „weich" bezeichnete ע einer ist. Unter den Mängeln der Phonetik leidet die Transkription; sie ist inkonsequent, besonders bei den בגדכפת und bei den Vokalen; abgesehen von Einzelheiten (Verwendung von Zeichenverbindungen für einfache Laute; Schreibungen wie *ijj* statt *ij*). Verbesserungsvorschläge zu machen ist nicht nötig; es genügt auf das Muster einer Übersicht der hebräischen Laute zu verweisen, das Stumme in der Besprechung der Steuernagelschen Grammatik (ZDMG. 64, 246 ff.) gegeben hat.

Ebenso fehlt es an einer einwandfreien Grundanschauung über das Wesen der Sprache. Infolgedessen wird z. B. die Sprache mit ihrer schriftlichen Darstellung bisweilen verwechselt (שָׁוְא und ähnliche Wörter erscheinen § 11 i als auf zwei Konsonanten endend, obgleich sie nur etymologisch so geschrieben werden; umgekehrt erscheint § 6 f das Fehlen von Dagesch forte in auslautenden Konsonanten als bloße Eigentümlichkeit der Schreibung), und von der im Hebräischen, m. E. auch schon in einem Elementarbuch, besonders notwendigen Kritik am Schriftbild ist keine Rede. — Die teleologische Betrachtungsweise, die der Tätigkeit der Punktatoren gegenüber ganz am Platze ist (vgl. § 90 b Anm. über חֵי und חַי im Schwur), wird auf die Sprache übertragen (§ 5 e u. ö. „Erleichterung der Aussprache; § 13 a 8 „um das Zus.stoßen zweier Tonsilben zu vermeiden"; § 71 e „die Endungen . . sind . . unbetont, weil der verkürzte . . Stamm mehr Gewicht haben sollte"; § 74 f „künstliche Gleichmachung"; § 74 w „Wohllauts halber"; vgl. auch § 64 c); besonders interessant ist § 71 q, wo neben der teleologischen Erklärung die sprachwissenschaftliche (Analogiebildung) steht. — Nur äußerlich oder scheinbar ähnliche Spracherscheinungen indogermanischer Sprachen werden besser nicht herangezogen (§§ 22 d Anm.; 86 d; 88 a, vgl. S. 89* unter „wenn").

Von der vorigen Auflage unterscheidet sich die neue außer durch Verbesserungen im einzelnen dadurch, daß die Paradigmen neu, mit schöneren Typen, gesetzt worden sind und ein Paragraph über die Nominalbildung hinzugekommen ist.

2. und 3. Von den beiden aramäischen Grammatiken wird man auch weiter Strack vorziehen. Daß es bisher geschehen ist, zeigen die Auflagenzahlen (die ersten Auflagen waren fast gleichzeitig erschienen). S. ist nicht nur praktisch überlegen, sondern auch wissenschaftlich; die sprachwissenschaftlichen Mängel treten bei der noch knapperen Form des Buches weniger hervor. Die Knappheit ist der Hauptvorzug. S. hat es verstanden, durch Weglassung von Selbstverständlichem und straffste Anordnung und mit Hilfe von (nicht immer ganz konsequent verwendeten) zahlreichen Abkürzungen die Grammatik auf etwa $^1/_3$ des Raumes von Marti und doch übersichtlich und vollständig zu geben. Ja in manchen Punkten bietet er sogar mehr als M. Ich lege weniger Wert auf das Verzeichnis aller vorkommenden Verbalformen (S. 36—40), das erst durch vollständigere Angabe der Belege Bedeutung bekommen würde, als auf die vielfache Bezugnahme auf die anderen aramäischen Dialekte, die ständige Berücksichtigung der ägyptischen Papyri (soweit schon bekannt), und die Differenzen der Überlieferung, und schließlich die häufigen wertvollen Verweise auch auf abgelegenere Spezialliteratur. Ein Abschnitt, zu dem ein Seitenstück bei M. fehlt, ist § 5 über den Ton; auch im einzelnen ist S. oft vollständiger.

Der größere Umfang der M.'schen Grammatik erklärt sich einmal aus ihrer m. E. von vornherein verfehlten Anlage. M. will nämlich eine „ganze Grammatik" geben; deshalb werden wir z. B. auf sechs Seiten (3—8) über die Schrift unterrichtet. Das hätte Sinn doch nur dann, wenn als Leser des hebräischen Unkundige gedacht wären. Aber erstens gibt es solche Leser sicher nicht, und zweitens wird denselben Lesern zugemutet, daß sie arabische und syrische Originalschrift kennen (was nicht hindert, daß gelegentlich auch wieder einmal transkribiert wird). — Und weiter bedient sich M. einer unerträglich breiten und umständlichen Ausdrucksweise. Fast die ganze Grammatik besteht aus vollständigen Sätzen! Ja wenn diese langatmigen Erklärungen von Spracherscheinungen, die meist eigentlich nur Beschreibungen sind, wenigstens wissenschaftlichen Wert hätten! — Als ich das Buch aufschlug, fiel mir zuerst die Lauttabelle S. 9 in die Augen. Sie arbeitet mit modernster Phonetik: ט als „dorsal-aveolarer stimmloser Explosivlaut"; בֿ als „labiodentaler stimmhafter Spirant" usw. Von all diesen schönen phonetischen termini ist im Buch nie wieder die Rede; es ist durchweg basiert auf den Grundanschauungen, in die Strack nur gelegentlich zurückfällt. Dieses ganze sprachwissenschaftliche Räsonnement müßte von Grund aus umgestaltet werden, wenn es als wissenschaftlich anerkannt werden will. — Dankenswert ist die Beigabe einer Syntax (S. 87—112) (viel von dem hier Gebotenen findet sich auch bei S. in die Formenlehre eingearbeitet: §§ 6 b—d. f. l. 7 h. l—o. 13 c. e—k) und einer Zusammenstellung der Partikeln (S. 83—87) (bei S. fast nur Präpositionen: § 11);

weniger die des Abschnitts über die Bildung der Nomina (S. 72 bis 80).

Die aramäischen Stücke des A. T. sind in beiden Büchern abgedruckt. Aber nur S.'s Text hat selbständigen Wert, da er an Handschriften und Ausgaben kontrolliert ist. Leider machen die Angaben über Varianten die schon an sich unübersichtlichen Anmerkungen fast unbenutzbar: M. ist in diesem Punkte, besonders für Anfänger, vorzuziehen; zumal seine Erklärungen ausführlicher sind. Vielleicht könnte in der von S. für die nächste Auflage in Aussicht gestellten Neubearbeitung der Texte der kritische Teil des Kommentars von dem erklärenden getrennt werden; auch das recht unmotivierte Latein wird dann hoffentlich aufgegeben. — Höchst wertvoll sind die Proben supralinearer Vokalisation (S. 32*—41*) nach Kollationen von Kahle. Ein gewisses Gegengewicht bei M. bildet der Abdruck des Schreibens der Gemeinde von Elephantine an Bagoas und der Notiz über die Antwort; beides allerdings auch bei Staerk (den merkwürdigerweise weder S. noch M. im Literaturverzeichnis nennt) und jetzt bei Ungnad bequem zugänglich.

Das Wörterverzeichnis ist bei M. wertvoller, durch genauere Angaben über Bedeutung und Etymologie; darunter die schon aus der ersten Auflage rühmlich bekannten Beiträge von Andreas über Persisches.

Noch einige Einzelheiten. Zu S.: Es ist nicht ganz klar, nach welchem Prinzip Vokale gesetzt oder nicht gesetzt werden, besonders bei כתיב-Formen und Zitaten aus Inschriften oder Papyri. Gelegentlich entsteht direkt ein falsches Bild: § 231 kann sich das „so Eleph. . . .“ nur auf die Vokale beziehen, da die Konsonanten gleich sind! Inkonsequenzen finden sich sonst besonders in der sehr schwankenden מתג-Setzung und in der Transkription (von den beiden für das Syrische verwendeten Systemen, lateinisch und hebräisch, halte ich das erstere für zweckmäßiger). — Die Anwendung der modernen Interpunktion in den Texten halte ich (gegen Mittwoch, OLZ. 1912, 5) für durchaus empfehlenswert, gerade in den der armäischen Stücken; nur מַקֵּף wäre m. E. beizubehalten. — Der Druck ist äußerst sorgfältig; an Druckfehlern habe ich nur notiert: § 13 בַּה־זִמְנָאם (für —ַ); 13 h Partt. (für Part.); 15 a sollte der auf die Anmerkung verweisende Stern bereits in der 2. Zeile stehen; 23 a *a* שֵׁא (für שֵׂא); 23 h *gazāi* und *ramāi* (für *gatā* und *ramā*); an abgesprungnen Vokalen: § 6 c: הֵיא; 6 m in der Tabelle נִמִן —ְ; 11, 6: קֳדָמֵיהוֹן.

Zu M.: Auf Sachliches einzugehen ist unmöglich. Nur einige Beispiele für Fehler auch im einzelnen: § 62 a Anm. מְהָךְ יְהָךְ von הלך wird verglichen mit englisch *walk*; 76 a אֲבִי soll gesprochen werden können *'ávi*, was phonetisch unmöglich ist; S. 58* s. אֲחִידָה: abgeleitet von אחד „Eingefaßtes“! (cf. hebr. חוד, חִידָה). Einige Druckfehler: § 18 b sollte konsequenterweise *hoḇor*ᵉ*vaṯ* transkribiert

werden (statt -*ḇ*-); 19 l. אֱמַר f. —; 22 b und ebenso im Vokabular אֲזֵה f. אזא; 27 b דִּי f. דִּ; 30 d *Etpō'al* f. -*t*-; 64 n הֲוָא f. הֲוָה; 83 d לִבִּי f. °ִ; 88 כְּרוּזָא f. —; 108 b אַתִּי f. —; 126 c וּבְנֵיהוֹן f. —; S. 67* s. הֲלַךְ خرج und خُرُوج ohne Akkusativendung (die Zusammenstellung ist kaum richtig). — Das — m. E. sehr zu Unrecht — in der Grammatik nicht verwendete מֶתֶג ist ein paarmal grundlos stehen geblieben: 102 b לֶהֱוֵה; 114 b. 129 b הֶרְיוֹשׁ; 130 b וְדָנִיֵּאל. — Vokale sind abgesprungen z. B. 49 e Anm. מִתְחַנַּן; 62 a Anm. לְמִהָךְ; 102 d וְדָרְיָוֶהוּ; ו sieht öfters fast wie י aus.

G. Bergsträßer.

Carlo Formichi, *Açvaghoṣa, Poeta del Buddhismo. Biblioteca di Cultura Moderna. Band 54.* Bari 1912. — XVI + 409 S. 5 Lire.

Wären nicht buchhändlerische Rücksichten maßgebend gewesen, so würde das vorstehend genannte Buch wohl einen bestimmteren Titel führen. Es enthält:

erstens eine Inhaltsbesprechung (p. 22—120),
zweitens eine Übersetzung (p. 123—286),
drittens Noten (p. 289—400)

zu dem, was Formichi unter dem Buddha-carita Aśvaghoṣa's versteht.

Von Aśvaghoṣa's prächtiger Buddha-Dichtung, genannt Buddhacarita, besitzen wir im Sanskrit nur etwa die erste Hälfte. Aber Übersetzungen des vollständigen Werkes — mit im Ganzen 28 Gesängen — finden sich im Chinesischen und Tibetischen. Und die chinesische Voll-Übersetzung ist bereits im Jahre 1883 von Beal in englischer Wiedergabe veröffentlicht worden. Erst 1891 hat dann auch die im Sanskrit erhaltene Text-Hälfte — zugänglich war sie bloß in ein paar Handschriften von Paris und Cambridge — die Aufmerksamkeit von Fachgelehrten auf sich gezogen: in Paris nahm sich Sylvain Lévi und in Cambridge Cowell vor, den lange übersehenen Torso zu Ehren zu bringen; Lévi gab indessen bald zu Gunsten Cowell's sein Vorhaben auf.

Dieser Torso lag nun aber nicht mehr als solcher vor. Vielmehr hatte ihn 1830 der nepalesische Halb-Dichter Amṛtānanda zu einem einigermaßen abgerundeten Werke vervollständigt, und die paar in Europa vorhandenen Handschriften enthalten alle Amṛtānanda's Text-Vervollständigung. Amṛtānanda selber — das lassen seine beiden Postskriptum-Strophen und die Voll-Übersetzungen aus China und Tibet deutlich erkennen — war noch im Besitze einer fragmentarischen Buddhacarita-Handschrift, die hinter der Strophe XIV 31 abbrach und am Anfang die Blätter 1 und 3 mit

den Strophen I 1—8 und 25—40 entbehrte. Diesen Torso hat er auf Grund seiner Kenntnis der Buddha-Legende in der Weise zu einem vollen Werke ergänzt, daß er unter Beibehaltung alles dessen, was ihm handschriftlich vorlag, am Anfang 24 + 3 + 2 Strophen und am Schluß $3^{2}/_{3}$ Gesänge hinzudichtete.

Obwohl nun Cowell die hier kurz geschilderte Sachlage annähernd vollständig durchschaute, hat er doch die Konsequenz, die sich für den Wissenschaftsbetrieb daraus ergibt, nicht gezogen. Anstatt den Torso von seinem minderwertig-modernen Beiwerk zu befreien, ließ er das Konglomerat vereinigt — sowohl im *Text*, den er zunächst bot (1893), wie in der bald darauf folgenden *Übersetzung* (1894). Schlimm war auch, daß diese beiden Veröffentlichungen zu rasch entstanden, als daß im Einzelnen sich nicht allzu Vieles als unfertig hätte erweisen müssen.

Die Aufgabe, *echte* und *unechte* Bestandteile zu trennen, blieb also weiterhin bestehen, und vor Allem galt es, die *echten* Bestandteile — nämlich vom Grundwerk die Strophen I 9—24. 41—IX 41. 53—XIV 31 — in einer der überragenden Bedeutung Aśvaghoṣa's entsprechenden Weise neu herauszugeben und neu zu übersetzen.

Der so skizzierten Aufgabe, die seit 1894 da und dort einem Sanskrit-Gelehrten vorgeschwebt haben wird, kann Formichi's Arbeit leider nur in beschränktem Sinne genügen.

In einem Punkte ist sogar im Vergleich mit Cowell ein Rückschritt zu bemerken. Nämlich gegenüber dem vorhandenen Gemenge von Altem und Neuem verhält sich Formichi noch unglücklicher als jener. Er übernimmt am Anfang die Ergänzungen Amṛtānanda's, unterdrückt aber am Schluß nicht bloß die dortigen Ergänzungen Amṛtānanda's, sondern auch noch Aśvaghoṣa's eigene Strophen XIV 1—31. Am einen Orte beläßt er also unserm Torso seinen späten Aufputz, am andern schlägt er ihn samt einem größern Originalstück herunter! Der in solcher Weise halb verunzierte und halb verstümmelte Torso ist das, was Formichi als 'das Buddhacarita des Aśvaghoṣa' ausgibt. Er hat sich ihn so präpariert, um äußerlich 13 volle Gesänge vor sich zu sehen. Und er ist augenscheinlich von der vermeintlichen Einheitlichkeit und Geschlossenheit dieser 13 Gesänge so hingenommen, daß ihm gänzlich entfällt, was er in Cowell's Vorrede zum Text und in meinen Zusatzbemerkungen (WZ. 1893 p. 193 ff.) gelesen hat; es kommt soweit, daß er in seiner die Seiten 3—21 beschlagenden Einleitung den Leser und sich selbst mit folgenden Worten über den wahren Sachverhalt hinwegtäuscht:

> Sicher ist, daß der Sanskrit-Text bloß aus 13 Gesängen besteht, während die chinesische und die tibetische Übersetzung 28 Gesänge enthalten. Wird man die letzten 15 Gesänge je im Sanskrit auffinden und sind sie überhaupt von Aśvaghoṣa geschrieben worden? Oder fehlte ihm Zeit, Kraft und Lust, die

Arbeit zu Ende zu führen? Wir lassen diese Fragen auf sich beruhen. Es genüge zu sagen, daß das, was wir im Sanskrit besitzen, mehr als ausreicht, um in Aśvaghoṣa einen herrlichen Dichter erkennen zu lassen und um uns den interessantesten Teil aus Buddha's Leben zu schildern. An der Stelle, wo die 5 eigentliche Legende schweigen und philosophischen Erörterungen Platz machen müßte, schließt das Buddha-carita.

So bestimmt ich nun aber hiemit Formichi's verkehrte Gesamt-Auffassung habe ablehnen müssen, um so mehr liegt mir daran, anzuerkennen, daß im Übrigen Formichi's Übersetzung gegenüber 10 der Cowell'schen doch einen großen Fortschritt bedeutet, weil all die zahlreichen Text- und Übersetzungs-Verbesserungen, die in den 90er Jahren Sanskritisten aller Generationen (von Boehtlingk bis Lüders) in Anlehnung an Cowell's Text und Übersetzung veröffentlicht haben, mit großem Fleiße fortlaufend berücksichtigt sind. 15 Formichi hat außerdem diesen Verbesserungen auch noch eigene in größerer Menge hinzugefügt, und es werden gewiß manche darunter sein, die das Richtige treffen.

Die ganze Arbeit Formichi's ist — so mögen wir summieren — aus einer hingebenden Begeisterung für Aśvaghoṣa's Poesie erwachsen. 20 Getragen von dieser Begeisterung wird sie ohne Zweifel innerhalb des Leserkreises, an den sich die Biblioteca di Cultura Moderna wendet, da und dort auch Begeisterung für den indischen Dichter auslösen. Den Fachgenossen aber, welchen Formichi sein Buch ebenfalls darbietet, wäre eine größere Freude bereitet worden, wenn 25 Formichi's Begeisterung sich mit etwas mehr Schärfe des Urteils gepaart hätte.

Etwas mehr Schärfe im Urteil hätte Formichi auch gegen sich selbst anwenden sollen. Es wäre dann nicht in seiner Einleitung zu lesen, daß er den hohen Kunstwert der Dichtung Aśvaghoṣa's 30 besser als Andere begriffen haben will. Da kann man doch wohl entgegnen: Warum vermag denn gerade Formichi das, was von jener Dichtung im Original übrig geblieben ist, nicht recht zu unterscheiden von der Dichterei, die vor 82 Jahren als Ersatz für Verlornes hinzukam? Und wenn überhaupt Vergleiche unter den 35 Buddhacarita-Forschern angestellt werden sollen, so muß gesagt werden, daß zum Beispiel Formichi's Einleitung sich nicht entfernt messen kann mit der gehaltvollen Vorrede Cowell's zu seinem Text.

Ernst Leumann.

Ch.-Guill. Janneau: Une Dynastie Chaldéenne. Les rois d'Ur. Paris, Paul Geuthner, 1911. XII + 61 S. Mit vielen Illustrationen.

Die Arbeit bringt eine Zusammenstellung der historischen Er-
5 eignisse und der Datierungen, die die Dynastie von Ur betreffen. Nach kurzen einführenden Worten folgt in einzelnen Abschnitten ein Überblick über die Herrscher dieser Dynastie: Ur-Engur, Dungi, Būr-Sin, Gimil-Sin, Ibi-Sin. Außer den hauptsächlichen historischen Begebenheiten fügt der Verfasser auch einiges aus der Kultur- und
10 Religionsgeschichte dieser Epoche bei.

Die Anmerkungen sind oft recht reichlich ausgefallen (bes. S. 22 f., 44 f.), vor allem durch den ganz unnötigen wörtlichen Abdruck schon längst bekannter Belegstellen. Andererseits bringt Janneau doch auch ein paar neue Texte, z. B. einen auf der
15 Statuette Ur-Engurs, der die Gestalt einer Kanephore aufweist. Von den anderen Texten — die meisten sind freilich auch nur weniger bedeutende Duplikate — wären noch Fig. III, Fig. VI, eine weitere Kanephore (von Dungi), Fig. VIII, XI, XII, XIII hervorzuheben.

Die Lesung *Igiginna* (S. 1) wohl für *BA-DU*, den vermeint-
20 lichen König, ist bekanntlich zu streichen; es handelt sich ja um eine Verbalform. Desgleichen wird jetzt allgemein *Ur-Ninā*, nicht *Ur-Ḫanna*; *GU-NI-DU*, nicht *Niniḫaldu* gelesen, — mögen diese Lesungen vorläufig auch nur konventionell sein. Die Bezeichnung „Chaldée" wäre jetzt endlich für die ältere Zeit aus-
25 zuschalten. Für *Širpurla* dürfte doch die Lesung *Lagaš*[1]), als sumerisch, in Anspruch zu nehmen sein, vgl. *EN-LIL-KI* = *Nibru*. Statt *uš-ag-ga* wird allgemein *nitaḫ kalag-ga* gelesen, ebenso *a-mu-na-ru* (S. 11). Für *arad-zu* kann besser sumerisch *er-zu* oder *eri-zu* gelesen werden (S. 12). Bei dem Text auf Fig. VI
30 (S. 18) fehlt der Hinweis auf Thureau-Dangin, Königsinschr. S. 192 f., wonach derselbe Text sich schon auf einer Steintafel findet. Das fragliche *ga*-ähnliche Zeichen (S. 19 Anm. 1) ist wohl gleich REC 316; begegnet auch z. B. bei Genouillac, Invent. II 1, Nr. 878 und zwar in demselben Namen. Auf S. 70 ist der Text nach einer unrich-
35 tigen Kopie gelesen; vgl. dafür Thureau-Dangin a. a. O. S. 146 f., Siegel B, wo die richtige Lesung steht. Damit wird auch die daraus geschlossene Behauptung über die historische Stellung Dungis hinfällig; ebenso S. 29. *zi(d)-a-ter* und *zè-dub-dub* (S. 23) sind auch aus Zimmern BBR. bekannt. Auf S. 31 lies *Ibi-Sin*. In dem

1) Daß der Name auf *a* auslauten könnte, hat Pöbel, Babylon. IV, S. 194 Anm. dargetan. Vgl. bei Allotte de la Fuye DP I Nr. 41, III, 5; 42, VII, 6; 43, I, 11; 46, VIII, 4, wo *sa* nach *ŠIR-PUR-LA-KI* wohl kaum für *ge* (wie Nr. 50, VII, 3; 51, VIII, 4; 53, XIX, 7) verlesen gelten kann, sondern einfach die Genitivendung *a* (s. Thureau-Dangin RA. VIII (1911), 88 ff.) enthalten muß; also *Lagas-sa* (mit *s*) für *Lagas-a*, wodurch die Lesung *Lagas* (mit *s*) gesichert wäre.

kleinen Text S. 32 scheint nicht alles richtig zu sein; Z. 4 ist doch wohl ein Maß gegeben, kein Name (?); wie der Verfasser zu der Lesung *Lammu* (Z. 6) kommt, ist nicht recht ersichtlich. Das erste Zeichen dieser Zeile scheint wohl *šá* zu sein, dann *gú*. Zu S. 34 Anm. (Fig. XI): es handelt sich aber kaum um ein „chevreau à tête humaine", sondern wohl um den Stier mit Menschenhaupt, wie solche sonst aus dieser Zeit bekannt sind, vgl. z. B. Heuzey, Catal. Nr. 120, 126 u. a. S. 40 (5. Zeile von unten) ist doch besser *lù d Damu* zu lesen; ebenso S. 41 (l. Z.) *ginni* „nach Susa gegangen"; ähnlich S. 42 Anm. 1: *rá-a* statt *du-a*. Zur Stadt Adamdun vgl. jetzt auch Genouillac, Trouv. de Dréhem S. 12 und Scheil EA IV, S. 27. S. 49 ff. folgen ein paar neue Texte. S. 55 Fig. XVIII für *maš-da-ri-a* nicht „revenu", sondern „redevance" s. Genouillac TSA S. XXXVII, bes. Anm. 5. Weiterhin ist S. 60 Fig. XX zu beachten, daß die Figur gerade vor dem Gott kein Mann (pontife) ist, sondern eine Göttin. Das Gewand ist auch keine Tunika, vielmehr ein langes, schmales, zottiges Tuch, das um den Körper geschlungen wird.

C. Frank.

La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris par le P. Paul Dhorme. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1910. XI, 319 S. Frcs. 3.50.

Dhorme's Buch über die assyrisch-babylonische Religion ist aus neun Vorträgen hervorgegangen, die der Verfasser im Jahre 1909 im Institut Catholique zu Paris gehalten hat. In ebensoviele Abschnitte zerfällt der Stoff: Les sources; la conception du divin; les dieux; les dieux et la cité; les dieux et les rois; les dieux et les hommes; la loi morale; la prière et le sacrifice; le sacerdoce. Nach jedem Abschnitt, der wieder in verschiedene Unterabteilungen gegliedert wird, sind kurze Bemerkungen, besonders wichtige Belegstellen aus der Literatur aufgeführt, auf die schon im Text verwiesen ist. Häufig kommen die Inschriften selbst zu Worte, indem Zitate aus verschiedenen Texten in Übersetzung geboten werden. Ein ausführliches Verzeichnis von geographischen, Eigen- und Götternamen nebst einer Liste von babylonisch-assyrischen Wörtern beschließt das Ganze.

Auf Einzelheiten einzugehen, mag unnötig erscheinen. Aber soviel darf ausdrücklich bemerkt werden, daß sich Dhorme überall bemüht, möglichst objektiv zu urteilen. Er interpretiert nicht Dinge in Texte hinein, die man unmöglich darin sehen kann. Sein Stil ist nüchtern und zugleich fließend und klar. Als die zur Zeit einzige ordentliche, zusammenfassende Arbeit über die babylonische Religion ist das Buch auch sehr zur Orientierung für weitere Kreise geeignet.

C. Frank.

De l'état présent et de l'avenir de l'Islam. Six conférences faites au Collège de France en 1910 par E. Montet. Paris, Paul Geuthner, 1911. 157 S.

Das Jahr 1910 hat uns zwei den Islam behandelnde Vortragswerke gebracht; zuerst I. Goldziher's *Vorlesungen über den Islam*, dann, diese gewissermaßen ergänzend und weiterführend, E. Montet's *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*. Beschäftigen sich die Ausführungen unseres Altmeisters mit der Entwicklung des Islam in historischer Folge, so verheißt Professor Montet's Buch ein Bild der augenblicklichen Zustände der islamischen Welt nebst einem Ausblick in die Zukunft zu geben. Tatsächlich ist allerdings das Thema etwas enger gefaßt worden, indem sich der Verfasser, der diese Vorträge in Paris, vor französischen Zuhörern hielt, in der Hauptsache auf die Verhältnisse in Nordafrika, speziell Marokko, das er aus eigener Anschauung gut kennt, beschränkt hat. Trotzdem ist man ein wenig überrascht, in der ersten der sechs Vorlesungen, die über die Wichtigkeit der islamischen Fragen, Statistik und Ausbreitung des Islam handelt, so gar nichts über den Islam in Österreich und Rußland bemerkt zu finden, der doch in beiden Ländern eine Fülle des Interessanten bietet. Bei Besprechung der Ursachen, die zu der großartigen Ausbreitung der Araber führte, hätte Prof. C. H. Becker's Aufsatz *Der Islam als Problem* („Der Islam" I, 1), der damals bereits erschienen war, genannt werden müssen. Was die Beeinträchtigung der Erfolge des Islam in Afrika durch das Vordringen der Europäer anlangt (S. 18 ff.), so ist dem wohl kaum eine Bedeutung zuzumessen, vielmehr wird man das Gegenteil feststellen können. Die zweite Vorlesung beginnt mit einer Darstellung der jetzigen Orthodoxie, und beschäftigt sich dann mit deren Entstellungen; ferner werden die Šîʿa, Wahhābiten und Ibāḍiten[1]) behandelt, und am Schluß die Entlehnungen im Islam besprochen. Bei der dritten Vorlesung, die sich mit der Heiligenverehrung beschäftigt, sind dem Verfasser seine an Ort und Stelle vorgenommenen Studien, denen wir ja auch bereits seine Arbeit *Le culte des saints musulmans* verdanken, von Nutzen gewesen. Beachtenswert ist sein Hinweis auf die Bedeutung, die die Marabuts bei richtiger Ausnutzung des von ihnen auf die Bevölkerung ausgeübten Einflusses für die französische Regierung haben können. Man vergleiche dazu das in der genannten Abhandlung S. 77 ff. über Šēḫ Sidiā Gesagte. Eingehend wird im vierten Vortrag das Ordenswesen gewürdigt. Ein Hauptunterscheidungsmerkmal der östlichen von den afrikanischen Bruderschaften sieht M. in der strafferen Organisation der ersteren. Mit Recht wird S. 91 der Trieb zur Geselligkeit, zu „corporation" und

1) M. schreibt stets *Ibâdhites*, was irreführen muß, da er auch das ذ mit *dh* umschreibt.

„coopération“ als wichtiger Faktor bei der Bildung von Orden genannt. Je nach ihrer Hauptbetätigung unterscheidet M. vier Klassen: rein religiöse Orden, ferner solche, die die Mildtätigkeit pflegen, außerdem propagandistische und politische Bruderschaften. Zu der ersten zählt er die Šādelīja, Ḫalwātīja, ʿAisāwa und Darqāwa; zu der zweiten die Qādirīja, zu der dritten die Senūsīja, zu der vierten die Ṭaijibīja. Die Tätigkeit der beiden letzteren findet sich vereinigt bei den Anhängern Mā el-ʿainain's. — Unter den Reformversuchen im Islam hebt M. im fünften Vortrag Babismus und Behaismus hervor, die mit besonderer Liebe dargestellt sind, um sich dann in der letzten Vorlesung dem zweiten Teile seines Themas, der Zukunft des Islam, zuzuwenden. Wenn ein Volk unserer Tage bestehen will, so muß es sich bemühen, an dem großartigen Fortschritt der Kulturvölker teilzunehmen. Auch im Orient hat man das begriffen. Neben den noch zweifelhaften politischen Bestrebungen muß besonders die außerordentliche Entwicklung der modernen orientalischen Presse betont werden; außerdem aber jene anziehenden Äußerungen eines rationalistisch-weitherzigen Geistes, wie ihn die Schriften der „neuen Muʿtazila“ [1]), vor allem Saijid Amīr ʿAlī's atmen, und über den noch hinaus Khuda Bakhsh's erst vor wenigen Monaten erschienene „Essays, Indian and Islamic“ [2]) gereift sind. Vermissen wird man auch hier eine Bemerkung über Strömungen gleicher Art bei den russischen Tataren [3]). — Angesichts dieses, allmählich sich Bahn brechenden Modernismus, und der auch auf Seiten der Europäer mehr und mehr zunehmenden Erkenntnis und Würdigung des Islam erhofft Professor Montet in seinem warmherzigen Schlußwort ein segensreiches Einvernehmen, das den Eintritt der muhammedanischen Völker in unsere Zivilisation befördern werde.

Das in den „Conférences“ Gebotene bringt im Großen und Ganzen nichts wesentlich Neues, stützt sich aber auf gute Materialkenntnis und ist anregend vorgetragen. Sympathisch berührt der Standpunkt, dem Islam mit Verständnis und Achtung gegenüberzutreten und die versöhnliche Tendenz, wie sie sich in dem oben erwähnten Schlußwort ausspricht.

Erich Graefe.

---

1) Bei der alten Muʿtazila war dagegen von wirklichem „Liberalismus“, den ihr auch Montet zuschreiben möchte, wenig zu spüren. Vgl. Goldziher, *Vorlesungen* S. 117.

2) Vgl. „Islam“ III, 1/2., S. 198ff. — Eine literargeschichtliche Arbeit von ihm findet sich Band 61, S. 139 dieser Zeitschrift.

3) S. außer den bei Goldziher, *Vorl.* S. 322 gegebenen Verweisen *The Moslem World* I, S. 14f.; daneben vgl. z. B. *Rev. du monde mus.* I, S. 167, 595 und *Islam* III, S. 309.

Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis von F. H. Weißbach. (*XXIX. Band der Abhandlg. d. philolog.-hist. Klasse der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Nr. 1.*) Leipzig, B. G. Teubner, 1911. 4 Mark.

Nachdem ich mich ZDMG. 65, 302 ff. gegen Weißbach's Besprechung meiner Dissertation (ZDMG. 63, 830 ff.) gewehrt und auf Bork's Artikel (ZDMG. 64, 569 ff.) hingewiesen hatte, möchte ich zuerst auf Bork's Besprechung von Weißbach's „Die Keilinschriften der Achämeniden" in Orient. Lit.-Ztg. 1912, Nr. 2, Sp. 63 ff. (1911, Hinrichs) aufmerksam machen, da dort manches gesagt ist, was ich Weißbach ebenfalls zum Vorwurfe gemacht habe. Ferner kommt auch Bork darin (Sp. 68) auf eine kleine Inschrift, NR. d zu sprechen, zu der er eine sehr wichtige Erklärung gibt, die ich annehme und wohl unterstützen kann. Der altpersische Text bei Weißbach lautet nunmehr sicher: *aspačanā ụaṛabara dārajaya-hauš ḱšāịatịjahịā isuụām dārajati*[*i*]. W. übersetzt ihn mit „Aspakana, der Streitkolben(?)träger, hält des Königs Darius Bogenfutteral". Doch meint er, *ụaṛa* stimme weder zu altind. *ụad'atra*, womit es Foy verglich, noch zu neupers. *gurz* „Keule", womit es Andreas bei Herzfeld verbunden hat. Auch ich hatte ZDMG. 65, 305 **vazra* = *vaṛa* mit *gurz* verglichen, sehe mich aber genötigt, wegen Bork's Erklärung des elam. *lipte* als „Kleidungsstücke" oder „Decken", da elam. *lipte-kuktira* dem iran. *vaṛabara* entspricht, das iran. *vaṛa* (pers. *vasa* zu lesen, med.: *vaϑra*) als „Gewand" aufzufassen. Daher konstruierte ich mir aus $\sqrt{vas}$ „bekleiden (lat. *ves-* in *vestis*, *vestire*; griech. ἕννυμι: **vesnumi*, ἐσϑής) ein iran. **vas-tra*, das persisch zu **vas-sa* werden mußte. Kurz vorher (vor Pfingsten 1912) hatte ich aber im Kolleg bei Professor J. Marquart den Satz noch einmal gehört, daß alle Schriftarten, die vom semitischen Alphabet abgeleitet seien, die Doppelkonsonanz nicht ausdrücken könnten; daher würde pers. **vasa* aus **vas-sa* (geschrieben *vaṛa*; *ṛ* = *s* im Persischen) geworden sein, und außerdem verwies mich Marquart, dem ich es am 25. Mai 1912 mitteilte, daß ich *vaṛa* für „Gewand" hielte, auf *uša* (Bagistāninschrift I, 86), das nach Hüsing aus **ušsa* (**us-ϑra*) entstanden ist; wie *uša* für **ušsa*, steht **vasa*, geschrieben *vaṛa*, für **vas-sa*. Allerdings weiß weder Marquart, den ich um Rat fragte, noch weiß ich etwas über dieses Amt des „Gewand-trägers" auszusagen. Es muß den Großvezier bezeichnen, aber warum? Vielleicht wird von anderer Seite dazu etwas gebracht. Das Babylonische fehlt dazu, resp. ist sehr lückenhaft[1]). Da der zweite Teil dieser

1) Zu diesem **vastra*, pers. *vaṛa* (so Weißbach) oder *vasa* zu lesen, fand

Inschrift nunmehr auch klar ist: „des Königs Darius Bogenfutteral hält er“ (persisch nur: „Bogen“), nach Weißbach, — während Bork übersetzt „ . . . seinen Köcher (*apte-e*)“, — so ist eigentlich die Inschrift übersetzt. Es kann sich nur darum noch handeln, ob die Worte „des Königs Darius“ zu „Gewandträger“ gehören, oder zu „den Bogen“, resp. „Köcher“. M. E. aber gehören sie zu „Gewandträger“ im Persischen und im Elamischen. Wie es übrigens mit elam. *sunkuk* (so Weißbach) steht, weiß ich nicht; sollte *-na* vergessen sein? Weißbach hat also die Erklärung dieser Inschrift ermöglicht, ebenso wie er auch dank seinem Interesse an der Erklärung der Achämenideninschriften die Bestimmung der Völkertypen ermöglicht hat, über die Andreas und Herzfeld, C. F. Lehmann-Haupt, A. Jeremias, F. Hommel, Ed. Meyer u. a. gestolpert waren. Denn nur dadurch, daß er sich wegen der Herausgabe der Inschriften der Achämeniden u. a. an die Herren Houssay und Babin wandte, die sieben kleine Inschriften von NR. kopiert hatten — wovon man aber nichts mehr als die Tatsache (bis 1911) wußte —, ist es möglich geworden, daß wir heute über NR. d und NR. a (Völkerbilder) und NR. b mehr wissen. Sollte nun Weißbach sich noch nach der grammatischen und lautlichen Seite hin entwickeln, worüber Bork mit Recht sich scharf äußert (weswegen ich jeden Interessenten bitte, die Besprechung in OLZ. 1912, II zu lesen), dann würde das nur der Forschung zum Segen gereichen, denn je mehr in alle Probleme Eingeweihte auf diesem Gebiete arbeiten, um so eher ist zu hoffen, daß der Streit über das Kyrusgrabmal etc. aufhört, und daß von allen Seiten zu den dringend nötigen Ausgrabungen geschritten wird, die mehr Material bringen; denn Darius hat nun eben einmal nicht die iranische Keilschrift erfunden.

A. Hoffmann-Kutschke.

---

ich dann in Walde's „Latein. Etymol. Wörterbuche“ (1910, II. Auflage) unter *vestis* S. 830: *γεστρα* „*στολή*“ Hes., mittelhochdeutsch: *wester* „Taufkleid“ und bei Torp, „Wortschatz der german. Spracheinheit“ (III. Teil des „Vergleich. Wörterbuches der Indogerman. Sprachen von Aug. Fick), Göttingen, 1909, S. 404 unter *ves* 1 „bekleiden“: mhd. *wester*; *γεστία · ἔνδυσις*, *γέστρα · στολή* Hes.; sanskr. *vastra* „Gewand, Kleid, Tuch“. Man bedenke: in phrygischem (vgl. armen. *z-gest* „Kleid“) und indischem Gebiete *vastra*, resp. *gestra*, das also auch in Iran vorhanden gewesen sein muß, in der Mitte zwischen Phrygien und Indien, so daß also *va$^{s}_{r}$a*, sprich (persisch) *vasa* sicher ist.

Kleine Mitteilungen.

Ein sinnstörender Druckfehler in der Būlaqer Ḥamāsa. — Da die Būlaqer Ausgabe infolge der Seltenheit der Freytag'schen doch recht häufig zitiert wird, möchte ich auf ein Versehen des gedruckten Kommentars hinweisen. Zu dem Vers (eines Gedichtes von el-'Uklī, IV, 116) [Ṭawīl]:

مَثاكيلُ ما تَنْفَكُّ أَرْحُلَ جُمَّةٍ تَرُدُّ عليهم نُوقُها وجِمالُها

[Kamele, gewöhnt an den Raub ihrer (für die Schlachtung bestimmten) Jungen, die sich stets bei den Niederlassungen (d. h. Zelten) der (Gäste-)Scharen befinden und die — weiblich oder männlich — stets jenen zur Verfügung stehen] bemerkt der Kommentator (am Schluß des Kommentars): أمّا إناثُها فللحلب وأمّا ذكورها فللفحل — so klar das erstere ist, so merkwürdig erschiene das letztere, wäre nicht einfach mit Marzūqī فللنحر zu lesen.

O. Rescher.

Über zwei Stambuler Drucke. — Man ergänze folgendes in Brockelmann's Arab. Literaturgeschichte: 1. Abū Ḥajjān et-Tauḥīdī, Risālatānī (Stambul 1301, Nachdruck Cairo 1323); a) fī 'ṣṣadāqa wa 'ṣṣadīq. b) fī 'l-'ulūm. Der Verfasser ist wohl der bei ḤḤ. II, 491 genannte (vid. المقابسات), um 400 gestorbene a. Ḥ. 'Alī et-T. eṣ-ṣūfī. — 2. Ibn Kemāl Paša, Rasā'il. Iqdāmdruckerei, Stambul 1316 (vergriffen), in 2 Bänden (397 pag.); zusammen 36 Essays. Seine Abhandlungen sind in den Stambuler Bibliotheken sehr zahlreich; vgl. außer Brockelmann's Angaben noch Lālelī 2433, 3645, 3647; in 3645 fol. 210—211[b] eine (winzige) Skizze über die Willensfreiheit Gottes: فهذه رسالة في تحقيق ان ما يصدر عنه تع انما يصدر بالقدرة والاختيار لا بالكره والاضطراب الخ.

O. Rescher.

Zur Mitteilung über die Sprache der palästinischen Zigeuner (oben S. 339). — Als ich mich im Dienste des Palestine Exploration Fund in Palästina aufhielt, fand ich reichlich Gelegenheit, das so interessante palästinische Zigeunerisch zu studieren. Betrachte ich jetzt die an obenerwähnter Stelle aufgezeichneten Zigeunerwörter, so sind mir die meisten wohlbekannt, — einige jedoch mit kleinen Unterschieden in der Aussprache. So hörte ich stets *ikiūr*, nicht *akiūr* für „dein Auge“ (denn das *ūr* bedeutet „dein“, — ebenso in den übrigen Wörtern). Für „Esel“ hörte ich stets *ḳār* (قَر); vielleicht hat sich der berberische Gewährsmann das Wort als فَر notiert und dann gemeint, er habe das ف im östlichen Sinne intendiert gehabt. Den Unterschied zwischen *b* und *p* hat er augenscheinlich nicht hören können; denn *bă'ūr* ist richtiger *pă'ūr*, oder noch besser *pau-ūr*, und *bernūr* ist richtiger *pirnūr*. Den prothetischen Vokal vor *adžūr* und *atšékna* hat er augenscheinlich auch auf Grund einer Analogie aus seinem tunisisch-arabischen Dialekte herübergenommen; denn ich kenne diese beiden Wörter als *džūār* (*džūri*), bezw. *tšúkna*. Bei dieser Gelegenheit will ich noch erwähnen, daß ich eine Sammlung von Märchen und anderen Erzählungen im Dialekte dieser Zigeuner, sowie eine Grammatik dieses Dialektes im Journal of the Gypsy Lore Society, 1911—1912 veröffentlicht habe. Ein Wortverzeichnis, das ca. 1000 Artikel enthält, habe ich auch fast druckfertig und hoffe es noch in diesem Jahre in der genannten Zeitschrift publizieren zu können.

R. A. S. Macalister.

Zu dem *tū* der semitischen Zahlwörter. — Das Semitische hat bekanntlich bei Appellativnomina keine Wortkomposition. (Die Pronomina einerseits, die Eigennamen andererseits folgen anderen Gesetzen.) Diese Eigenart ist ursemitisch; es gibt kein einziges ursemitisches komponiertes Nomen appellativum; auch in der einzelsprachlichen Entwicklung sind entweder gar keine, oder nur ganz vereinzelte, wie syr. ܒܥܠܕܒܒܐ, äthiop. *'egzi'a-b'ḥēr*, z. T. zweifelhafte (wie das hebr. צַלְמָוֶת) zustande gekommen. — Wenn daher Bauer oben S. 268 die Endung *tū* der semitischen maskulinen Zahlwörter und ebenso das *t*. . hinter dem Gezählten als ein komponiertes Nomen „Stück“ u. dgl. erklären will, so hat er das obige grundlegende Gesetz außer acht gelassen, welches ein *ḫamis-tau* „fünf Stück“ und ein *baqar-tau* „Vieh-Stück“ aus dem Ursemitischen als unmöglich ausschließt. Für die semitischen Erscheinungen empfiehlt es sich statt der Sprachgesetze des Malaiischen und Chinesischen die des Semitischen zu berücksichtigen.

J. Barth.

A few words on Professor Seidel's review of the Bankipore Catalogue (ZDMG. 66, p. 148—160). — Although I have no desire to discuss the valuable notes and emendations made by Prof. Dr. Ernst Seidel in his long and critical review 5 of Maulavi ʻAẓīmu ʼd-Dīn Aḥmad's Catalogue of the Arabic Medical Works in the Bankipore Library, I am anxious to remove a false impression which one sentence in his review is likely to convey to its readers. In my Introduction I claimed that Maulavi ʻAẓīmu ʼd-Dīn Aḥmad was practically the first Indian Muhammedan to 10 deal with this subject "on European lines of scholarship". Prof. Seidel modifies this statement by saying that Maulavi Aḥmad is "zwar nicht, wie der Hauptredakteur behauptet, der erste ...... so doch einer der wenigen seiner einheimischen Kollegen" who has done such work; and he points to Mirza ʻAšraf ʻAli, Kemālu ʼd-Dīn 15 Aḥmad and ʻAbdu ʼl-Muqtadir in such a manner as to imply that I had been unaware of the work of these Maulavies.

Now in the first place ʻAẓīmu ʼd-Dīn Aḥmad's Catalogue is certainly the only one to deal exclusively with Arabic Medical Works, and secondly the first Maulavi mentioned by Prof. Seidel, 20 namely Mīrzā Ašraf ʻAlī belongs to an older generation, and his so-called Catalogue of the Arabic and Persian MSS. in the Asiatic Society of Bengal is a mere handlist of the simplest character. With regard to the other two Maulavies, they are both my pupils in so far as methods of European research are concerned. I had 25 always held that there had been too great a tendency on the part of Europeans to use the Indian Scholar as a literary hack and too little desire to make him an independent student. When I went to India some ten years ago, I set myself the task of trying to remedy this, and with this end in view employed two promising 30 young men Kemālu ʼd-Dīn Aḥmad and ʻAbdu ʼl-Muqtadir in making a catalogue raisonné of the small collection of Arabic and Persian MSS. in the Calcutta Madrasah. This Catalogue duly appeared in 1905, after which the two Maulavies were sent to Bankipore to work on the valuable Library founded by the late Maulavi Khuda Bakhsh, 35 C. I. E. Maulavi Kemālu ʼd-Dīn was shortly after appointed head of the Chittagong Madrasah, and in his place I selected ʻAẓīmu ʼd-Dīn Aḥmad, who thus came to prepare the Catalogue reviewed by Prof. Seidel. Maulavi ʻAbdu ʼl-Muqtadir has in the meantime prepared three volumes on the Persian Poets, and is now engaged 40 on the Persian Histories.

Seeing, therefore, that all these catalogues are being prepared on my initiative and under my direct supervision, I am sure you will understand my desire to remove the impression left by Dr. Seidel, that I had ignored other work of a like nature 45 which had been done in India.

E. Denison Ross.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Leopold von Schroeder. – Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral. Von Leopold von Schroeder. 2. Auflage. (= Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien 166. Bd., 2. Abhandl.) 98 S. M. 1.96.

**Nils Nilsson.* – Archives d'Études Orientales publiés par J.-A. Lundell[2]. Upsala: K. W. Appelberg. (Leipzig: Otto Harrassowitz; Paris: Ernest Leroux; St. Petersburg: N. Karbacinkow.) 1911. — Vol. 2: Études sur le culte d'Ichtar par Nils Nilsson. 20 S.

**Stephen Langdon.* – Die Neubabylonischen Königsinschriften bearbeitet von Stephen Langdon. Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Zehnpfund. (= Vorderasiatische Bibliothek. In der Reihenfolge des Erscheinens der VAB.: 4. Stück.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912. VI + 376 S. M. 12.—, geb. M. 13.—.

Antonius Deimel. – Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyris illustrata ab Antonio Deimel, S. I., Prof. Assyr. in Pontif. Inst. Biblico. Cum approbatione superiorum. (Aus: Scripta Pontificii Instituti Biblici.) Roma, Max Bretschneider, 1912. 124 S., 7 Tafeln. 4°. M. 4.50.

Karl Budde. – Die Altisraelitische Religion von D. Karl Budde. 3., verbesserte und reicher erläuterte Doppelauflage von „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung". Gießen, Alfred Töpelmann, 1912. XII + 148 S. M. 2.50, geb. M. 3.10.

Georg Salzberger. – Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Band II, Heft 1: Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur. Von Georg Salzberger. Berlin, Mayer & Müller, 1912. X + 111 S. M. 3.—.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

2) Vgl. S. 530, Z. 7 v. u., sowie S. 531, Z. 5—8.

**Samuel Krauss*. - Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums: Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Talmudische Archäologie von Dr. Samuel Krauss. Band III. Mit 7 Abbildungen im Text. Leipzig, Gustav Fock, 1912. VII + 491 S. M. 16.— (geb. M. 17.—). (Dieser Bd. III ist demselben Fachmanne zur Rezension übergeben worden, der Bd. I u. II [s. ZDMG. 64, 815 bezw. 65, 176] erhielt.)

Oscar Holtzmann. - Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Übersetzung und Erklärung von D. Oscar Holtzmann. (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, XXIII.) Gießen, Alfred Töpelmann, 1912. XVI + 99 S.

Oscar Holtzmann. - Berakot (Gebete). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem kritischen Anhang. Von D. Oscar Holtzmann. Gießen, Alfred Töpelmann, 1912. VIII + 106 S. (= Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Hrsg. von G. Beer u. O. Holtzmann. I. Seder. Zeraim. 1. Traktat. Berakot.) M. 5.—, Subskriptionspreis M. 4.40.

Georg Beer. - Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem kritischen Anhang. Von D. Georg Beer. Gießen, Alfred Töpelmann, 1912. XXIV + 212 S. (= Die Mischna . . . . II. Seder. Moëd. 3. Traktat. Pesachim.) M. 10.—, Subskriptionspreis M. 9.—.

Nikolaus Müller. - Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums: D. Dr. Nikolaus Müller: Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Mit 12 Abbild. Leipzig, Gustav Fock, 1912. 144 S. M. 5.—, geb. M. 6.20.

Eugen Gärtner. - Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Band II, Heft 2—4: Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit. Von Eugen Gärtner. Berlin, Mayer & Müller, 1912. VIII + 231 S. M. 4.50.

C. W. Mitchell. - S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published. By C. W. Mitchell, M. A. Volume I: The Discourses addressed to Hypatius. Published for The Text and Translation Society by Williams and Norgate, London und Oxford, 1912. 10 + cxviii + 185 S. 2 Tafeln. Geb. 2 Shillings.

Cl. Huart. - Histoire des Arabes par Cl. Huart. Tome I. Paris, Paul Geuthner, 1912. IV + 381 S. Komplett (2 Bände) Frcs. 20.—.

Loghat el-Arab, Hefte XI u. XII (Avril und Mai 1912) des I. und Heft I (Juillet 1912) des II. Bandes. (Vgl. ZDMG. 66, 363; nicht eingeliefert also die Hefte VI und VIII des I. Bandes.)

B. Manassewitsch. - Lehrbuch der arabischen Sprache. Von B. Manassewitsch. 4. neu bearbeitete Auflage. (Aus: Die Kunst der Polyglottie.) Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag. VIII + 186 S. Geb. M. 2.—.

Ignace Kratchkovsky. - Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī: Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl. Préface, Variantes et Index publiés par Ignace Kratchkovsky, docent d'arabe à l'Université de St.-Pétersbourg. Leide, E. J. Brill. 82 + ٩٢ S. M. 6.—.

**Emmanuel Mattsson*. - Archives d'Études Orientales (etc., wie oben S. 529, Z. 4 der Aufführungen). — Vol. 1: Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth par Emmanuel Mattsson. (2e édition.) 120 S.

Ewald Banse. - Tripolis. Von Ewald Banse. Mit 45 Bildern auf Tafeln nach photograph. Aufnahmen, 57 Textbildern nach Handzeichnungen des Verfassers u. 3 Originalkarten. 1.—3. Tausend. Weimar, Alexander Duncker, 1912. 158 S. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Albrecht Wirth. – Geschichte der Türken von Dr. Albrecht Wirth. Mit zahlreichen Abbildungen auf Tafeln u. im Text, sowie 3 Übersichtskarten. Stuttgart, Franckh'sche Verlagsbuchhandlung. 1912. 110 S. M. 2.—, geb. M. 2.80.

E. W. Dahlgren. – Archives d'Études Orientales (etc., wie oben S. 529, Z. 4 der Aufführungen). — Les débuts de la Cartographie du Japon par E. W. Dahlgren. 65 S.

Anton Karlgren. – Archives d'Études Orientales (etc., wie oben S. 529, Z. 4 der Aufführungen). — Sur la formation du gén. plur. en Serbe par Anton Karlgren. 50 S.

Abgeschlossen am 10. August 1912.

Miscellaneous Notes on Mammaṭa's Kāvyaprakāśa.

By

V. Sukthankar, M. A.

(Continuation of p. 477—490.)

II. A note on Mammaṭa's Samuccaya.

In the following it is intended to point out that a portion of the Vṛtti to the definition of the Alaṃkāra Samuccaya, in the Kāvyaprakāśa, does not originate from either Mammaṭa or Allaṭa and that it must be regarded as a later interpolation. Mammaṭa 5 defines two varieties of Samuccaya. The definition of the first variety KP. 10. 116 runs as follows:

Definition:

tatsiddhihetāv ekasmin yatrānyat tatkaraṃ bhavet samuccayo 'sau |

"When there is already one cause for its production (viz., of an effect) there are also others doing the same (i. e. producing the 10 same effect) it is S.".

Vṛtti:

tasya prastutasya kāryasya ekasmin sādhake sthite sādhakāntarāṇi yatra saṃbhavanti sa samuccayaḥ |

"When, there being already present one cause of an effect in 15 question other causes are present, it is S.".

Illustration 1.

durvārāḥ smaramārgaṇāḥ priyatamo dūre mano 'tyutsukaṃ
gāḍhaṃ prema navaṃ vayo 'tikaṭhinaḥ prāṇāḥ kulaṃ nirmalam |
strītvaṃ dhairyavirodhi manmathasuhṛt kālaḥ kṛtānto 'kṣamo 20
no sakhyaś caturāḥ kathaṃ nu virahaḥ soḍhavya itthaṃ śaṭhaḥ || [1])

"Irresistible are Madana's arrows; the beloved is at a distance; the heart is full of longing, love deep, age young, life painful, family stainless; womanhood is the reverse of firmness; the Season is the friend of Madana; Death is inexorable; the friends are not shrewd! 25 How is this perfidious seperation to be endured."

1) Śārṅgadharapaddhati 3753.

Vṛtti:

atra virahāsahatvaṃ smaramārgaṇā eva kurvanti tadupari priyatamadūrasthityādi upāttam |

"Here, Madana's arrows by themselves make the separation un-
5 bearable; over and above this (such other causes, as) the fact of the lover being away, etc. are mentioned."

Vṛtti:

eṣa eva samuccayaḥ sadyoge 'sadyoge sadasadyoge ca paryavasatīti na pṛthak lakṣyate | *tathā hi* ||

10 "This same S. includes (that variety), where there is a *sadyoga*, *asadyoga*, and *sadasadyoga* and hence the latter is not separately defined by us; for instance".

Illustration 2.

kulam amalinaṃ bhadrā mūrtir matiḥ śrutiśālinī
15 *bhujabalam alaṃ sphītā lakṣmīḥ prabhutvam akhaṇḍitam* |
prakṛtisubhagā hy ete bhāvā amībhir ayaṃ jano
vrajati sutarāṃ darpaṃ rājaṃs ta eva tavāṅkuśāḥ ||

"Family stainless, appearance noble, mind enriched with (the knowledge of) the *śruti*, strength of arms adequate, wealth abundant,
20 lordship undivided; these conditions are naturally charming; though this one owing to them becomes concieted, these same, o king, are your goads (which keep you on the path of virtue)."

Vṛtti:

atra tu satāṃ yogaḥ | *uktodāharaṇe tv asatāṃ yogaḥ* ||

25 "In this there is a combination of good things (*satāṃ yogaḥ*); but in the example (first) mentioned there is a combination of bad things (*asatāṃ yogaḥ*)."

Illustration 3.

śaśī divasadhūsaro galitayauvanā kāminī
30 *saro vigatavārijaṃ mukham anakṣaraṃ svākṛteḥ* |
prabhur dhanaparāyaṇaḥ satatadurgataḥ sajjanaḥ
nṛpāṅgaṇagataḥ khalo manasi sapta śalyāni me || [1])

"The moon pale during day, a woman who has lost her youth, a pond devoid of lotuses, the illiterate mouth of a handsome person,
35 a patron who is entirely devoted to money, a good man always in difficulties, an evil man at a king's court: these are the seven darts in my mind."

Vṛtti:

atra śaśini dhūsare śalye śalyāntarāṇīti śobhanāśobhanayogaḥ |

1) Bhartṛhari's Nītiś. 45 = Ind. Spr. 6434. This is the only occasion on which a verse from the Nītiś. is quoted in the KP.

"Here the pale moon being already one dart, there are other darts as well: thus there is a combination of good-bad things (*śobhanāśobhanayogaḥ*)."

Samuccaya means a "multitude", "collection", "heap"; the essence of the figure *Samuccaya* is a h e a p of causes all (in equal 5 degree) leading to the same effect, which latter forms the theme (*prastutakriyā*). Thus far it is clear enough. With the words *na pṛthak lakṣyate*, the Vṛttikāra evidently wishes to justify the position of the Kārikākāra in not admitting a further subdivision of a *sat-*, *asat-*, and *sadasat-Samuccaya* on the ground of the 10 latter variety being already included in the defined S.; the following three verses apparently illustrate what "others" understand by those terms. It is essential for our investigation to determine precisely what these three terms mean or can be taken to mean, and as the Vṛttikāra does not explain them any further, we will next see how 15 the commentators interpret them.

Govinda the best commentator of the KP. expresses himself thus: *k u l a m i t i | atra kulādīnāṃ samīcīnānām eva yogaḥ | d u r v ā r ā i t y ā d y uktodāharaṇe smaramārgaṇādīnām asamīcīnānām | ś a ś ī t i | atra sadasator yogaḥ | durjanasyāsattvāt śaśyādīnām* 20 *sattvāt | etac cintyam | pūrvaṃ dūrasthityādiviśeṣaṇena dhūsaratvādinā 'trāpy asamyaktvam iti.* |

"(In the verse) *kulam* etc. | Here, there is a multitude of good things only such as *kula* etc. (viz., *kula*, *mūrti*, *mati*, which are good, honourable, desirable). | In the illustration (commencing with) *durvā-* 25 *rāḥ*, which has been mentioned, (there is a multitude) of bad things only, such as *smaramārgaṇa*, etc. (viz., *smaramārgaṇāḥ*, *utsukaṃ manaḥ*, *navaṃ vayaḥ*, etc. which are all causes of pain, grief, etc.). | In the verse *śaśī* etc. | Here there is a combination of good and bad things (*sadasator yogaḥ*) | on account of the wickedness of 30 the wicked man and the goodness of the moon etc. | this deserves consideration. | For as in the previous illustration (*durvārāḥ* etc.) the "badness" of the lover etc. results on account of (the attribute), "being at a distance" etc., so here also (the "badness" of the moon must follow) from the state of being dim during day." 35

The Prabhā understands the last sentence in Govinda's Commentary in the same way as I do. There the commentary runs:

cintyatve hetum āha | durvārā ity udāharaṇe ity arthaḥ | viśeṣaṇenāsamyaktvam ity anvayaḥ | tatrāpi priyatamasya sattvam eva dūrasthitiviśeṣaṇena param asattvam | ihāpi svataḥ sundarasya 40 *śaśino dhūsaratveneṭy asadyoga evety arthaḥ* |

Nāgojībhaṭṭa in his Udyota, after distinguishing the Alaṃkāra under consideration from Samādhi and Kāvyaliṅga and explaining the illustrations 1 and 2 in detail thus commentates Govinda's remark, *atra sadasator . . . . sattvāt:* 45

idaṃ cintyam | evaṃ hi sahacarabhinnatā syāt | sarvatra viśeṣyasya śobhanatvaṃ viśeṣaṇasyāśobhanatvaṃ ca prakrāntam

iti bhagnaprakramatā vā syāt | *tasmān nṛpāṅgaṇam asadyutam iti pāṭho yuktaḥ* | *sadasad iti ca karmadhārayo yuktaḥ* |

"This deserves consideration | Thus there will be "Dissimilarity of the Associated" (*sahacarabhinnatā*[1])) | or there will be a "breach
5 of the uniformity of expression" (*bhagnaprakramatva*) in as much as everywhere (i. e. in all the cases except *khala*) the object qualified is "good", and the attribute is "bad" | Hence it would be better to read *nṛpāṅgaṇam asadyutam* | it is better to regard *sadasat* as a Karmadhāraya[2]) compound (*santaś ca te asantaś*
10 *ca, teṣāṃ yogaḥ* and interpret it as Conjunction of things that are both good and bad)" |

Thus the Udyota points out that if with the Pradīpa the compound *sadasat* were taken as a Dvandva, it would occasion the "breach of uniformity". He therefore proposes to take it as
15 a Karmadhāraya, both members of which are adjectives and interpretes it as a combination of things which are both good and bad: good naturally, bad on account of some particular qualifying attribute. Further he points out that the illustrations 1 and 3 are really different, in as much as, in illustration 3 the objects which by
20 themselves are "good" are represented as being "bad", while in illustration 1 the objects have no goodness at all in so far as they always are causes of pain to a woman in separation from her lover. Cf. also Prabhā:

durvārāḥ śaśity anayoḥ katham bheda iti cet ittham | *durvārā*
25 *ity atra virahāsahiṣṇutayā priyatamādīnāṃ satām apy asattvena vivikṣā* | *iha tu śobhanasya sato dhūsaratvādinā aśobhanatvam apīti vivakṣā* |

What the Commentators then say is the following: We might understand *sadyoga* as that in which there is a combination of all
30 "good" things—things desirable, praiseworthy; *asadyoga* as that in which there is a combination of all "evil" things; and *sadasadyoga* as a combination of some things which are "good", pleasure-giving etc. together with other things which are "bad", unpleasant etc. This is logically irreproachable; but unluckily it offends the canon
35 of the Alaṃkāraśāstra and commits the fault of *sahacarabhinnatā*, apart from the fact that the illustrations do not wholly justify this interpretation. Thus illustration 2 should be a collection of all "good" things and we find accordingly that *kulam amalinam bhadrā mūrtiḥ* etc. down to *prabhutvam akhaṇḍitam* are all "good"
40 things. Illustration 3 should be a multitude of good objects and

---

1) An example of Sahacarabhinnatā is given KP. 486:
śrutena buddhir vyasanena mūrkhatā madena nārī salilena nimnagā |
niśā śaśāṅkena dhṛtiḥ samādhinā nayena cālaṃkriyate narendratā ||
Here excellent things such as *śruta* are combined with things dissimilar viz. *vyasana* etc.

2) Viśeṣaṇobhayapada Karmadhāraya. P. 2, 1, 57. *viśeṣaṇaṃ viśeṣyena bahulam*, is quoted by Jhaḷakīkara in support. (?)

bad objects as well. The objects mentioned are *śaśin*, *kāminī*, *saras*, *svākṛti*, *prabhu*, *sajjana* and *khala*. It can be argued that the first six are "good" and the *khala* bad ipso facto; therefore we have a combination of "good" and "bad" things; but this solution fails altogether when we proceed to illustration 1. That 5 should be in accordance with our hypothesis a multitude of "bad" things only; we might explain the *durvārāḥ smaramārgaṇāḥ* as being an unqualified misfortune and equally so the *priyatamo dūre*, but we can not rationally say that *gāḍhaṃ prema*, *navaṃ vayaḥ*, *nirmalaṃ kulam*, *strītvam* and *sakhyaḥ* as being unconditionally 10 "bad". We see thus that our first hypothesis does not by any manner of means conform to the condition of the illustrations. The compound *sadasadyoga*, it is suggested, can, however, be treated as a Karmadhāraya Compound and may be taken to mean a multitude of things which are by themselves "good" but which on account 15 of some qualifying attribute are "bad" (*dharmaviśeṣasaṃparkād aśobhanāḥ*). Then we have a more rational explanation of illustration 3; we have, for example, *śaśin kāminī* etc. "good" in themselves, "bad" on account of the particular circumstances with which they are accompanied. This explanation commits, however, 20 the fault of the *bhagnaprakramatva*, in so far as while enumerating things which are "good" by themselves and "bad" on account of some casual attending circumstance, we come suddenly to the *khala* who is "bad" in himself and can be only looked upon as being "good", being at the royal court — at best not a very 25 satisfying explanation. We proceed, however, to illustration 1 and we find that the villanous *priyatama*, *preman*, *kula*, which we had hypothesised as being "bad" are so, also in virtue of some casual attending circumstance; thus the principles exemplified in illustrations 1 and 3 are identical. One way of getting over this difficulty 30 has been already considered in connection with Nāgojībhaṭṭa; another one will be considered in connection with Ruyyaka. That the three verses are examples of Samuccaya and that they are already included under the definition of the same in the KP. is clear enough; what is not clear, and what the commentators have not been able 35 to explain, is the fact, how either the terms, *sadyoga* etc. or the illustrations 1, 2, 3 are to be interpreted so as to fit each other. Mammaṭa defines another variety of S., with regard to which we only need to consider the Vṛtti:

dhunoti cāsiṃ tanute ca kīrtim ityādeḥ kṛpāṇapāṇiś ca 40 *bhavān raṇakṣitau sasādhuvādāś ca surāḥ surālaye ityādeś ca darśanād vyadhikaraṇe iti ekasmin deśe iti ca na vācyam* |

"It should not be said that (S. is possible only) when the substrata of the simultaneous actions are different; nor (should it be said that it is possible only) when the region is one and the same; 45 for (such verses as) *dhunoti* etc., and *kṛpāṇapāṇiḥ* etc. are found."

In Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva the subject is dealt with on

the same lines as laid down in the KP.; all the five illustrations to the two varieties of S. are repeated by him and with illustration 3 he has the same difficulty which we saw pointed out by Govinda. To the objection, that on the supposition that if the *sadasadyoga* 5 were taken to mean a multitude of things which are good in themselves and bad only on account of the attending circumstances, the illustrations *durvārāḥ* and *śaśī* can not be differentiated from each other, he replies: "(In *śaśī*) it is intended to represent as bad those things which are good by themselves; while, in the other 10 example, only such as are wholly bad; for this reason, in the one it is summarised with the words "there are the seven darts in my mind" on account of their causing pain to the mind even when they have entered the mind as objects of beauty; while in the other case, where the situation is summarised with the words, "how 15 can it be endured", it is intended to express the idea, that the objects from all points of view are bad"!

This exposition is more brilliant than convincing; it is, however, quite clear that this interpretation was not in the mind of the Vṛttikāra; were it so, he would have himself mentioned it, as, to 20 say the least of it, it is not very obvious. To make a rough guess at what the Vṛttikāra did have in his mind I should say that he meant *sadasat* as a Dvandva Compound and understood it in the sense in which Govinda does.

In passing, I may mention that Sāhityadarpaṇa brings nothing 25 new to the subject except some illustrations; the "Sadasadyoga" is, however, illustrated by the classical example from Bhartṛhari, which we have already met with twice before. The same difficulties are encountered and the author's explanations do not throw any more light on this perplexing question.

30 Beginning with Mammaṭa, we thus see, there is a uniformity in the treatment of the Samuccaya. Whether we take the Compound *sadasat* as a Dvandva or as a Karmadhāraya the logical incongruency remains; and be it remembered, that this spurious variety is rejected in KP. not on account of any inherent contradiction 35 which it involves, but on the ground, that it does not need a special mention, it being already included in the defined variety. The persistently uniform treatment of this subject after the pattern of the KP. by the younger writers on Alaṃkāraśāstra suggests to us the fact that this is again one of those cases, where though 40 a commentator did perhaps perceive a contradiction in the old teaching, he would not admit the contradiction but would every time interpret it away — certainly without being convincing for us. I have for this reason intentionally considered in detail the views of the various commentators, who have done their best to 45 explain away this contradiction, but who did not possess the key to the solution of the puzzle, and who were not honest enough to admit its existence?

We will now follow the Alaṃkāra to its source. We find, of the old Alaṃkāra-writers neither Bhāmaha, Daṇḍin, Vāmana nor Udbhaṭa know the Vāstava Samuccaya. It makes its appearance first with Rudraṭa who has treated it exhaustively in Kāvyālaṃkāra 7, 19—29. There we find the *sadyoga*, *asadyoga*, and *sadasadyoga*, as well as the *vyadhikaraṇa* referred to towards the end of the Vṛtti on S. in KP. There is no doubt that the Kārikākāra had adopted the new Alaṃkāra of Rudraṭa and that the Vṛttikāra in his polemical remarks means to hit at Rudraṭa and Rudraṭa only. But there a surprise awaits us: Rudraṭa understands the three terms *sadyoga*, *asadyoga*, *sadasadyoga* quite differently from what the Vṛttikāra represents him to do; the difference is, in fact, so great that unless the latter intentionally intended to misrepresent Rudraṭa, we must assume that he had thoroughly misunderstood him; so much so that it appears to me questionable whether he knew of Rudraṭa's illustrations of the second variety of his S. at all.

Rudraṭa's definition and illustrations of S. 7, 19-29 are as follows:

Definition:

yatraikatrānekaṃ vastu paraṃ syāt sukhāvahādy eva |
jñeyaḥ samuccayo 'sau tredhānyaḥ sadasator yogaḥ ||

"That is called Samuccaya where several preeminent objects, are (found) together which cause happiness etc. By the joining together of "good" and "bad" (objects), (we have) another, which is threefold."[1])

Illustrations:

durgaṃ trikūṭaṃ parikhā payonidhiḥ
prabhur daśāsyaḥ subhaṭāś ca rākṣasāḥ |
naro 'bhiyoktā sacivaiḥ plavaṃgamaiḥ
kim atra vo hāsyapade mahad bhayam ||

"The Trikūṭa mountain is the castle, the ocean is the moat, Rāvaṇa is the lord, the Rākṣasas are the soldiers, Man is the enemy with Monkeys for ministers; where is for you any great fear in this matter for laughter?"

Next follow three verses which do not specially concern us here; and then a verse which Namisādhu introduces with

atha sator yogaḥ —
sāmode madhu kusume jananayanānandane sudhā candre |
kvacid api rūpavati guṇā jagati sunītaṃ vidhātur idam ||

1) We can join "good" and "bad" objects in three ways: (1) two good objects together; (2) two bad objects together; or (3) pairs of objects of which one is good and the other bad. Cf. KL. 3, 23, where R. uses the dual Dvandva *vyastasamaste* for two *vyasta* varieties and one *samasta* variety.

"Honey in the fragrant flower, nectar in the moon, the delight of the eyes of the world. At least in some beautiful things there are virtues — that is well-ordained of the creator!"

athāsator yogaḥ —

5 *āliṅgitāḥ karīraiḥ śamyas taptoṣapāṃsunicayena |*
maruto 'tikharā grīṣme kim ato 'nyad abhadram astu marau |

"The Śamī[1]) trees embraced by the (thorny) Karīra creepers; the excessively sharp winds (mixed) with clouds of hot sandy dust! What can be more unwelcome than this in a desert in summer?"

10 *atha sadasator yogaḥ —*

kamalavaneṣu tuṣāro rūpavilāsādiśālinīṣu jarā |
ramaṇīṣv api duścaritaṃ dhātur lakṣmīś ca nīceṣu ||

"Snow amongst lotuses; oldage in women possessing beauty, amorous charms etc.; wealth with the mean: that is ill-ordained of the
15 creator!"

In the first of the last three illustrations there is a *samuccaya* of (i) *madhu* and *kusuma* (ii) *sudhā* and *candra*; in the second, of (i) *karīra* and *śamī* and (ii) *taptoṣapāṃsunicaya* and *maruta*; in the third of (i) *kamalavana* and *tuṣāra*; (ii) *ramaṇī* and *jarā*
20 (iii) *lakṣmī* and *nīca*. These, without any extra distortion of the premisses, resolve themselves into, 1. two pairs of "good" objects, 2. two pairs of "bad" objects, and 3. three pairs of objects, and in each pair one object is "good" and the other "bad".

Rudraṭa's Samuccaya 2 is nothing like that mentioned by the
25 Vṛttikāra of KP. It is certainly different from Samuccaya 1 in so far as in 1 there is a single "heap" and in 2 there is a double "heap". There is no question of "things which are "good" by themselves and "bad" on account of some qualifying circumstance". Nami Sādhu in his Commentary to 7. 24 has rightly observed:
30 *sāmodakusumādiṣu madhvādīnāṃ satāṃ yogaḥ*: in this S. there is a union of two good things; and further on in 7. 25 *miśrībhūtāḥ*. There is an actual mixture, combination, union. In "Sadyoga" there is a heap of p a i r s of good things; in *asadyoga* there is a heap of p a i r s of bad things, in *sadasadyoga* there is a heap of
35 p a i r s of things, one of which is good and the other bad. This is a perfectly logical arrangement; and to any one who knows of Rudraṭa's treatment of Yamaka and of his partiality for just such mathematical divisions, the explanation offers no difficulty. It is indeed questionable whether this variety deserves to be specifically
40 distinguished from the first variety — for it may be argued that if there be only a heap required, it may be a "heap" of single objects or of double objects; — but not for the reasons appearing in the

---

1) The Śamī trees are *asat* (unpleasant) because of their containing fire. Cf. Śakunkalā (ed. Cappeller, p. 42, l. 17) *agnigarbhāṃ śamīm iva*.

Vṛtti in the KP., because in the illustrations of the Vṛttikāra there is not the slightest trace of a reference to the "double" nature of the 2nd variety. The illustrations 1, 2, 3 are illustrations of Rudrața's first variety and not of his second: the *ādi* of *sukhāvahādi* KL. 7, 19 includes *duḥkhāvaha*.

Enough has been said in the earlier part of this paper to leave any doubt as to the fact that Mammața himself was thoroughly acquainted with Rudrața's Kāvyālaṃkāra. His successor Allața we have seen is wholly dependant for his material on Rudrața's work. So it is impossible for either of them to have made this mistake. Again, as it scarcely can be supposed that any one would wish maliciously to misrepresent the views of an anonymous person, malice in this matter is out of question. Does not the solution rather lie in the suppostion that it is a case of simple misunderstanding; and that we ought to look upon the part of the Vṛtti beginning with *tathāhi* to *śobhanāśobhanayogaḥ* as an interpolation — an interpolation by some one who only from hearsay knew of the existence of the varieties "*sad-*, *asad-*, and *sadasadyoga*" of another school of Rhetoric and nothing more; for the rest, however, the interpolator had depended upon his own fertile imagination as to what they ought to be? This is, in any case, imaginable in the case of Rudrața's work, which has remained unacknowledged and unhonoured by the younger school of Alaṃkāra writers.

As the illustrations 1, 2, 3 in the Vṛtti to the KP. have found their way in Ruyyaka's Alaṃkārasarvasva, (Kāvyamālā 35, p. 161, 162) the interpolation must be looked upon as being considerably old; and if the fact of this interpolation be admitted, it will have one important consequence: we must allow enough elbowroom in the estimation of the chronological relationship between Mammața and Ruyyaka, respectively between Rudrața and Ruyyaka, to make possible that, in the one case, such a significant interpolation in Mammața's work and in the other, such an obvious misrepresentation of Rudrața's work, should have been in Ruyyaka's time an established fact.

III. Another case of the practice of quoting names merely honoris causa.

Prof. Kielhorn in an article entitled "On the Jainendra Vyākaraṇa" (Ind. Ant. X. p. 75) pointed out that the names of the grammatical authorities mentioned in the Jainendra Grammar must not be looked upon as historical data and in fact suggested that these names in all probability are wholly fictitious. In a later volume of the same journal (Ind. Ant. XVI. p. 24) he makes similar statements with regard to the Śākațāyana Vyākaraṇa, to quote his own words (ibid. p. 28): "The names employed by him [Śākațāyana] are given simply *pūjārtham* and they by no means prove that Śākațāyana in the particular instances knew anything whatever of

the teachings of the scholars whom he mentions". It appears that the practice of quoting names merely *pūjārtham* was followed even in later times and was not confined to the province of grammar alone. The facts to which I am referring are admittedly not of 5 such an assertive nature as those mentioned by Prof. Kielhorn, still the certainty in this case of their being false gives us a good opportunity of observing at leisure the danger of admitting too readily as historically true evidence of scattered facts, in particular, of the names of authors and authorities, such as occur loosely in 10 commentaries, and which are not otherwise corroborated [1]).

The facts in question centre round the verse KP. 860:

aviralakamalavikāsaḥ sakalālimadaś ca kokilānandaḥ |
ramyo 'yam eti samprati lokotkaṇṭhākaraḥ kālaḥ ||

quoted in the Vṛtti to the Kāraṇamālā together with the following 15 portion of the Vṛtti:

ity atra kāvyarūpatāṃ komalānuprāsamahimnaiva samāmnāsiṣur na punar hetvalaṃkārakalpanatayeti pūrvoktakāvyaliṅgam eva hetuḥ ||

"It is only on account of the Komalānuprāsa in this verse 20 that its nature of a Kāvya is prescribed by tradition, and not on account of the presence of the Alaṃkāra Hetu. Hetu is in no way different from the aforementioned Kāvyaliṅga."

From this alone if we knew nothing more about the verse, we might be led to conclude that it is an "old" [2]) verse, which in 25 the opinion of some rhetoricians contains the Alaṃkāra Hetu, but which in the opinion of the author of the KP. contains no such Alaṃkāra; however that may be, the Vṛttikāra seems to say, the reputation of the verse as good poetry is left undamaged, it being not wholly without some Alaṃkāra. This fact taken in connection with the 30 remark of Sārabodhinī — one of the older commentaries on the KP.

vastutas tv aviralakamalavikāsa ityādiṣu vaicitryam anubhavasiddham evety Udbhaṭādimataṃ samīcīnam eveti navīnāḥ |, leads us to believe that this verse or probably a similar verse was known to U.; at any rate, we may justly conclude, we are 35 on safe ground in assuming that U. at least (amongst others) looked upon the Alaṃkāra Hetu as a legitimate independant Alaṃkāra.

---

1) In the article, entitled "Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa" ZDMG. 42, p. 426 Prof. Jacobi pleads: „Nun weiß man aber, was auf die Autorität dieser Schriftsteller [der Kompilatoren und Kommentatoren] zu geben ist; da sie keinen literarhistorischen Sinn haben, so nennen sie ihre Autoren ohne ängstliche Prüfung, meist so wie sie es in ihrer Vorlage fanden. Daher wird nicht selten derselbe Vers ganz verschiedenen Dichtern zugeschrieben. Wie geringeres Gewicht hat dabei die Verwechslung zweier so ähnlicher Namen wie Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa!" This is a case in point, and I must say I fully concur with Prof. Jacobi in treating such evidence as not conclusive.

2) e. g. the half verse, *gato 'stam arko bhātīndur yānti vāsāya pakṣiṇaḥ* |, Bhāmahālaṃkāra 2, 87, and Kāvyādarśa 2, 244.

Probably depending upon the Sārabodhinī, Govinda — the author of the Pradīpa to the KP. — boldly ascribes the half verse immediately preceeding the verse above quoted, KP. 859:

hetumatā saha hetor abhidhānam abhedato hetuḥ |

to Udbhaṭa with the words: 5

uktaś cāyaṃ Bhaṭṭodbhaṭena hetumatā saha hetor .....

Another Commentator Maheśa Candra Nyāyaratna in his Calcutta edition (1866) of the KP. going back on a good tradition — the same old tradition — also attributes the verse to Udbhaṭa [1]). The youngest commentator, the author of the Bombay Sanskrit Series Edition 10 (1901) remains true to the tradition and further drags in the name of Bhāmaha [2]). Now Bhāmaha explicitly disavows the existence of the Alaṃkāra Hetu as we saw above (p. 482); and in spite of the overwhelming evidence of a succession of Commentators it is highly improbable that Udbhaṭa — the Commentator and follower of Bhāmaha 15 — defined any Hetu; it is certainly not included in the work of his Udbhaṭālaṃkārasaṃgraha, which is preserved for us. It is equally impossible that either Bhāmaha or Udbhaṭa could have expressed an opinion as to what Alaṃkāra the verse should contain; because the half-verse *hetumatā* etc. is Rudraṭa's Definition (KL. 7, 82) and 20 *avirala* etc. is also his Illustration [3]) KL. 7, 83 of the Alaṃkāra Hetu. The mention of the names Udbhaṭa and Bhāmaha by the Commentators is merely *pūjārtham*.

Supplementary note.

As the first section of this article (Heft III, p. 477—490) had 25 to be printed from the second proof for correction a few errors of print could not be avoided. Please make the following corrections:

p. 479, l. 29 read, *saṃjāyeta* for *saṃjāyet*, l. 35, *uttara*° for *uttarā*°, and °*śravaṇād* for °*śravaṇāt*; p. 484, l. 19, Bhrāntimat for Bhrāntimān; p. 485, l. 37, *ekātmatā*° for *ekātma*°; and p. 480, l. 35, 30 p. 481, l. 24, p. 490, l. 3, Navasāhasāṅka° for Navasāhasika°.

Some minor errors of spelling in the English of the text are left here unnoticed.

---

1) At p. 328 his comment on *hetvalaṃkāra* in the Vṛtti to KP. is, *Bhaṭṭodbhaṭṭapradarśitaḥ*.

2) KP. 860 (Commentary l. 3), *prācāṃ Bhāmahādīnām* .... and further on l. 18 *Bhāmahādaya iti śeṣaḥ*.

3) As Rudraṭa illustrated his rules by verses of his own composition [— cf. Introduction, p. 11, Rudraṭa's Çṛṅgāratilaka ed. Pischel. I must here add that, with Prof. Jacobi (WZKM. II) I firmly disbelieve in the alleged identity of Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa, postulated by Prof. Pischel; nevertheless most of what Prof. Pischel tells us in his Introduction, about Rudraṭa, the author of the Śṛṅgāratilaka, is true not of Rudra, but of Rudraṭa, the author of Kāvyālaṃkāra. —] it is utterly improbable that the verse in question is an 'old' verse, as one might be led to imagine from the remarks of Allaṭa in the Vṛtti. I cannot explain why Allaṭa, who must have known the source of the verse perfectly well, refers to it in such ambiguous terms.

On an intended Prākṛit Dictionary.

By

Dr. Luigi Suali.

Shankar Pāṇḍurang Paṇḍit, in the *Critical Note* prefixed to his edition of the *Gauḍavaho* (p. IX), says: "I have added an *index verborum* at the end of the book which I trust . . . will serve as an humble contribution towards the compilation of a 5 Prākṛit Dictionary, which it is much to be wished some scholar may, as soon as materials are available, undertake, as the want of such a work is keenly felt by all students of Prākṛit". We might repeat also to-day and with more reason nearly all the words of the Indian scholar, because the work of the twenty-five years which 10 have elapsed since the publication of the *Gauḍavaho*, makes still more keenly felt the want of a book, which should collect what has been done till now in the field of Prākṛit lexicography. We cannot, therefore, lament enough the death of R. Pischel, who could have given us, after the Grammar, also the Dictionary of Prākṛit languages.

15 There is nobody perhaps who, being engaged on the publication of a Prākṛit text, has not experienced how much time is lost in looking for a lexical item in no small number of glossaries, and who has not felt how speadily and safely research would proceed, if the *disiecta membra* were organized into one body. I experienced 20 myself this unpleasant state of things when I set to study the MSS. for my edition of the *Ṭhāṇangasutta*, which is now in the press, and it was at that time that I began to think of compiling a Prākṛit Dictionary. Shortly after, the Jainas, who know how to bring together religious interests and scientific purposes, debated 25 the question of the composition of a Prākṛit Dictionary in their (Śvetāmbara) Conference at Bhavnagar in 1908. They asked the opinion of Geheimrat Prof. H. Jacobi, who advised them to blend together and re-elaborate in the form of a Dictionary the glossaries which now exist, and to entrust a European scholar with the per- 30 formance of the work. He was pleased to honour me by suggesting my name, for which I here publicly thank him.

But the difficulty of such an enterprise, which had always seemed great to me, appeared even greater when I began to carry it into execution. I know very well indeed that against the com- 35 pilation of a Prākṛit Dictionary two preliminary objections can be

raised. Is the amount of available materials sufficient to allow the composition of a truly useful Dictionary; and does the way in which they have been edited permit to use them safely? Both these objections are shadowed forth in the above quoted words of Sh. Pāṇḍurang Paṇḍit, when he says that such a work must be attempted "as soon as materials are available". But during the twenty-five years which elapsed since the publication of the *Gauḍavaho*, not only new texts have been issued, but the lexical materials which had been in existence till 1900 have undergone in Pischel's *Grammatik der Prakrit-Sprachen* such a critical elaboration, that not only many questions have been settled, but also the way to settle others has been pointed out. Besides, there is an argument which had with me strenght enough to determine me to undertake this task. In the field of Prākṛit studies we are beset by conflicting difficulties out of which there seems to be no way: on one hand we think that critical editions of the texts and a large amount of materials are indispensable to the compiler of the Dictionary; on the other hand we feel the want of the Dictionary as a subsidy to the interpretation and study of the texts. And then we may ask: when may we think to have reached all the conditions which are practically necessary and sufficient for the composition of the Dictionary?

I think that in order to answer this question one must remember that no dictionary can be a conclusive work: we can observe this also in the field of Sanskrit philology, if we compare the two redactions of the PW. and the second of them with the Dictionary of Apte. The enterprise seems possible for the Prākṛit, when we consider it from a relative point of view; and I have dared therefore to undertake it, being aware that mine will be only a first Prākṛit Dictionary, which, gathering together and duly arranging what has been done till to-day will serve as a foundation and starting-point for a successive redaction. Should my work meet the wants of scholars for twenty or thirty years, I should feel as if I had rendered to our studies a very useful service. I must add, to answer the first of the two objections stated before, that a variety of texts much more than a great number of them is of importance for the composition of a Dictionary. Fortunately, the Prākṛit texts which are available are sufficiently numerous as well as varied in contents. But these considerations can and must have only a relative value: what matters is to get out of the texts that we take as our groundwork as much as they can yield.

The materials which are to be elaborated for this Dictionary are given in the introduction to Pischel's *Gramm. d. Pr.-Spr.* and it is useless to review them here: we must, of course, add to them what has been published from 1900 to the present day and what will be issued while the Dictionary is in preparation. Besides the inscriptions (of which we must examine only those to which we

can attribute safely enough a prākṛit character and in which we can recognize a sufficiently exact dialectical form), the literary materials can be divided into three chief groups: 1. *Sattasaī*, *Setubandha*, *Gauḍavaho*, and *Vajjālagga* (which is being published);
5 2. dramatic literature; 3. Jaina literature. The first three texts have been very well edited and both the glossaries which accompany them and the critical literature to which they have given origin make their lexical exploitation easier. As to the dramas, it is but too true that only few of them (*Śakuntalā*, *Karpūramañjarī*,
10 *Mālatimādhava*, *Mṛcchakaṭikā*, *Vikramorvaśī*, *Ratnāvalī*, *Mudrārākṣasa*) have been published in critical editions, while others on the contrary are, in their prākṛit parts, a field still open to criticism. This will certainly be one of the most difficult parts of my enterprise, because notwithstanding the many emendations that
15 are in Pischel's Grammar, there are still too many particular points to settle, and even a comparison between the different editions does not always help towards a solution. It would be necessary to revise critically on the MSS. most of the existing editions of dramas: for the present I must confine myself to resort to those editions
20 which are trustworthy, relying, for the others, on the emendations which are in Pischel's Grammar and using them with the greatest caution and discretion. The third group now remains, formed by the Jaina literature, which gives the largest contribution to our knowledge of Jaina Māhārāṣṭrī and Ardhamāgadhī, to the latter
25 especially with the Śvetāmbara Canon. True it is that only few of its texts have been till now critically edited; but these editions are excellent, and, on the other hand, we may hope that before many years have passed, all or nearly all the canonical books will be made accessible to the scholars in trustworthy editions, as a few years ago a
30 Committee of Jainas was appointed in Ahmedabad for the purpose of publishing the whole *Siddhānta* with the help of European scholars.

But even if we confine ourselves to the existing literary materials and choose among them only those which are critically sound, they are sufficient to justify the composition of a Prākṛit
35 Dictionary, all the more as we must add to them the grammatical and lexical Indian production, or at least that part of it which is such as to meet the requirements of scientific criticism.

The Dictionary cannot be but a Dictionary of the Prākṛits, that is to say, it must include the different dialects keeping them
40 distinguished as much as possible from one another. On this head we might raise the question whether it would not be better to make a separate Dictionary for each dialect; I think, however, that we can blend them together into one work adopting the two following leading principles: 1. for each word which has forms
45 phonetically different in the different dialects, the Dictionary shall give as many entries as the forms of the word may be; 2. when a word admits of declination or conjugation, the criterion of difference

shall be given by the tematic or radical part. In both cases the entry shall be followed by the necessary remarks, in order to establish in which dialects it appears and by the references to the other dialectical forms of the same word.

As to verbs, I shall keep to the method followed by R. Hoernle in the glossary of the *Uvāsagadasāo*, that is I shall enter each compound in its alphabetic place, instead of collecting them all under their root. I choose as fundamental form the 3d pers. of pres. ind. act. The different forms of the same verb shall be found all collected under this; only those which are phonetically more disfigured shall be found at their alphabetic place with the necessary references. This way has already been pointed out for me by R. Hoernle (*Uvāsagadasāo*) and H. Jacobi (*Ausg. Erz. in Mahārāṣṭrī*); but I shall follow this method with full consistency. R. Hoernle, e. g., gives *pavvaiya* and *pavvaya* as two distinguished entries (*Uvās.* I, p. 214), while the first must be placed under the second as Prof. Jacobi does (*Ausg. Erz.*, s. v. *pavvayaī*). On the other hand, Prof. Jacobi distinguished *pavisaī* and *pavesei*, while, according to my principle, the second shall appear as causative under *pavisaī*.

In a work of this kind one can fix *a priori* very general principles only: questions concerning details must be settled during the execution, and I do not think it impossible that even in applying the few general principles I have now formulated, I may be compelled by necessities of a practical order to make some alterations. But in any case I intend to examine thoroughly from a purely linguistic as well as from a literary point of view the materials which now exist and those which may be published during the composition of the work. Therefore, though in my intention the Dictionary has not to take the place of the Grammar, each entry or form shall give all the essential data concerning the history of the word in question; the corresponding Sanskrit word; references, if the case may be, to other similar dialectic forms, and as complete a semasiologic analysis as possible.

As the largest contribution of texts to this work is given by Jaina literature, the Dictionary may for this reason be a useful collection of literary materials. Indeed I intend to gather under each item, be it a proper name or a technical term, all the passages which in some way may concern mythology, the Church, historical or legendary characters, the religion and philosophy of the Jainas. This, after all, is in great part a consequence of the work I must do for my semasiologic studies, and if the book, besides being a Prākṛit Dictionary, is in some way a Jaina Kośa, I think that nobody will be the worse for it.

The Dictionary shall be written in English, the lingua franca of Indian philology.

To conclude, I insist once more on two things: firstly, I think that the materials for a first attempt of this kind are sufficient

and that the interest of scholars requires that such an attempt should be made; secondly, I am aware that my Dictionary, when finished (if my strenghth does not fail me before this hard task is completed) will represent only the first redaction of the Prākṛit 5 Dictionary. But if I think (with these words I do not meet to call for comparison) how much pālic studies have benefited by the Dictionary of Childers, which now is being recast and which was made with fewer materials than those which are at our disposal for Prākṛit, I feel more and more determined to go on with my enterprise.

10 With these few pages I aim not only at stating some general principles, but also at establishing a right of priority in this field. With this, I think to conform to what is the custom of scientists under like circumstances.

Es sei mir gestattet, im Anschluß an vorstehenden Artikel 15 meine Genugtuung darüber auszusprechen, daß Dr. Suali, der mit der Herausgabe des Sthānāṅgasūtra beschäftigt ist und sich durch eine Reihe von Publikationen auf dem Gebiete der Philosophie, des Jainismus etc., als eifrigen Förderer der indischen Studien in Italien erwiesen hat, die Ausarbeitung eines Prakrit-Wörterbuches in die 20 Hand nehmen will. Zwar für ein Definitivum ist, wie Dr. Suali richtig hervorhebt, die Zeit noch nicht reif: das wird Aufgabe einer späteren Generation sein; aber es ist dringend nötig, daß die zahlreichen Vorarbeiten zusammengefaßt und das zugängliche Material lexikalisch bearbeitet werde. Dann wird es geringere Mühe kosten, 25 alles neuhinzukommende dem bereits registrierten Wortschatz als Nachtrag für spätere Bearbeitung einzufügen. Jetzt liegt die Sache für den Herausgeber von Prakrittexten so, daß er ein vollständiges Glossar, zu jedem Text ein Spezialwörterbuch ausarbeiten oder überhaupt auf die lexikalische Ausbeutung seines Textes verzichten muß. 30 Wenn man aber bedenkt, daß jeder neue Text weit über dreiviertel des Wortschatzes mit den bereits edierten Texten gemeinsam hat, so begreift man, daß der Herausgeber desselben nur mit Unlust an die Herstellung des Glossars denkt. Ist dagegen der Grundstock der Sprache erst einmal festgelegt, so wird es jedem Herausgeber 35 ein Leichtes sein, aus seinem Texte neue Wörter, Formen, Bedeutungen und Phrasen zusammenzustellen. Ich spreche aus Erfahrung, da ich mit der Herausgabe der Samarāiccakahā (10 250 Granthas) und des Paumacariya (8744 Gāthās) beschäftigt bin. Welchen Nutzen würde mir dabei ein Prakrit-Wörterbuch gewährt 40 haben und wie leicht hätte ich diese großen Texte für dasselbe verwerten können! Ob ich aber zu ihnen Spezialwörterbücher anzulegen Kraft und Zeit habe, steht noch dahin. — So begrüße ich Dr. Suali's Unternehmen in der sicheren Überzeugung, daß dadurch ein lang entbehrtes Hilfsmittel für den Indologen und Sprach-45 forscher, ein mächtiger Hebel zur Förderung der Prakritstudien geschaffen werden wird.

Hermann Jacobi.

Die türkisch-mongolische Hypothese.

Von

Julius Németh.

In seinem Artikel „Türkische Lautgesetze“ (Bd. 57, S. 535—561 dieser Zeitschr.) spricht Holger Pedersen, der eifrige Anhänger der indogermanisch-semitischen Sprachverwandtschaft, auf S. 560 die Vermutung aus, daß „sehr viele Sprachstämme in Asien zweifellos mit dem Indogermanischen verwandt seien“; er fügt noch hinzu: „vielleicht gilt das für alle diejenigen Sprachen, die man als ural-altaisch bezeichnet hat“. Wie aus jenen Worten ersichtlich, ist dabei die Ansicht über die verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit der türkisch-mongolischen[1]) Sprachengruppe (= altaisch), ja sogar die der uralischen und türkisch-mongolischen Sprachen so allgemein angenommen, daß Pedersen nicht verabsäumt den Gedanken weiterzuführen, um zu einer so wichtigen Aussage zu gelangen.

Im Folgenden gedenke ich, die bisherigen Ergebnisse der Forschung aus diesem Gesichtspunkte zusammenfassend, nachzuweisen, daß die Annahme der geschichtlichen Verwandtschaft der türkischen Sprachen mit den mongolischen — und besonders die Zusammengehörigkeit der uralischen und türkisch-mongolischen — bei der jetzigen Lage der Forschung als wissenschaftlich durchaus unbegründet und mithin unberechtigt sein dürfte.

Die uns zur Verfügung stehende Literatur ist so dürftig, daß wir (ohne die historische Entwicklung der Forschung berühren zu wollen) bei einer durchgreifenden, wenn auch skizzenhaften Behandlung der Frage nicht umhin können bis auf die Zeit von Wilhelm Schott zurückzugehen, da manche Fragen seitdem nicht einmal berührt worden sind. Der hauptsächlichste Grund, der zuerst die Verwandtschaft dieser „tatarischen“ oder „hochasiatischen“ Sprachen in einer etwas wissenschaftlicheren Form annehmen ließ, war der, daß die Gelehrten das Indogermanische und das Semitische gewisser-

1) Zur Terminologie: türkisch-mongolisch = türkisch, mongolisch, mandschuisch, tungusisch; mandschu-mongolisch = mandschuisch, tungusisch, mongolisch. — Einteilung der türkischen Sprachen: 1. Tschuwaschisch. 2. Jakutisch. 3. alle übrigen Dialekte werden unter dem Namen „gemeintürkisch“ zusammengefaßt.

maßen als eine Spracheinheit aufgefaßt („Flexion", Genus etc.) und diesen gegenüber eine Menge von Sprachen, die durch irgendeine (anthropologische?, politische, geographische, historische oder kulturelle) Gemeinschaft miteinander in engerem Zusammenhang zu stehen schienen, zu einer „urverwandten" Sprachfamilie zusammengefaßt hatten. Eine überaus große Masse von Entlehnungen (in Wortschatz, Formenlehre, Sprachbau) und anscheinend wichtige gemeinsame Eigentümlichkeiten sprachen für diese Annahme.

Abel-Rémusat[1]) entdeckte in diesen Sprachen eine gewisse „parenté analogique", doch lehnte er den Gedanken des gemeinsamen Ursprunges entschieden ab. Seinen, grundverschiedene Gebiete der Forschung zusammenfassenden Erörterungen können wir heute keinen Wert beimessen, destomehr aber der Tätigkeit des deutschen Gelehrten Wilhelm Schott, der zuerst die Verwandtschaft der uralisch-türkisch-mongolischen Sprachen durch rein sprachwissenschaftliche Forschungen festzustellen bestrebt war; und wenn auch seine Werke im Grunde verfehlt waren, so hat er doch das Verdienst, als erster einen großen Teil der wichtigsten hier in Frage kommenden linguistischen Erscheinungen bemerkt zu haben. Recht unwissenschaftlich ist das Werk von J. Grunzel, das den vielversprechenden Titel: „Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen nebst einem vergleichenden Wörterbuch" (Leipzig 1895) führt. Durch eine ganze Reihe von Arbeiten will Heinrich Winkler die „ural-altaische" Verwandtschaft nachweisen und zwar auf Grund recht sonderbarer, aber kaum annehmbarer Prinzipien (wie solche z. B. in seiner Schrift „Der Uralaltaische Sprachstamm, das Finnische und das Japanische", Berlin 1909 [hier WUS. zitiert] mehrfach zu tage treten; vgl. z. B. S. III; 121; 120). W. Bang's Werke lassen die wissenschaftliche Grundlage durchaus nicht vermissen, doch können mehrere seiner Aufsätze, so hauptsächlich: „Zur Verwandtschaft der uralaltaischen und ägyptisch-semitisch-indogermanischen Sprachen"[2]) — als „mehr als kühn" bezeichnet werden[3]).

I.

Die Frage der Sprachverwandtschaft ist eine hauptsächlich sprachgeschichtliche Frage, und das Alpha und Omega jeder sprachgeschichtlichen Forschung ist die Lautlehre. Eine wissenschaftlich bearbeitete Lautlehre vermissen wir hier am meisten. Schon Schott

1) Recherches sur les langues Tartares, ou mémoires sur différens points de la grammaire et de la littérature des Mandschous, des Mongols, des Ouigours et de Tibetains. Paris 1820.

2) Uralaltaische Forschungen, Leipzig, S. 28—44.

3) Hiermit habe ich nur die wichtigsten Namen genannt. Ein vollständiges Literaturverzeichnis befindet sich in „Magyar Nyelvhasonlítás" (Ungarische Sprachvergleichung)[4] von Prof. J. Szinnyei, Budapest 1909 (S. 1 f.). Das Bestreben nach Vollständigkeit wäre in meiner Abhandlung schon deshalb ganz unnütz gewesen, da die überwiegende Majorität der Werke absolut wertlos ist.

bemerkt: „Nach einem durchgreifenden Prinzipe des Lautwechsels sieht man sich vergebens um: bald finden wir Elision und Milderung in türkischen Wurzeln, und die primitiv scheinende Härte und Fülle bei den Mongolen und Mandschu — bald ist es gerade umgekehrt"[1]). Winkler kümmert sich um die Lautlehre nicht, und Grunzel schildert die einzelnen Laute der Sprachen und behandelt einige Lauterscheinungen innerhalb der einzelnen Sprachen, die gewöhnlich auf der Hand liegen, sucht aber nicht die Laute des „Uraltaischen" zu erschließen und läßt das Verhältnis der Laute zueinander und ihre geschichtliche Entwickelung gänzlich außer acht. Von den altaischen Nasenlauten schreibt er z. B. nur soviel: „Nasenlaute sind zwar allgemein verbreitet, doch ist ihr Vorkommen meist nur auf den Inlaut und ganz besonders auf den Auslaut beschränkt, eine Eigentümlichkeit, welche ehedem noch schärfer hervorgetreten sein mochte"[2]). Und auf Grund von Beweisführungen solcher Art hat man bis jetzt die türkisch-mongolische Sprachverwandtschaft als zweifellos nachgewiesen betrachtet.

Eine beträchtliche Anzahl von regulären Lautentsprechungen wäre für die Frage entscheidend. Auf diesem Gebiete wurde aber bisher noch sehr wenig geleistet.

Den Vokalismus betreffend hat man bis jetzt nur ein einziges Lautgesetz festgestellt, das aber ein interessanter Beitrag zur Kenntnis der türkisch-mongolischen Lautverhältnisse ist[3]):

	gemeintürkisch	tschuwaschisch	mongolisch
1.	*a*	*y*	*a*
2.	*a*	*u*	*i ü*

Beispiele: 1. gemeintürk. *altun* ‚Gold', tschuw. *yltĕn* id., mong. *altan* id. | gemeintürk. *arū* ‚gut, schön, heilig', tschuw. *yrĕ* ‚gut', mong. *arigun* ‚rein, heilig, immateriell' | gemeintürk. *talky-*, ‚gerben, Hanf brechen', tschuw. *tylĕ* ‚Hanfbrecher', mong. *siγalgu* ‚Hanf oder Flachs brechen' (über das *t* ∼ *s* s. unten) | gemeintürk. *tai* ‚Füllen', tschuw. *tyγa* id., mong. *daγa* ‚un poulain de deux à cinq ans' | gemeintürk. *ajγyr* ‚Hengst', tschuw. *yrĕ* id., mong. *aǯirγa* ‚étalon; le mâle de plusieurs animaux'.

2. gemeintürk. *taš* ‚Stein', tschuw. *tšul* id., mong. *čilaγun* id. | gemeintürk. *jaš* ‚Träne', tschuw. *śul* id. (über das *š* ∼ *l* s. unten), mong. *nilbusun* id. (über das *n* ∼ *j* ∼ *ś* s. unten) | gemeintürk. *sary* ‚gelb', tschuw. *śur-* ‚weiß werden', mong. *sira* ‚gelb' | gemeintürk. *jalyn* ‚Flamme', tschuw. *śulĕm* id., mongol. *nüle* id. | gemeintürk. *bar* ‚alles', tschuw. *pur* id., mong. *büri* id.

Mit der oben dargestellten Erscheinung stehen die wichtigsten Gesetze auf dem Gebiete des Konsonantismus im engsten Zusammen-

1) Versuch über die Tatarischen Sprachen, Berlin 1836 (= SchVT.) S. 36.

2) Entw. S. 28.

3) S. darüber meinen Artikel in Bd. XLII der Nyelvtudományi Közlemények (= Sprachwissenschaftliche Mittheilungen, Ungarische Akad., Budapest).

hang. Es handelt sich um die Erscheinungen, die man gewöhnlich unter dem Namen „tschuwaschisch-mongolische partielle Übereinstimmungen" zusammenzufassen pflegt. Auch die oben geschilderte ist eine solche, nur komplizierterer Art. Übereinstimmungen dieser 5 Art sind die folgenden drei:

1. Rhotazismus[1]). gemeintürk. *z* ~ tschuw. *r* ~ mong. *r*.

Beispiele: gemeintürk. *öküz* ‚Ochs', tschuw. *vẹgẹr* id., mong. *üker*, *ükür* ‚bête, bête à cornes' | gemeintürk. *buzaγy* ‚petit de bête fauve, veau, agneau', tschuw. *pẹru* ‚Kalb', mong. *biraγu* ‚ein 10 Rind im zweiten Jahre' | gemeintürk. *jaz-* ‚schreiben', tschuw. *śyr-* id., mong. *ǯiru-* ‚malen, zeichnen' | gemeintürk. *kaz-* ‚graben', tschuw. *χyr-* ‚schaben, kratzen', mong. *χaru-* ‚weggraben, wegkratzen, schaben, ebnen' | gemeintürk. *tüs* ‚das Äußere, das Ansehen, die Farbe', tschuw. *tür´* ‚Muster, Sticken', mong. *düri* ‚forme, figure, aspect, 15 modèle, exemple'.

2. Lambdazismus[2]). gemeintürk. *š* ~ tschuw. *l* ~ mong. *l*.

Beispiele: gemeintürk. *taš* ‚Außenseite', tschuw. *tol* id., mandsch. *tule* ‚außerhalb, äußerlich' | gemeintürk. *tüš* ‚Traum', tschuw. *tülük* id., mandsch. *tolgin*, *tolγin* id. | gemeintürk. *taš* ‚Stein', tschuw. 20 *tšul* id., mong. *čilagun* id. | gemeintürk. *jaš* ‚Träne', tschuw. *śul* id., mong. *nilbusun* id. (s. oben) | gemeintürk. *tüš*, *tuš* ‚Seite, gegenüber, die gegenüberliegende Stelle, Begegnung', tschuw. *tül* ‚Begegnung, Stelle', mandsch. *tule* ‚jenseits'.

3. Anlautendes gemeintürk. *s* ~ tschuw. *š* ~ mong. *š*[3]).

25 Beispiele: gemeintürk. *saz* ‚Sumpf', tschuw. *šur* id., mong. *šaruk* ‚marc, lie, résidu' | gemeintürk. *sary* ‚gelb', tschuw. *šurẹ* ‚weiß', mong. *šara*, *šira* ‚gelb' | gemeintürk. *seber-* ‚kehren', tschuw. *šẹbẹr-* id., mong. *šiγür* ‚Rutenbesen' | gemeintürk. *sener* ‚Sehne', tschuw. *šẹnẹr* id., mong. *širbüsün* id. | gemeintürk. *sejdek* ‚Urin', 30 tschuw. *šẹk* id., mong. *šige-* ‚pissen'.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß zu diesen vier Fällen die künftige Forschung noch manche hinzufügen wird.

Welchen Wert wir den tschuwaschisch-mongolischen partiellen Übereinstimmungen in unserer Frage beimessen können, ist schwer 35 zu entscheiden. Gombocz (BTL. 188) scheint es von vornherein wahrscheinlich zu sein, daß das Alttschuwaschische in phonetischer Hinsicht als Bindeglied zwischen der türkischen und der mongolischen Sprachgruppe aufzufassen sei, will jedoch daraus für „die interessante, aber noch gar zu dunkle Frage des mongolisch-türkischen 40 Sprachverhältnisses" keinen entscheidenden Schluß ziehen.

Es ist nicht zu leugnen, daß in der türkisch-mongolischen

1) S. darüber die Artikel von Zoltán Gombocz: Nyelvtud. Közl. XXXV, sowie Keleti Szemle (Revue Orientale, Budapest) XIII (der letztere Artikel in deutscher Sprache).

2) S. vorige Anmerkung.

3) Siehe Gombocz: Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache (= BTL.), Helsingfors 1912, S. 176 ff.

Sprachengruppe eine Unmenge von Wortübereinstimmungen existiert; da aber diese Wörter in phonetischer Hinsicht mit durchaus überwiegender Majorität der Fälle unbedeutend wenig oder gar nicht voneinander abweichen, so liegt es auf der Hand, daß wir es hier mit Lehnwörtern zu tun haben. Vollkommenste Berechtigung gibt uns zu dieser Annahme eine der wichtigsten Lautentsprechungen, die Gombocz in seinem obenerwähnten Artikel (Nyelvtud. Közl. 35; Kel. Szemle 13) ausführlich behandelt hat, d. h. die Vertretungen des türkischen anlautenden *j* in den mongolisch-mandschuischen Sprachen. Dieser Laut hat hier sechs Vertretungen.

a) türkisch *j* (ich verstehe darunter gewissermaßen das Alttürkische, das die gemeintürkischen Sprachen hier am reinsten wiederspiegeln, und ziehe hier die jüngeren Entwickelungen des Tschuwaschischen, Jakutischen und einiger anderer Dialekte nicht in Betracht) ~ mong. *j*: gemeintürk. *jabalak* ‚Eule', mong. *jabalak* id. | gemeintürk. *jalγyyz* ‚allein, nur', mong. *jaling* id. | gemeintürk. *jara* ‚Wunde', mong. *jara* ‚ulcère, furoncle' | gemeintürk. *jada-* ‚schwach werden, mager w.', mong. *jada-* ‚être affaibli, s'appauvrir'.

b) und c) gemeintürk. *j* ~ mong. *ʒ*, *ǯ*: gemeintürk. *joγur-* ‚kneten', mong. *ǯiγura-* ‚broyer, frotter (la couleur); pétrir (la pâte), NB.: mandsch. *nijara* ‚zerreiben, zermalmen', mong. *niγoγu* ‚kneten, zerreiben' | gemeintürk. *jaz-* ‚schreiben', mong. *ǯiru-* ‚tirer une ligne, peindre, dessiner, calculer', NB.: mandsch., tung. *niru-* ‚malen, schreiben' | gemeintürk. *jikän* ‚Binse', mong. *ǯiγesün* ‚roseau, canne à sucre' | gemeintürk. *jämiš* ‚Frucht', mong. *ǯimis*, *ǯimes* ‚fruit, baie' | gemeintürk. *jöj* ‚Naht', mong. *ʒüi-* ‚annähen, zusammennähen'.

d) gemeintürk. *j* ~ mong. *d*: gemeintürk. *jala-* ‚lecken', mong. *doloγa* ‚lécher' | gemeintürk. *jyly* ‚warm', mong. *dulaγan* id. | gemeintürk. *jomak* ‚Fabel, Erzählung', mong. *domok* ‚Fabel' | gemeintürk. *jälin* ‚Euter', mong. *delen* id. | gemeintürk. *jal* ‚Mähne', mong. *del* id.

e) gemeintürk. *j* ~ mong. *n*: gemeintürk. *jüz* ‚Gesicht', mong. *niγur* id., NB.: mong. *ǯisün* id., mong. *jez*[1]) id. | gemeintürk. *jama* ‚Flick', tung. *namú-* ‚flicken' | gemeintürk. *jalan* ‚nackt', tung. *n'ul'aki* id. | gemeintürk. *judruk* ‚Faust', mong. *niduryа* ‚le poing' | gemeintürk. *jalyn* ‚Flamme', mong. *nüle* id., NB.: mong. *ǯali* id.

f) gemeintürk. *j* ~ mong. *š*, *s*[2]). gemeintürk. *jeni* ‚neu', mong. *šine* id. | gemeintürk. *jer* ‚Erde', mong. *širun* id. | gemeintürk. *jarĕk* ‚Licht', mong. *saraγol* ‚licht, hell' (vgl. türkische Formen, wie *sarĕ* ‚gelb' usw.) | gemeintürk. *aja-* ‚bedauern', mong. *asara-* id. | gemeintürk. *taja-* ‚sich stützen', mong. *tüši-* id.

Wie hieraus ersichtlich, ist es geradezu unmöglich, daß die ursprünglich verschiedenen Entsprechungen der mandschu-mongo-

1) Bei dem armenischen Schriftsteller Kirakos (13. Jahrh.).
2) Näheres darüber werde ich nächstens veröffentlichen.

lischen Laute für das Türkische in *j* zusammengefallen wären: dagegen werden in erster Linie die oben angegebenen Doubletten Einsprache tun. Vielmehr ist die Sache so aufzufassen, daß wir hier Lehnwörter vor uns haben, die in verschiedenen Perioden der 5 Sprachentwickelung verschiedenen Dialekten gegenseitig entnommen wurden. Welche Wörter aus dem Mandschu-mongolischen in das Türkische gedrungen sind und welche umgekehrt, ist nicht zu entscheiden. Daß aber der größte Teil der übereinstimmenden Wörter unter keinen Umständen auf eine gemeinsame „altaische" Ursprache 10 zurückzuführen ist, unterliegt meines Bedünkens keinem Zweifel. Demzufolge können wir das türkisch-mongolische Sprachverhältnis in dem besten Falle so auffassen, daß die türkische Grundsprache und die (damals vielleicht schon einheitliche) mandschu-mongolische Sprachengruppe, die ursprünglich miteinander nichts 15 zu schaffen haben, noch als gewissermaßen einheitliche „Grundsprachen" aufeinander gewirkt haben. Ich will schon hier darauf hinweisen, daß durch diese Annahme auch die wichtigsten Fragen der Formen- und Satzlehre gelöst sind. Es wird aber niemand bezweifeln können, daß der größte Teil der Entsprechungen aus 20 der Zeit herrührt, wo schon Dialekte aufeinander gewirkt haben. (Daß die Wörter aber doch meistens auf dem ganzen Sprachgebiete im Gebrauch sind, ist aus prinzipiellen Gründen wohl zu verstehen.)

Ob nun das Alttschuwaschische nach dem Abfall des Gemeintürkentums noch mit dem Mandschu-mongolischen in Berührung 25 blieb oder später noch einmal mit ihm in Berührung kam, — dies ist eine höchst verwickelte Frage! Die Wirkung der beiden Sprachen aufeinander konnte indessen von recht großem Umfange sein. Ich bin der Meinung, daß die Entlehnungen aus dem Alttschuwaschischen in das Mandschu-mongolische stattgefunden haben. Diese Meinung 30 begründe ich u. a. mit dem mongolischen Worte: *ikire*, *ikere* ‚Paar'. Dieses Wort hat in dem Mandschu-mongolischen keine Verwandtschaft, dagegen ist es ganz zweifellos, daß es nichts anderes ist, als eine Weiterbildung des türkischen Zahlwortes *iki*. In dem Gemeintürkischen lautet das Wort *äkiz*, im Tschuwaschischen *jeger*. 35 Ein anderer Beweis für unsere Meinung ist das Wort: (köktürkisch, also die älteste Form des Stammes) *tabyšγan* ‚Hase', osm. *taušan* id., mong. *taulaj* ‚der graue Hase', bei Kirakos (13. Jahrh.) *thaplqa*. Wie ersichtlich, ist das Wort ursprünglich eine unverkennbare türkische Partizipialform (aus dem Verbum **tab-*, **tap-*; vgl. *taban* 40 ‚Sohle'), die aus einem türk. *l*-Dialekt (alttschuwaschisch = bulgarisch) in das Mongolische gedrungen ist. Wir sehen keinen Anlaß vorhanden, diese Elemente der mongolischen Sprache in ihrer Eigenschaft als türkisches Lehngut zu beanstanden. Die Anzahl der Fälle ist nicht groß und sie sind nicht solcher Natur, daß die Entlehnung 45 unmöglich wäre. Bei Schott findet sich auch häufig der Gedanke ausgesprochen, daß eine Entlehnung von Wörtern für solche Begriffe, die das Volk schon früher kennen gelernt hat, prinzipiell unmög-

lich sei. Dieses Prinzip braucht nicht ernst widerlegt zu werden. Ich weise nur auf die ungarischen Wörter *csinálni* ‚machen‘ und *mostoha* ‚Stiefvater, Stiefmutter‘ hin, die im Ungarischen slawische, kaum tausend Jahr alte Lehnwörter sind.

Einen noch wichtigeren Beweis für unsere Annahme liefert das türkische Wort *jaš* ‚Alter‘, mong. *nasun* id., welches den zweifellos uralten Wechsel *n* ~ *j* wiederspiegelt und im Mongolischen keine Spur des Lambdazismus zeigt. Vgl. noch dazu die tschuwaschische Form *śul* id.! Eine ganz natürliche und annehmbare Erklärung all dieser Erscheinungen ist nur auf der Grundlage unserer Hypothese möglich.

Der Umstand, daß der Laut *š* in den mandschu-mongolischen Sprachen vorhanden ist und wir keinen Grund zur Annahme haben, daß er infolge neuerer Lautentwickelung entstanden sei (der Laut *z* ist im Mongolischen unbekannt, auch in den ganz neuen Lehnwörtern finden wir *z* > mong. *s*), beweist, daß die Lautentwickelung *z* > *r* (allgemein phonetische Gründe und Analogien aus anderen Sprachgebieten zwingen uns zu der Annahme, daß die Entwickelung in dieser Richtung und nicht umgekehrt geschehen sei) und der parallele lautgeschichtliche Vorgang *š* > *l*, richtiger **ž* > *l* (also wahrscheinlich *š* > **ž* > *l*) auf tschuwaschischem Boden stattgefunden haben, mithin die betreffenden Wörter aus dem Tschuwaschischen ins Mandschu-mongolische gedrungen seien. Diese Meinung wird besonders durch das Mandschuische gestärkt, in dem der Laut *š* in allen denkbaren phonetischen Lagen und sehr oft vorkommt und in dem die betreffenden Wörter mit *l* aufzufinden sind[1]. Es handelt sich also keineswegs um eine durchgreifende tschuwaschisch-mandschu-mongolische Lautentwickelung, sondern um Entlehnung von Wörtern. Dazu ist noch zu bedenken, daß die mongolisch-mandschuische Sprachverwandtschaft noch viel verdächtiger ist (ungeheuere Ähnlichkeiten neben ungeheueren Verschiedenheiten weisen ganz klar auf Entlehnung hin), als die türkisch-mongolische Sprachverwandtschaft.

Infolge dieser Beweisführung bin ich der Meinung, daß Verwandtschaft in dieser Richtung nicht nachgewiesen werden kann.

Ich halte damit die Sache nicht für erledigt; künftige phonetische Einzeluntersuchungen können auf diese Erscheinungen neues Licht werfen; doch ist die oben ausgesprochene Auffassung — was das Wesen der Frage betrifft — viel wahrscheinlicher und — was die Hauptsache ist — für die künftige Forschung viel mehr fruchtbringend als das Bestreben, die Verwandtschaft um jeden Preis zu beweisen.

Indessen können wir auch die ersten Berührungen des Gemeintürkentums mit dem Mandschu-mongolischen in ziemlich alte Zeit

1) Ich gedenke diese Frage noch eingehend zu erörtern.

legen. Das zeigt uns das Osmanische, welches jetzt am meisten von diesen Sprachen entfernt ist[1]). Wie bekannt, finden wir für ein anlautendes *t* des Gemeintürkischen im Osmanischen *t* oder aber auch *d*. Damit hat das Osmanische das Denkmal einer uralten türkisch-mongolischen Berührung bewahrt, indem die mandschu-mongolischen Sprachen an der Stelle des osmanischen *d* ein *s* und an der Stelle des osmanischen *t* ein *č* zeigen.

Beispiele:

1. osm. *dilki* ‚Fuchs', tschag. *tülki* id., tung. *sole* id. | osm. *dün* ‚gestern', tschag. *tün* ‚die Nacht', mong. *süni* id. | osm. *deri* ‚Fell', tschag. *täri* id., mong. *säri* id. | osm. *dany-* ‚kennen, wissen', tschag. *tany-* id., mong. *sana-* ‚meinen, sich erinnern, denken' | osm. *dal* ‚Zweig', tschag. *tal* id., mong. *salaya* id.

2. osm. *tavuk* ‚Huhn', tschag. *tayuk*, *takuk* id., mandsch. *čoko* id. | osm. *tala-* ‚rauben', azerb. *tala-* ‚zerreißen, rauben', tung. *čola-* ‚stehlen, rauben' | gemeintürk. *täw* ‚gleich', mong. *čew* ‚Wert, Preis' | osm. *tär* ‚Schweiß', tschag. *tär* id., mong. *čer* ‚humeur, flègme' | osm. *toprak* ‚Erde, Land', tschag. *toprak* id., burj. *šabur* ‚schwarze Erde' (burj. dial. *š* < *č*).

Ein einziges Element kommt auf diesem Gebiete der Lautlehre zum Vorschein, das schwerer zu deuten ist, d. i. die Vokalharmonie. Ganz abgesehen von der Meinung derer, die in dieser einfachen phonetischen Erscheinung etwas Mystisches gesehen haben, was die „uralaltaischen" Sprachen mit Zauberkraft zusammenhält (obwohl die Vokalharmonie doch in einer Menge Sprachen verschiedenster Zugehörigkeit, z. B. in manchen afrikanischen Sprachen ebenso oder noch vollkommener entwickelt ist), bereitet die Lösung dieser Frage manche Schwierigkeiten. Doch nicht allzu große.

Wir wollen hier einmal auch auf die uralischen Sprachen blicken und unser Augenmerk auch auf das Ungarische und Tungusische richten. Aus dem Gesichtspunkte der Vokalharmonie teilt Castrén in seiner tungusischen Grammatik die Vokale folgendermaßen ein:

1. harte: *a*, *o*, *u*
2. weiche: *ä*, *ụ*
3. mittlere: *e*, *i*.

Dementsprechend würden wir die Vokale der ungarischen Sprache so einteilen:

1. harte: *a*, *o*, *u*
2. weiche: *e*, *ë*, *ö*, *ü*
3. mittlere: *é*, *i*, *í*.

Es läßt sich, wie ersichtlich, zwischen den beiden Systemen auch nicht der geringste Unterschied bemerken. Es hat nun aber schon die finnisch-ugrische Sprachwissenschaft zweifellos nachgewiesen,

1) S. darüber meinen Artikel im XLI. Bd. der Nyelvtud. Közlemények.

daß die Vokalharmonie in den einzelnen finnisch-ugrischen Sprachen (also auch im Ungarischen) — wenigstens in den wesentlichsten Zügen — in dem Sonderleben der Sprachen zur eigentlichen Entwickelung gelangt ist, während aus der finnisch-ugrischen Ursprache die Einzelsprachen sozusagen nur das Primum movens mitgebracht haben. Demzufolge hat die ungarische Vokalharmonie im Grunde genommen mit der des Tungusischen nichts zu schaffen! Wie ist nun jene auffällige Übereinstimmung zu erklären? Zufall ist sie kaum; Zusammenhang, der aus der Verwandtschaft zu erklären sei, noch weniger.

In der Behandlung der Erscheinungen der Lautlehre ist die allgemeine Sprachwissenschaft (Osthoff[1]), Brugmann's Universitätsvorlesungen etc.[2]) genötigt, einen ziemlich dunklen, inhaltlosen, doch im höchsten Maße bedeutenden Faktor anzunehmen: Klima, Boden, körperliche Gestaltung, kulturelle Beschaffenheit? Dieses X, welches, trotzdem es so unbekannt ist, doch sicher existiert und wirkt, könnte m. E. auch bei der Entwickelung der Vokalharmonie in den uralischen und türkisch-mongolischen Sprachen sehr stark in Betracht kommen. Leicht möglich, daß den ersten Anlaß intensive Berührungen geliefert haben; nicht ausgeschlossen, daß dieser Anlaß durch neuere Berührungen immer und immer verstärkt wurde.

Es ist reine Unmöglichkeit, das Verwandtschaftsverhältnis auf Grund der Vokalharmonie festzustellen, wenn uns nicht andere Gründe dazu zwingen. Die uralischen und türkisch-mongolischen Sprachen zeigen eine überraschende Ähnlichkeit auf dem Gebiete der Vokalharmonie (wie ich es oben dargestellt habe); die indogermanischen dagegen zeigen keine Spur davon: dennoch ist bei der heutigen Lage der Forschung die Verwandtschaft des Finnisch-ugrischen mit dem Indogermanischen viel mehr nachgewiesen, als das mit der türkisch-mongolischen Sprachengruppe[3]).

Über den Akzent der türkisch-mongolischen Sprachen weiß man beinahe nichts; es ist bis jetzt ja nicht einmal der Akzent des Osmanischen genau und wissenschaftlich festgestellt worden.

II.

In der Skizze der Wortlehre werde ich zuerst den Wortschatz selbst, dann die eigentliche Formenlehre behandeln.

Bekanntlich erkennt man auf den ersten Blick, daß das Mandschu-mongolische eine Unmasse von Lehnwörtern und zwar aus den verschiedensten Sprachen (Türkisch, Indochinesisch, Sanskrit) besitzt,

1) Das physiologische und psychologische Moment der sprachlichen Formenbildung.

2) Wundt, Völkerpsychologie² I, 1: S. 473ff.

3) Siehe K. B. Wiklund: Finnisch-ugrisch und indogermanisch. Le Monde Oriental I, 42—65.

die verschiedene Kultureinflüsse wiederspiegeln. Daß unter diesen Sprachen die türkische keine unbedeutende Rolle spielte, braucht man nicht extra zu betonen. Doch hat das Mandschu-mongolische einen Wortschatz (und diesen können wir mit Recht für den Kern der Sprache halten), der aus den oben genannten Sprachen nicht zu erklären ist. Die Anzahl und Bedeutung der betreffenden Wörter lassen nicht den leisesten Zweifel zu, daß wir es hier mit ursprünglichem Sprachschatz zu tun haben. Wer einmal auf mandschu-mongolischem Gebiete zu etymologisieren versucht hat, wird es ohne Bedenken zugestehen.

Im XX. Bande der Записки Восточнаго Отдѣленія Имп. Русск. Археол. Общества hat neuestens ein russischer Forscher, B. J. Vladimircov (Б. Я. Владимірцовъ), einen interessanten Beitrag zur Erklärung des mongolischen Wortschatzes geliefert. Der mit großer Umsicht geschriebene Artikel, betitelt „Türkische Elemente in der mongolischen Sprache", faßt alles geschickt zusammen, was wir ungefähr über das türkische Lehngut des Mongolischen gewußt haben (in Einzelheiten bietet er manchmal recht sehr Interessantes und Wertvolles), sagt jedoch nichts Wichtigeres und Neueres, und auch der Gedanke, daß das ganze türkisch-mongolische Verhältnis vielleicht auf Entlehnung beruhe, ist nur zwischen den Zeilen zu lesen. Schade, daß er die lautgeschichtliche Forschung fast gar nicht ventiliert, demzufolge nur die Berührungen behandelt, die vom 13. Jahrhundert an erfolgt sind. Den Inhalt seiner Abhandlung, insofern dies für meine Beweisführung von Wichtigkeit ist, werde ich mit meinen Bemerkungen und Ergänzungen jetzt vorführen (meine Bemerkungen stehen in Klammern):

Zuerst finden wir in der mongolischen Wörterliste des Armeniers Kirakos (13. Jahrh.) eine Reihe zweifellos türkischer Wörter, wie *baskak* ‚Einnehmer der Steuer' (im Tschag. kommt das Wort in der Bedeutung ‚Einnehmer der Steuer bei den unterworfenen Völkern' vor, gehört zweifellos zum Verbum *bas-* ‚unterdrücken, verwalten etc.'); *gog, koka* ‚Himmel'; *kušči* ‚Jagdvogelaufseher'; *üz* ‚Gesicht'; *tangiz* ‚Meer' usw.

Aus dem 13. oder 14. Jahrhundert kam auf uns ein mongolisches Glossarium, das von Platon Melioranskij unter dem Titel „Арабъ филологъ о турецкомъ языкѣ (СПЪ. 1903)" behandelt wurde. Auch dies enthält eine Menge türkischer Lehnwörter. z. B. *kara erük* ‚Pflaume'; *ala* ‚bunt'; *altun* ‚Gold'; *bulut* ‚Wolke'; *boz* ‚weiß'; *takuk* ‚Huhn'; *tewrikin elčisi* ‚Prophet'; *künlig*, *kuwleg* ‚Hemd'; *güge* ‚Himmel'; *jylan* ‚Schlange'. (Indessen kann das Wort *altun* ursprünglich mandschu-mongolischer Herkunft sein; die hier vorgeführte Form beruht also auf späterer Entlehnung.)

Der Lautbestand der Wörter läßt uns nicht im Zweifel darüber, daß sie ganz neue türkische Lehnwörter sind. Dieselbe Eigentümlichkeit tritt uns auch in der aus Ost-Turkestan stammenden Fürsten-

liste (14. und 15. Jahrh.) entgegen: *kök buka*, *čibin* usw. (Das Wort *nišan* ‚Petschaft' können wir eher direkt aus dem Persischen als aus dem Türkischen ableiten.)

Recht groß war die Wirkung des Türkischen auf das Mongolische in der kirchlichen Terminologie, obwohl ein großer Teil der Wörter auch im Türkischen, bezw. im Uigurischen, fremden Ursprungs war. U. a.: *abišiγ* und *abišig* ‚Einweihung', uig. *avizik*, sanskr. *abhiṣeka*; *bakši*, uig. *baχšy*, sanskr. *bhikṣu*; *erdem* ‚Fähigkeit, Geschicklichkeit etc.'; uig. *erdem* (m. E. ist das Wort eher mongolischen, als türkischen Ursprungs); *sudur*, sanskr. *sūtra*, uig. *sutur*. Es zeigt sich am deutlichsten, daß diese Wörter durch türkische Vermittelung ins Mongolische gedrungen sind.

(All diese Beispiele sind für die Sprachgeschichte völlig belanglos, aber für unsere Beweisführung äußerst wichtig. Sie zeigen am klarsten, eine wie große und wie mannigfache Bereicherung des mongolischen Sprachschatzes von Seite des Türkentums vor sich gegangen ist.)

Es gibt viele mongolischen Wörter, deren Etymologie nur im Türkischen zu finden ist. So z. B.: *tajaγ*, *tajik* ‚Stock', türk. *taja-* ‚stützen'; *bölüg* ‚Teil', türk. *böl-* ‚zerteilen'; *bilig* ‚Klugheit'; türk. *bil-* ‚wissen' usw. (ich bemerke, daß auch die betreffenden Hauptwörter in den Türksprachen vorhanden sind).

So Vladimircov.

Jetzt aber kommt es darauf an, diejenigen Elemente des mandschu-mongolischen Wortschatzes zu prüfen, deren Ursprünglichkeit nicht abzuleugnen ist. Das sind die Zahlwörter. Die Anhänger der türkisch-mongolischen Sprachverwandtschaft haben es schon längst gesehen, daß die Zahlwörter auf unsere Frage eine recht traurige Antwort geben. Schott hat ein ganzes Büchlein dem Thema gewidmet, betitelt „Das Zahlwort in der tschudischen Sprachenklasse, wie auch im Türkischen, Tungusischen und Mongolischen" (Berlin 1853). Er sucht die Zahlwörter dieser Sprachen auf gemeinsame „Wurzeln" zurückzuführen. Es genügt ein einzelnes Beispiel, um zu zeigen, wie konfus seine Erörterungen sind! Es handelt sich um die Eins, also türk. *bir*, mong. *nigen*, tung. *umin*, ung. *egy* usw. Schott meint, man könnte alle drei Wurzeln für „eins" auf eine einzige zurückführen, so nämlich unter der Annahme, daß der ursprüngliche Kehllaut *v* geworden und dieses dann in *b*, *b* aber weiter in *m* sich erhärtet habe. Im *bir* des Türkischen wäre dann *bi* eine Umstellung (für *ib*, *iv* aus *ig*, *ik*), *r* aber ein unwesentlicher Zusatz, wie in *chuj-ar* und *jig-ir*. (*χujar* mong. ‚zwei' und *jigirmi* türk. ‚zwanzig'.)

Im II. Bande des Keleti Szemle hat Jos. Halévy einen unbedeutenden Artikel über die „uralaltaischen" Zahlwörter veröffentlicht; in der ersten Nummer der früh dahingeschiedenen türkischen wissenschaftlichen Zeitschrift „Türk Derneji" hat Nedschib Asim

(تجيب عاصم) einen Aufsatz über den Ursprung der türkischen Zahlwörter geschrieben; auch dieser ist ganz nutzlos. Neuestens hat es der hervorragende finnische Mongolist Ramstedt unternommen, die verwandtschaftlichen Beziehungen aus den türkisch-5 mongolischen Zahlwörtern herauszuschälen. Der Artikel („Über die Zahlwörter der altaischen Sprachen", Journal de la Société Finno-Ougrienne, Bd. 24, S. 1—24) hat die offene Absicht, die bisher — hauptsächlich eben infolge der Divergenz der Zahlwörter — vage Hypothese der türkisch-mongolischen Sprachverwandtschaft annehm-10 barer zu machen, und enthält eine Menge von originellen Gedanken und ansprechenden Hypothesen. Und doch hat er seinen Zweck kaum erreicht; im Gegenteil: wenn ein so vortrefflicher Kenner dieser Sprachen, der zugleich ein wissenschaftlich vollkommen geschulter Forscher ist, wie Ramstedt, in dieser Frage zu den 15 Resultaten gelangt, zu denen er gelangt ist, so können wir den Gedanken der türkisch-mongolischen Sprachverwandtschaft auf ein- und allemal aufgeben. Prüfen wir 1. seine Arbeit und 2. versuchen wir es, die Sache von einer anderen Seite klarer zu machen.

1. „Mong. *nigen* ‚eins'. Der Stamm davon ist **ni-*, *-gen* ist 20 die adjektivische Endung. Mit *nigen* sind etymologisch verwandt: *neji* ‚Einheit, Übereinstimmung, Eintracht, Friede', *nejid-* ‚sich vereinigen' usw. Am nächsten steht hier das adjektivische *nejigen* ‚eben, einheitlich, überall gleich, all; stattlich, schön'. Mit mong. **ni-ken*, **nei-ken* könnte man zusammenstellen karakirgisisch *jekä* 25 1. ‚einzig, allein', 2. ‚alle, alle insgesamt', 3. ‚schön, vortrefflich', aber das tschag. Wort *jäk* ‚eins', *jäkä* ‚einsam' weist schon allzu deutlich auf persisch *jäk* ‚eins' hin, sodaß diese Zusammenstellung jedenfalls unhaltbar ist." — Soweit also Ramstedt.

Diese Etymologie ist aus den folgenden Gründen unannehmbar: 30 1. Sie ist in semasiologischer Hinsicht nicht stark genug begründet. 2. Das mong. *nejigen* ‚eben' ist mit dem *nigen* ‚1' nicht identisch, da ersteres im Kalmükischen als *negn̥*, letzteres als *nikn̥* auftritt; das kurze *i* in *nigen* ist also nicht aus *ei* > *i* hervorgegangen. 3. Die hier passende Bedeutung der türkischen Form geht auf das 35 Persische zurück; das *jekä*, *jäk* ‚gut' ist davon streng zu trennen. 4. Für das türkische *jäk* hat Z. Gombocz eine Etymologie aufgestellt, die meines Erachtens ganz richtig ist (Nyelvt. Közl. 35, 281), d. i. tung. *näka* ‚gut' (türk. *ä*, *e* ~ tung. *a* kommt vor).

Semasiologisch besser begründet, doch aus phonetischen Gründen 40 unhaltbar ist die Etymologie des türk. *bir* ‚1', das mit (s. o. S. 551, Abs. 3) mong. *büri* ‚alles, alle; ganz, vollständig, jeder' zusammengebracht wird. Ramstedt supponiert eine vollständigere Form von *bir*, nämlich **biri*, aus *birisi*. Das ist unrichtig, da die Form *birisi* eine mit zwei Possessivsuffixen versehene Form ist, die be-45 sonders unter Mitwirkung des unmittelbar nach ihr folgenden *ikisi* ‚der zweite' entstand. Es ist gewiß, daß unmittelbar nacheinanderfolgende Zahlwörter aufeinander wirken, wie es auch Ramstedt

beweist. Die Etymologie von *bir* findet auch Vladimircov für unrichtig[1]), nicht gerade aus den obigen Gründen.

Für das mandschuische *emun*, *emu* ‚1' findet Ramstedt nur ein mongolisches (und zwar sehr wahrscheinliches) Etymon, was wir bei der Behandlung der türkisch-mongolischen Hypothese ruhig übergehen können. — Für das mong. *qojar* ‚2' schlägt Ramstedt auch auf mandschu-mongolischem Gebiete keine sicher scheinende Etymologie vor. — Über das türkische *iki*, *eki*, *egiz* und das mong. *ikire* habe ich mich schon oben geäußert. Ramstedt sagt: „Die Identität von mong. *ikire* und türk. *ikiz*, *ekiz* ist sicher; es ist aber unmöglich zu entscheiden, ob sie auf die „Ursprache" zurückgeht, oder auf späterer Entlehnung aus dem Türkischen beruht". (Manche wichtigen Umstände sprechen — wie nachgewiesen — für das letztere.) Was die türkische Form *iki* anbelangt, so ist es vielleicht aus ursprünglichem *eki* durch Vokalassimilation entstanden. Ein alter Wechsel *e* ∼ *i* im Türkischen, wie ihn Ramstedt zu vermuten scheint, ist höchst unwahrscheinlich. — Die mandschu-tung. Wörter für ‚2' sind im Türkischen nicht nachzuweisen.

Das Wort für ‚3' lautet im Mongolischen *qurban*, für ‚4' *dörben*, *derben*. Für *qurban* gibt es keine uns interessierende Etymologie; die Ähnlichkeit des türk. *dört* zu mong. *dörben* ist auffallend. Doch habe ich manches Bedenken. 1. Die volle Identität des ersten Bestandteiles und die absolute Divergenz (wie dies auch Ramstedt feststellt) des zweiten Teiles (des Formans) weist auch unter der Voraussetzung, daß gemeinsamer Ursprung besteht, auf Entlehnung hin. 2. Das Wort lautet im Gemeintürkischen *tört*, im Osmanischen aber *dört*, und in solchen Fällen, wo gegenüber dem gemeintürk. *t* ein osm. *d* zu finden ist, erwarten wir im Mongolischen ein *s* und kein *d* (wie ich es festgestellt habe[2])), falls wir nicht an eine jüngere Entlehnung denken wollen (diese ist jedoch gerade hier unmöglich). 3. Wenn wir mit Radloff annehmen, daß die jakutische Form *tüört* einer sozusagen grundlosen Dehnung zufolge ihren Ursprung verdankt (was ich übrigens nicht glaube[3])), so bleibt noch immer die Form *tëvattë*, *tëvadë* im Tschuwaschischen, welches solche „grundlosen" Dehnungen doch wohl nicht kennt. Diese Form müssen wir unbedingt erklären, da ihre Identität mit der gemeintürkischen Form viel sicherer ist, als die der mongolischen. Und wir haben ferner zu beachten, daß die längere Form im Türkischen gewöhnlich die ursprünglichere ist. 4. Die Reihe der Zahlwörter wirkt auf die einzelnen; ich meine aber: es wirkt eher das erste auf das zweite, als daß das Umgekehrte

1) Зап. Вост. Отд. Имп. Русск. Арх. Общ. XX (3. S. der Abh.).

2) Vgl. meinen Artikel „Egy török-mongol hang-törvény" (= Ein türkisch-mongolisches Lautgesetz) in Nyelvtud. Közl. 41.

3) Grønbech's Vielsilbentheorie für das Türkische scheint mir richtig zu sein.

der Fall sei. Das erwähnte *gurban* steht vor dem *dörben*; ich will dies nicht betonen, doch konnte es leicht geschehen, daß in der Entstehung der Form von *dörben* (Labialisation [vgl. die Form *derben*], *r*, Silbenzahl usw.) jenes *gurban* einwirkte. Unter solchen 5 Umständen ist Ramstedt's Zusammenstellung höchst unwahrscheinlich.

Viel wahrscheinlicher ist die Zusammenstellung von türk. *üč* ‚3' mit dem mong. *üčüken* ‚klein, wenig'. Da aber ein dem Mongolentum geographisch sehr nahe liegender Dialekt des Türkischen, das Koibalische, denselben Bedeutungswandel zeigt (*üs* ‚3' und 10 ‚wenig'), was in den übrigen Dialekten unbekannt ist, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen, daß wir es hier mit Entlehnung zu tun haben. — Ramstedt: „Mandschu-tung. *ilan* ‚3' ist dunkel. Ähnlich lautende Wörter hat nur das Jukagirische, *jan* ‚3' ~ *jalum* ‚3, zu dreien', deren linguistischen Wert ich nicht 15 auch nur ahnungsweise kenne." (Auch ganz interessant; es ist nicht ausgeschlossen, daß das Jukagirische zum Erschließen des Tungusischen mehr beitragen wird, als alles Türkische.) „Ebensowenig kann ich sagen, wie türk. *oltuz, otuz* ‚30' zu verstehen ist."

Das mong. *tabun* ‚5' erklärt Ramstedt mit den türkischen 20 Wörtern: tel. schor. *tabaš*, bar. *tabač* ‚Handfläche, hohle Hand', schor. kojb. kirg. kasan. koman. osm. *taban* ‚Sohle (am Fuß und am Schuhwerk)', osm. *tabanža* ‚Ohrfeige', u. a.; mong. *tabaq* ‚Fußsohle', *tabaqai* id. — Diese Etymologie scheint ganz annehmbar zu sein, wenn man bedenkt, daß der Mongole die Zahl ‚5' gewöhn-25 lich so zeigt, daß er alle Finger gegen die innere Seite der Hand biegt, und bisweilen noch mit dem Zeigefinger der anderen Hand andrückt. In wie fern aber diese Bezeichnung für ‚5' als ursprüngliches Sprachgut angesehen werden kann, ist mir nicht klar. Die Zahlwörter der Ama-Zulu-Sprache kann man hier doch nicht als 30 Analogie heranziehen, wie es Ramstedt tut. Die Mongolen stehen ja auf einer unvergleichlich höheren Stufe der Kultur, und ihre Zahlwörter lassen sich nicht so einfach zergliedern. Mir scheint die Sache so zu liegen, daß die Mongolen jene Bezeichnung für ‚5' von türkischen Kaufleuten gelernt haben (vgl. ‚Dutzend' in 35 den europäischen Sprachen) und neben dieser Bezeichnung der alte Name von ‚5' in Vergessenheit geraten ist.

Wenn Ramstedt das tung. *toga* ‚5' mit dem vorigen für identisch erklärt, geht er sicher zu weit. Ich will es nicht bestimmt in Zweifel ziehen, daß die beiden Wörter desselben Ur-40 sprungs sein könnten; in diesem Falle ist aber das angegebene türkische Etymon unannehmbar. Eine derartige Bezeichnung für ein Zahlwort ist nicht so geartet, daß sie in jeder Sprache ganz andere Formantia aufnehmen könnte. Selbst die Bildung des mong. *tabun* ist nicht ganz klar. Die türkischen Formen 45 zeigen ganz deutlich, daß wir hier ein Nomen verbale (vielleicht aus dem Verbum *tap-* ‚finden', was auch semasiologisch keine allzu kühne Erklärung ist) vor uns haben. Aber eine so geartete

Nominalbildung: verb. + *un* kennt das Mongolische nicht. Wenn also die Zusammenstellung Ramstedt's nun auch richtig wäre, dann wäre das Wort eben dem Türkischen entlehnt, nebst *tabaq* und *tabaqai*. Noch eins! Aus den verschiedenen Bedeutungen[1]) geht sehr wahrscheinlich hervor, daß das Wort ursprünglich ,Sohle' bedeutete. Wenn es so ist, können wir die Meinung, daß das Wort in der Bedeutung ,5' und ,Sohle' in der „gemeinsamen Ursprache" existiert habe, für mehr als unwahrscheinlich halten. 5

Mit dem türk. *beš* stellt Ramstedt die Wörter kalm. *bülkn̥*, kirg. *bilek*, *blek* ,Unterarm' zusammen. Abgesehen davon, daß die kalm. Form zweifelsohne türkisches Lehnwort ist (beachte 1. die Ähnlichkeit der Form, 2. unbelegt in der Schriftsprache), ist diese Etymologie wie es auch Ramstedt bemerkt, wegen lautlicher Schwierigkeiten unmöglich, da wir alsdann auch zugleich an eine exzeptionelle phonetische Entwickelung (gemeintürk. oder urtürk. *l* ∼ *š*?) denken müßten. — Für das mong. *ǯirqugan* ,6' und *ǯiran* ,60' findet Ramstedt auf türkischem Gebiete nichts Entsprechendes. 10 15

Die Etymologie R.'s für mong. *dolugan* ,7' ist richtig und sehr schön. In der Fingerrechnung wird ,7' durch den Zeigefinger bezeichnet. Derselbe heißt mong. *dolugaburi*, welches eine regelrechte deverbiale Nominalbildung auf *-buri* vom Verbum *doluga*, *dolija* ,lecken' ist. Dazu gehört das türk. *jalγa-*, *jala-* ,lecken'. Hier will ich doch betonen, daß durch diese Etymologie nur die Verwandtschaft des Verbums bewiesen wird, was für unsere Frage um so bedeutungsloser ist, da es nicht nur in den türkisch-mongolischen, sondern auch in den uralischen Sprachen sein Verwandtes hat. So lautet ,lecken' z. B. im Ungarischen *nyal* und ist mit unbedeutender Divergenz auch in den anderen uralischen Sprachen zu finden. Z. Gombocz hat diese Zusammenstellung nicht angenommen[2]), da er der Meinung war, daß die türkischen und mongolischen Formen (*jala-* und *dolugan*) eine Grundform **δala* erschließen. Ich habe aber neuestens im Mongolischen Doubletten mit *n* ∼ *d* gefunden und teils aus diesem Grunde teils eben mit Hilfe des Verbums *jala-* folgere ich, daß im Mongolischen eine Entwickelung *n* > *d* in gewissen Fällen vor sich gegangen ist. So bleibt für die türkisch-mong. Grundform **nala-*. Wir danken Ramstedt für die schöne Etymologie, doch bezweifeln wir, ob er dadurch die Zahlwörter der türkisch-mongolischen Sprachen einander näher gebracht habe. 20 25 30 35 40

Für türk. *alty* ,6' gibt es nichts Mongolisches; selbst die türkische Etymologie aus *al-* ,nehmen' (ad analogiam: türk. *barmak* ,Daumen, Finger' aus mong. *bari-* ,greifen' [?], also ,der nehmende Finger') ist aus verschiedenen Gründen höchst unwahrscheinlich. —

---

1) Siehe Radloff's Wörterbuch III.
2) Akadémiai Értesítö. XVIII, S. 513.

Türk. *jeti* ,7' = ,Eßfinger' (aus türk. *je-* ,essen', mong. *ide-* id.). Dazu ist zu bemerken, daß die Chinesen den Zeigefinger *cheu-tscheu* d. i. ,le doigt mangeur' nennen. — Aus dem Angeführten geht nach Ramstedt deutlich hervor, daß wenigstens türk. *alty*, *jeti* und
5 mong. *dolugan* ursprünglich keine Zahlwörter sind, sondern Fingernamen, die sich erst einzelsprachlich zu Zahlwörtern entwickelt haben. „Dies ist also, wenn man die Zusammengehörigkeit der altaischen Sprachen verteidigen oder verneinen will, in Betracht zu ziehen", eine für unsere Beweisführung äußert wichtige Aussage. —
10 Die Erklärung von *sekiz* (mong. *ese-* ,nicht' und türk. *ekiz* ,nicht zwei' oder ,ohne zwei [Finger]') ist geistreich, doch sehr kühn. Bei solchen Zusammenstellungen scheint Ramstedt von der Annahme des zweifellosesten Vorhandenseins der Verwandtschaft auszugehen; doch sind wir in der Forschung leider noch nicht so weit fort-
15 geschritten, daß wir mit den Elementen der beiden Sprachgruppen so frei operieren könnten und (wie es bei zweifellos verwandten Sprachen eigentlich sein sollte) die Formen der einen aus den Elementen der anderen zu deuten imstande wären. — Die Erklärung von türk. *toquz* ,9' aus dem mong. *toqa* ,Zahl' (was übrigens nach
20 Ramstedt auch aus dem Chinesischen stammen kann) ist nicht besonders glücklich (gemeintürk. *t-* ∼ osm. *d-* — *dokuz* — ∼ mong. *s-*!). — Für mong. *najiman* ,8', *najan* ,80' findet man keine Etymologie. — Die Zusammenstellung von mong. *jisün* ,9', *jiren* ,90' mit dem türk. *jüz* ,100' ist semasiologisch sehr wohl begründet,
25 aber aus phonetischen Gründen unannehmbar (mong. *j-* ∼ türk. *j-* in aus älterer Periode stammenden Elementen?).

Was das türkische *on* ,10' betrifft, so ist nicht ausgeschlossen, daß in den mongolischen Zahlwörtern *ǯiran* ,60', *dalan* ,70', *najan* ,80', *jiren* ,90' das türk. *on* steckt; diese Endung ist aber im
30 Mongolischen so allgemein, daß wir Ramstedt's Vermutung stark bezweifeln können. Betrachten wir z. B. die folgenden mongolischen Numeralia: *nigen* ,1', *gurban* ,3', *dörben* ,4', *ǯirguqan* ,6', *dolugan* ,7', *najiman* ,8', *arban* ,10' (selbst *tabun* ,5', *jisün* ,9'): es wäre doch ein zu starkes Stück, wenn in allen diesen Zahlen das türk.
35 *on* zu finden wäre. — Für das mong. *arban* ,10' gibt es keine türkische Etymologie; die Erklärung des türk. *jigirmi* aus *iki* + *arban* (vgl. kirg. *jyjyrma*, küär. *jigirbä*, lebed. *jägärbä*, tarantsch. *jirma* etc.) trifft ausgezeichnet. Dieses Zahlwort zeigt uns am deutlichsten, daß wir hier keiner Urverwandtschaft, sondern einer
40 sehr intensiven Fremdwirkung gegenüberstehen. Es ist leicht möglich, daß die Türkenschaft für 20 schon ein anderes Zahlwort gehabt hat (dies ist indessen durchaus indifferent); später ist das *arban* in das Türkische eingedrungen (obwohl es schon ganz sicher ist, daß dieses für ,10' ein Wort hatte), und mit Hilfe dieses mong.
45 *arban* bildete nun das Türkische mit seinem eigenen *iki* die höhere und kompliziertere Zahl 20.

Die Bezeichnungen der Zahlen ,1000' und ,10000' lauten

folgendermaßen: türk. *myṅ*, mong. *mingan*, tung. *mivan*; bezw.: türk. *tümän*, mong. *tümen*, tung. *tuman*.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die ersteren ältere, die letzten ganz neue Lehnwörter sind.

2. Es ist kaum nötig, daß wir unsere Ergebnisse noch einmal zusammenfassen; statt dessen wollen wir dem Leser lieber eine tabellarische Übersicht der Zahlwörter in der „altaischen" Sprachfamilie vor Augen führen, und (um die Sache noch deutlicher zu machen) fügen wir die Zahlwörter einer uralischen Sprache bei.

	Türkisch	Mongolisch	Mandschuisch	Ungarisch
1.	*bir*	*nigen*	*emu*	*egy*
2.	*eki*	*qojar*	*ǯuve*	*kettő*
3.	*üč*	*gurban*	*ilan*	*három*
4.	*dört*	*dörben*	*duin*	*négy*
5.	*beš*	*tabun*	*sunǯa*	*öt*
6.	*alty*	*ǯirgugan*	*ninggun*	*hat*
7.	*jedi*	*dolugan*	*nadan*	*hét*
8.	*sekiz*	*naiman*	*ǯakūn*	*nyolcz*
9.	*dokuz*	*jisun*	*ujun*	*kilencz*
10.	*on*	*arban*	*ǯuvan*	*tíz*

Wie ersichtlich, sind die Zahlwörter der vier hier in Betracht gezogenen Sprachen grundverschieden. Es könnte nun auch das vorkommen, daß die Zahlwörter einer Sprache in der „Familie" etwas abweichend und vielleicht einige Zahlwörter in keiner heranziehbaren Sprache etymologische Parallelen aufwiesen; daß aber jedes Mitglied dieser verdächtigen Sprachgemeinschaft an dieser Krankheit leide, — das ist kaum anzunehmen. Und darin eben ruht der Hauptbeweis für meine Behauptung, die besagen soll: daß die türkischen, die mongolischen und mandschuischen Sprachen keineswegs eine ursprünglich verwandte, sondern eine im Laufe der Geschichte durch mehrfache und intensive Berührungen entstandene „Sprachgenossenschaft" bilden.

Wir lassen es jetzt dahingestellt, ob die Verschiedenheit der Zahlwörter dieser zusammengehörigen Gruppen nur zufälligerweise entstanden sei (was doch meines Bedünkens absolut unmöglich ist), und beobachten nunmehr einen anderen Teil des Wortschatzes, und zwar die Wörter, deren Ursprünglichkeit in der Sprache in der Mehrheit der Fälle außer Zweifel steht [1]).

Auge: türk. *köz*, *göz*, *küz*, *koś*, *karak*, *χarak*; mong. *nidun*, *nidün*, *ńidew*; tung. *īsa*, *ēsa*, *jasa*.

1) Ich werde hier gerade dieselben Wörter aufführen, mit denen Prof. Simonyi (Die ungarische Sprache, Straßburg 1907, S. 19—21) die Verwandtschaft der ungar. Sprache mit den finnisch-ugrischen Sprachen veranschaulicht.

Herz: türk. *jüräk, d'üräk, čirä, süräχ*; mong. *ǯirüken, dzürüken, zürχen, zurkun*; mandschu-tung. *mivan, mēvan, nijaman.*
Hand: türk. *äl, älik*; mong. *γar*; tung. *nāla, nāla.*
Finger: türk. *parmak, barmak*; mong. *χoroγun*; tung. *hunakan, unakan.*
Blut: türk. *kan*; mong. *čisun*; tung. *säksä.*
Ohr: türk. *kulak, kulaγ, kulγak*; mong. *čigin*; tung. *sen, śän, śen, šin.*
Horn: türk. *bojuz, myjyz*; mong. *eger*; tung. *ijä.*
Sohn: türk. *oγul, ūl, ōl, ul*; mong. *kübegün*; tung. *kuwä, kuwäkan.*
Mensch: türk. *kiši, giši*; mong. *kümün*; tung. *bäjä.*
Mann: türk. *er, erkek*: mong. *eri, nükür, kümün*; tung. *ńerawi.*
Frau: türk. *kadyn, katun*; mong. *egener*; tung. *aśi.*
Pferd: türk. *at*; mong. *morin*; tung. *morin.*
Wasser: türk. *sü, sub*; mong. *usun*; tung. *mū.*
Name: türk. *at, ad*; mong. *nari*; tung. *gärbi.*
Leben: türk. *jaša-*; mong. *amin* (‚das Leben').
Sterben: türk. *öl-*; mong. *ükükü*; tung. *budäm, bum.*
Schlucken: türk. *jut-*; mong. *soγsiγu*; tung. *nimwan.*
Geben: türk. *ver-, ber-*; mong. *öjkü.*
Gehen: türk. *bar-, jürü-*; mong. *odaγu, gisgikü, jabuγu, ǯurčiγu*; tung. *girkum.*

Es wäre ein in methodologischer Hinsicht höchst verfehltes Verfahren, aus diesen Umständen weitgehende Schlüsse zu ziehen. Wenn wir die betreffenden Wörter der indogermanischen Sprachen zusammenstellen, so wäre die Verwandtschaft der einzelnen Sprachen zu einander recht wenig deutlich bewiesen! Anderseits gebe ich noch gern zu, daß diese Zusammenstellung nur eine zufällige ist; einige türkischen Wörter sind mit anderen mongolischen Wörtern in Verbindung zu setzen (doch das ist nebensächlich). Bedenken wir doch auch, daß wir es hier eigentlich nur mit drei Sprachen zu tun haben und diese Sprachen eine gewisse Neigung zum Konservativismus zeigen: und doch finden wir nicht einmal in zwei Sprachen der Gruppe bedeutsamere Übereinstimmungen.

Der Hauptfehler der bisherigen Forscher war in dieser Hinsicht das blinde Drauflosetymologisieren, das die Lautgesetze ganz hintansetzte und semasiologisch absolut unbegründete Zusammenstellungen zugelassen hat. So finden wir z. B. bei Schott[1]): „Im Mandschu ist *alin* ‚ein Berg'; im Ungar. *alom* ‚ein Hügel'. Im Türk. heißt *qaja* ‚ein Felsen'; im Ungar. *kø* (*kör*) und in den finnischen Sprachen *kü, ku* ‚ein Stein'. An das Mongolische *tsilagh-on* ‚Stein'", erinnert das jetzo bedeutungsleere *szikla* in dem ungar. Compositum: *kö-szikla* ‚Felsen', welches demnach aus zwei Synonymen besteht'. Nicht weniger kühn sind Winkler und

1) SchVT. S. 10.

Grunzel. Für das Winkler'sche Etymologisieren habe ich ein typisches und vielsagendes Beispiel bei der Hand, das zugleich neuesten Datums ist[1]): „Wie sehr diese uralaltaischen, sprachlich so weit auseinandergehenden Völker ihre tiefe seelische Eigenartigkeit (sic) . . . betonen[2]), dafür liefern einen überraschenden Beleg die vielen anscheinend so verschiedenartigen Namensformen. Es ist eigentlich ein einziger Name. Die Grundelemente dieses Namens sind: *M-g-r, U-g-r, M-ng-r, M-ng-l, U-ng-r, U-ng-s, Ju-ng-r, Dsu-ng-r.* Daraus entstehen die Hauptformen wie *Mogor, Wogul, Mandzur, Mongol, Ugr, Ujgur, Ugor, Jugor, Ungar, Hungar, Ju-ng-s, Dzungar, Sungar, Tjungus.* Hierher gehört sogar *Bolgar.* Daneben gibt es eine zweite Gruppe von Namen, bei denen dieselben Elemente, aber in etwas veränderter Stellung, vorliegen; dabei ist die Stellung der Elemente nicht *Ju-g-r*, sondern *Ju-r-k* und daraus ergeben sich wieder die vielen Namen, die mit *Jurak, Tjurk* (*Turk, Türk*) zusammenhängen". Und noch dazu: „Ganz verfehlt wäre es aber, zu meinen, daß die Völker, deren Namen in der besonderen Gestaltung besonders nahe stehen, nun auch nahe verwandt sein müßten". Es ist unglaublich, daß so etwas ernst gemeint ausgesprochen wird!

Welchen Wert man dem Grunzel'schen „Vergleichenden Wörterbuche" beimessen kann, werde ich an einigen Beispielen zeigen. S. 80: mong. *tajak* ‚Stock' etc. s. oben; ein zweifelloses Lehnwort | mong. *tawlaj*, türk. *tawlaj*, ‚Gaumen'; ein neues Lehnwort (1. vollkommene Identität der Form und der Bedeutung; 2. *t* ∼ *t*) | mong. *tani-* ‚erkennen', türk. *tany-* id. (japan. *tanomi* ‘bitten, vertrauen'!) Lehnwort; eine ältere Form ist im Mongolischen zu finden: *sana-* ‚sich erinnern'; was aber nicht auf der Hand liegt, bemerkt Grunzel nicht | mong. *tari-* ‚säen', türk. *tarla-* ‚säen' (ich zitiere die unglaublich plump zusammengebrachten Belege von Grunzel nur im großen und ganzen); Lehnwort; die lautgeschichtlich ältere mong. Form, *sar-niγu* ‚zerstreuen' (vgl. osm. *dary* ‚Hirse', also: *t* ∼ *d* ∼ *s*) bleibt wieder unbemerkt | mong. *terge* ‚Wagen', türk. alt. *tirge*, osm. *terki* id.; daß das altaische Wort dem Mongolischen entlehnt worden ist, wird niemand bezweifeln; woher Grunzel die osm. Form nimmt, ist unersichtlich. Usw., usw. — Wenn wir noch in Betracht ziehen, daß in jenem, einundzwanzig Seiten starken Wörterbuche (neben haarsträubenden japanischen Herbeiziehungen) aus dem Türkischen nur ungefähr ein Fünftel der Wörter belegt ist (und auch das auf solche Weise, wie oben dargestellt), so können wir den Grundriss Grunzel's schwerlich als ein verdienstliches Werk bezeichnen[3]). Wunderbarerweise sind seine

---

1) Orientalisches Archiv, I, Leipzig 1911, S. 179.

2) Gerade das Entgegengesetzte davon sagt Wundt über die ethnologisch nahe verwandten Ungarn und Ob-ugrischen Völker in der Vorrede seines neuerschienenen Werkes: Elemente der Völkerpsychologie.

3) Der „Grundriß" ist 90 Seiten stark und enthält auch allgemeine Erörterungen über Sprachwissenschaft und Phonetik.

mandschu-mongolischen Zusammenstellungen meistens ganz richtig — dank der Ähnlichkeit der neuesten Entlehnungen.

Nicht minder eigenartig sind die Etymologien Eugen Büge's (Über die Stellung des Tungusischen zum Mongolisch-Türkischen, Halle, ohne Erscheinungsjahr [etwa 1887] 30 S.), der z. B. das tung. *ši* ‚Galle' unübertrefflich spitzfindig mit dem osm. *szafra* (sic) (< صفراء arab.) zusammenstellt und dadurch das Tungusische gar dem Osmanischen näher zu bringen glaubt. Sein Werk ist ein trauriges Beispiel dafür, welche Grausamkeiten die auf schlechte Wege geleitete „altaische" Sprachwissenschaft hervorgebracht hat, und zwar immer im Interesse des heiligen Zieles, die Verwandtschaft zu beweisen. Es ist ganz natürlich, daß unter solchen Umständen von einer systematischen und methodologischen Forschung keine Rede war.

Ich will es nicht leugnen, daß es heutzutage noch ein sehr kühnes Unternehmen ist, die Formenlehre der türkisch-mongolischen Sprachen zu prüfen, da die nötigsten Vorarbeiten dazu ganz fehlen. Die Wortbildung jeder einzelnen Sprache, ja sogar jeder Mundart sorgfältig zusammenzustellen, die zusammengesetzten Suffixe zu zergliedern und dadurch die ursprünglichen Elemente der Bildung festzustellen, die Varianten zu vergleichen und das ganze einer morphologischen und semasiologischen Klassifikation zu unterwerfen: dies ist zu Zeiten nur Zukunftsmusik. Wir sind ja nicht einmal mit der Lautlehre im Klaren. Bis wir die geschichtliche Entwicklung der Bildungselemente im Türkisch-mongolischen nicht einigermaßen kennen, ist jeder Streit für die Verwandtschaft völlig unnütz, da die Bildungselemente der Sprachen ebenso entlehnt werden können, wie die Wörter. Dafür habe ich ein passendes Beispiel: das türkische Partizipialsuffix *-miš*, *-myš*, *-muš*, *-müš* ist in der mongolischen Sprache in zweierlei Form vorhanden. 1.[1]) *-mal*, *-mel*, Suffix des Nomen exacti z. B.: *almal maχχa* ‚geschlachtetes Fleisch'; *χïmel χuχet* ‚gemachtes Kind (Puppe)'; *χondamal* ‚rotgeschminkt'; *iögemel* ‚Grütze'; *χolïmal* ‚gemischt' (< *χoli-*); *bajmal usun* ‚stehendes Wasser' *bajyu-* ‚bleiben, stehen'); *bičimel* ‚geschrieben, Manuskript'. (Vgl. kas. *tor-myš* ‚Leben' (aus *tor-* ‚stehen, leben'; *kylmyš* ‚Handlung' (*kyl-* ‚machen, handeln') etc.). 2. Die andere Form des Suffixes[2]) kommt in der kalmükischen Sprache vor: *-miš*, *-mš̥*, z. B. *umšimiš bolnä* ‚er ist im Lesen'. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Entlehnungen aus dem Türkischen ins Mongolische (vielleicht auch umgekehrt) stattgefunden haben; jetzt taucht aber die Frage auf, welche Teile der Übereinstimmungen

---

1) Vgl. Gombocz, Nyelvtudományi Közlemények 35, 265.
2) Vladimircov, S. 27—28 der Abhandlung.

auf Entlehnung zurückzuführen sind. Es wäre eine oberflächliche Behandlung der Frage, wenn wir insbesondere unter der Wirkung der Schlüsse, zu denen wir in der Behandlung der Lautlehre und des Wortschatzes gelangt sind, die deutlichen Entlehnungen in den Vordergrund stellend, die anderen, nicht so deutlichen Fälle, als die die Verwandtschaft leugnenden, beiseite ließen. Wir brauchen eine tiefgehende Explikation der einzelnen Fälle, die mit Hilfe der Lautgesetze vor sich gehen soll. Und wenn wir nach einer solchen Durchprüfung des Suffixmaterials noch immer beträchtliche Elemente finden werden, die miteinander nicht in Zusammenhang zu bringen sind, so werden wir auch hier das Vorhandensein der Verwandtschaft ableugnen können, wie groß auch die Zahl der Entsprechungen sei. Denn bei einem so intensiven Verkehr — den wir gewiß voraussetzen müssen — können auch Entlehnungen von Suffixen ohne Ende und ohne Grenze stattfinden

Das obenerwähnte Beispiel (türk. *-miš*) ist zweifelsohne ein zusammengesetztes Suffix. Besteht aus den Elementen 1. *-m* (*ölüm* ‚Tod' < *öl-* ‚sterben'; *jutum* ‚Schluck' < *jut-* ‚schlucken') und 2. *-š* (*gidiš* ‚das Gehen' < *git-* ‚gehen'; *alyš* ‚das Nehmen, der Kauf' < *al-* ‚nehmen, kaufen'). Beide Elemente sind im Mongolischen zu finden. 1. *-m*, z. B. *barim* ‚das Ergreifen' < *bari-* ‚ergreifen'; 2. *-l*, z. B. *asayul* ‚Frage' < *asayu-* ‚fragen', *bajasul* ‚Lust, Genuß' < *bajas-* ‚froh sein, sich freuen'. (Ramstedt und Gombocz stellen das Verhältnis vom türk. *-š* und mong. *-l* ‚wegen des Fehlens jeglicher Kriterien' nicht als abgemacht hin. Mir scheint doch, daß türkische Bildungselemente im Mongolischen in so großer Anzahl vorkommen, daß eine solche in semasiologischer und phonetischer Hinsicht vollkommen einwandfreie Zusammenstellung zulässig ist). Es wäre aber eine höchst verfehlte Folgerung zu meinen, daß demzufolge diese Suffixe in irgendeine gemeinsame Ursprache zurückzuführen seien. Wer eine türkische Sprache auch praktisch kennt, wird mir ohne Bedenken zugeben, daß die Bildbarkeit Wortformen in dieser Sprache viel einfacher, viel natürlicher ist, daß die Suffixe viel klarer zutage treten und demzufolge viel lebendiger sind, als in anderen Sprachen. Es brauchte nichts mehr, als das Entlehnen von 5—6 Wörtern mit einem und demselben Suffix dazu, um das betr. Suffix auch im Mongolischen ins Leben zu rufen. Denn mit dem alten Gespenste, daß die Suffixe der „formlosen uralaltaischen" Sprachen sozusagen ex officio auf selbständige Wörter zurückgehen müssen, hat die methodologische Untersuchung längst aufgeräumt.

Daß ich jetzt sämtliche Fehler meiner Vorgänger nachweise und richtigstelle, ist bei der jetzigen Lage der Forschung ganz unmöglich. Ich muß mich darauf beschränken, einen gewissen kritischen Überblick der Grunzel'schen vergleichenden Formenlehre zu geben und wo es möglich ist, eine andere, annehmbarere Deutung der Tatsachen vorzuschlagen. Eine stattliche Anzahl von

Aufsätzen über morphologische Einzelfragen hätten wir jetzt zu erwähnen (unter ihnen sind die bedeutendsten diejenigen von Ramstedt[1]) und W. Bang); sie sind aber für unsere Frage nicht von besonderer Wichtigkeit.

Die Wortbildung der altaischen Sprachen behandelt Grunzel unter dem Titel „Ableitung" auf 7 Seiten. Recht dürftig. Zuerst stellt er eine Gruppe *χ, j, k, g, γ* auf und faßt darunter Suffixe verschiedensten Ursprungs zusammen. Das erste ist das türk. *ki*, z. B. *bugüŋ-ki* ‚der heutige'. Dieses Suffix liefert einen gar zu sehr wichtigen Nachweis für unsere Meinung. Es steht nämlich in allen drei Sprachen (türk., mong., mandschu-tung.) mit Genitiv und sonderbarerweise hat auch der Genitiv in allen drei Sprachen fast dieselbe Form, z. B. türk. *sen-iŋ-ki* ‚der deinige', mong. *kümün-je-ki* ‚menschlich, einem anderen gehörig, fremd' < *kümün* ‚Mensch' (das *-ejki* ist meines Erachtens aus *-*eŋki* herzuleiten; vgl. *ŋ* > *j* in den türk. Sprachen), mandsch. *nijal-ma-iŋ-ge*. Dazu kommt noch der Umstand, daß das Suffix im Türkischen und Mongolischen auch mit dem Lokativsuffix vorkommt, z. B.: türk. *üj-de-ki* ‚das im Haus befindliche', mong. *noγor-ta-ki* ‚das im Teich befindliche'. (Es ist leicht möglich, daß, wenn wir das Tungusische und die mandsch. Umgangssprache einigermaßen kennen gelernt haben, dies auch dort auffinden werden.) Diese ungeheuere Ähnlichkeit veranlaßt uns zu der Annahme, daß wir es hier mit Entlehnung zu tun haben. Bedenken wir doch, daß das Mongolische für den Lokativ auch die Endung *-dur*, *-dür* (*-tur*, *-tür*) hat, die nicht unbedingt mit der türkischen Lokativendung in engeren Zusammenhang zu bringen ist. Beide enthalten vielleicht die finnisch-ugrisch-indogermanische Ablativendung **d*, haben aber sonst nichts miteinander zu schaffen. Warum kommt nun das *-ki* nur mit dem *-da*, *-de* vor, warum nicht mit dem *-dur*, *-dür*? Warum soll die Endung *-daki* ihre dem Türkischen ähnliche Eigenartigkeit so streng bewahren, wodurch auch das *-dür*, *-dür* ein ursprünglicheres mongolisches Gepräge bekommt? Daß das *-dur* mit dem *-da* nicht indentisch ist, beweist der Umstand, daß im Mongolischen auch eine neuere Form *-du*, *-dü* vorkommt (schon J. Budenz meint übrigens dasselbe[2]). Das mong. *-da* und das *-ki* sind also aller Wahrscheinlichkeit nach türkischen Ursprungs! Und auf dieselbe Weise können wir den mong. Genitiv erklären (wovon später die Rede sein wird).

Das jakutische Deminutivformans *-ka*, *-ke*, *-ko*, *-kö* ist mongolisches Lehngut. — Ein Formans *-k* für Nomina deverbalia ist allen türkisch-mongolischen Sprachen gemeinsam, nur läßt

---

1) Über die Konjugation des Khalkha-mongolischen, Helsingfors 1913. (Mém. de la Société Finno-Ougrienne, XIX.)

2) Rövid mongol nyelvtan (= Kurze mong. Gramm.). Nyelvtud. Közl., Bd. 21, S. 283.

sich hierüber entwicklungsgeschichtlich noch nichts Näheres feststellen. — Gewiß ist, daß das jakutische *-χaj, -kej* eine ganz neue Entlehnung des mongolischen *-χaj, -kej* ist. Warum das Grunzel nicht bemerkt, obwohl er bei dem jak. Beispiel *dabyrχaj* ‚das Harz' (mong. *dabarχaj* id.!) das mong. Etymon *dabara-* ‚durchfließen' angibt, ist mir unbegreiflich. (Eine verdächtige Ähnlichkeit zeigt auch die tungusische Form *davirkaj* id.)

Die zweite Gruppe der Formantia bilden nach Grunzel die Laute *t, d, s, š, z, j, c, č, ʒ, ǯ*. Inwiefern diese ohne Lautgesetze zusammengestellt werden können, bleibt freilich unklar. Über das mong. *-tu, -tü, -taj, -tej* (z. B. *saχal* ‚Bart', *saχaltu* ‚bärtig') wissen wir gar nichts. Daß es aber mit dem *-či, -ǯi* (für Nomen agentis) nichts zu schaffen hat, ist mehr als wahrscheinlich. Das Formativ *-či, -ǯi* ist mit ungefähr derselben Form in allen türkisch-mongolischen Sprachen vorhanden; es ist ein sehr beliebtes und sehr verbreitetes Suffix (meines Erachtens mit dem Formans der türkischen Ordinalia — *inǯi* etc. — identisch; was die Bedeutung betrifft, vgl. im Ungarischen: *kocsi-s* ‚Kutscher', < *kocsi* ‚Wagen' und *egye-s*, *kettö-s* usw. ‚erster, zweiter', eigentlich „mit der Nummer ‚eins, zwei' versehen"). Nun ist aber sehr leicht zu verstehen, wie ein so allgemein verbreitetes türkisches Formans in das Mongolische eingedrungen ist. Der Umstand, daß das Formans im Mongolischen nicht zur Bildung der Ordinalia dient, spricht für meine Ansicht, da eine Entlehnung auf diesem Gebiete wegen der völligen Verschiedenheit der Zahlwörter unmöglich war.

Die dritte Gruppe ist: *p, b, f, v, m*. Hier begegnen wir zuerst einem türkischen Formans: *-bur, -bür, -byr, -mur, -mür, -myr*, z. B. gemeintürk. *jaγ-mur* ‚Regen', jakut. *tölöbür* ‚Bezahlung' < *tölüö-* ‚bezahlen'. Die jakut. Formen (Verbum und Nomen) sind ganz neue Lehnwörter, Grunzel's Erklärung von *jaγmur* müssen wir nicht unbedingt annehmen. Nach unserer bisherigen Beweisführung ist es sehr wahrscheinlich, daß aus dem Mongolischen in das Türkische nur Wörter eingedrungen sind (z. B. *arban* s. oben S. 564), aber keine Formantia. Demzufolge können wir das Wort *jaγmur* — wenn wir wirklich keine annehmbare Bildungen mit dem mong. *-buri* im Türkischen finden würden — auch folgendermaßen erklären: Aus den verschiedenen Formen des Wortes (*jāmur, jaumur, jamγur, jaγmur*) geht ganz deutlich hervor, daß die Grundform *jaγmur* ist (vgl. *jaγ-* ‚regnen'). Das Wort zeigt auf den ersten Augenblick, daß wir hier tatsächlich keine urtürkische Bildung vor uns haben, es muß darin vielmehr etwas Mongolisches stecken. Ein urtürk. Wort für ‚Regen' lautete ganz regelmäßig: **jaγaγan*; mongolisch heißt der Regen: *bur-uγan*. Ich meine nun, daß das türkische *jaγmur* eher eine Zusammensetzung aus diesen zwei Elementen ist, als eine Bildung aus dem türk. *jaγ-* und mong. *-buri*. Auch das Wegfallen des *i* können wir nicht gut erklären. Die ursprüngliche Form wäre meiner Meinung nach **jaγaγammur*. Wir hätten also

ein eben so gebildetes Wort, wie das türkische *jigirmi* vor uns.

Das türk. *-mak*, *-mek* (Infinitivendung) ist mit dem mong. *-mak*, *-mek* (*χ* z. B.: *χagur-* ‚täuschen', *χagurmak* ‚die Betrügerin') nicht zu vergleichen, da wir über den Ursprung derselben zurzeit nichts 5 Näheres zu sagen imstande sind. Ebenso unerläßlich ist die Kenntnis der geschichtlichen Entwickelung bei der Erklärung von türk. *-m* (*öl-* ‚sterben', *ölüm* ‚der Tod') und mong. *-m* (*bari-* ‚greifen', *barim* ‚das Greifen', *erde-m* ‚Tugend', aber vgl. mandsch. *erdemu* id.).

Die vierte Gruppe machen die Formantia aus, in denen die 10 Konsonanten *l* und *r* zu finden sind (merkwürdigerweise ist in dem ganzen Kapitel von einem *r* gar keine Rede), z. B. türk. *-lyk*, *-lik* (*daγ* ‚Berg', *daγlyk* ‚eine gebirgige Gegend'), mong. *-lik* (*cecek* ‚die Blume', *ceceklik* ‚der Garten'), welches sehr wahrscheinlich auf Entlehnung beruht. Daß das jakutische *-l* (jak. *itege-* ‚glauben', 15 *itegel* ‚der Glaube') eine Entlehnung aus dem Mongolischen ist (vgl. mong. *itege-* ‚glauben', *itegel* ‚Glaube'), liegt auf der Hand.

Damit ist das Kapitel über Ableitung zu Ende. Wir können darüber kein anderes Urteil fällen, als daß das völlige Fehlen der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung es schon a priori un- 20 möglich macht, die Verwandtschaft beweisen zu können und die vorgeführten Fälle eher auf Entlehnung als auf Verwandtschaft schließen lassen.

Das Kapitel über das Nomen beginnt Grunzel — der von Heinrich Winkler inaugurierten sprachwissenschaftlichen 25 Methode treu folgend — mit einer sprachphilosophisch-syntaktischen Meditation und gelangt zum Schluß, daß der Kasusbildung der „altaischen" Sprachen in allen Fällen ursprünglich eine Ortsbeziehung zugrunde gelegt wurde (Winkler). Ich will diese „sinnliche Auffassung" der türkisch-mongolischen Sprachen nicht leugnen; 30 jedoch dünkt es mir, daß daraus auf eine Verwandtschaft zu schließen ein unberechtigtes Verfahren sei, da wir hier eine ganz allgemeine Spracherscheinung vor uns haben. „Am deutlichsten erscheint diese Eigenschaft im Chinesischen gewahrt", sagt Grunzel. Ich weiß nicht, ob er dadurch eine türkisch-mongolisch-chinesische 35 Sprachverwandtschaft als möglich ansetzen will; auf Grund solcher Beweisführungen gingen wir aber wohl zu weit ins Unsichere. Sehr charakteristisch ist ein Satz von Grunzel: „Die Affixe können mit dem betreffenden Nomen verbunden oder getrennt geschrieben werden". Das ist eine der fünf hauptsächlichsten Erscheinungen, 40 die den türkisch-mongolischen Sprachen in der Deklination gemeinsam sind. Ein anderer Satz lautet: „Wenn mehrere Wörter nacheinander in demselben Kasus stehen, so erhält nur das letzte das angehörige Suffix". Wie sehr doch dieser „Satz" noch einer näheren Untersuchung bedarf (in dieser Fassung ist er völlig un- 45 wahr), das fühlt jeder, der diese Sprachen ein klein wenig kennt.

Zuerst behandelt Grunzel die Pluralendungen. Das Türkische hat die Pluralendungen *-lar*, *-lär*, *-nar*, *-dar*, worunter

die Form *-lar*, *-lär* zweifellos die ursprünglichste ist. Das Mongolische besitzt die folgenden Pluralendungen: 1. *-nar*, *-ner*; 2. *-s*; 3. *-t*; 4. *-ut*, *-üt*; 5. *-tan*, *-ten*; 6. *nuɣut*, *nügüt*. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das *-nar* mit dem türkischen *-lar* in Zusammenhang steht. Wenn es aber nicht auf Entlehnung zurückzuführen 5 ist, weshalb hat das Mongolische die Nebenform erhalten, welche im Türkischen später, infolge einer Art Assimilation hervorgegangen ist? Und weshalb hat das Mongolische die Vokale *a* und *e* des Türkischen so sorgfältig bewahrt? Wenn das Mongolische im Laufe der Sprachgeschichte noch sechs Pluralsuffixe entwickeln 10 konnte, — von denen im Türkischen auch nicht die geringste Spur zu finden ist, — warum hat es dieses einzige, der türkischen Form so auffallend ähnlich erhalten? Und dazu kommen noch die tungusischen Pluralsuffixe: *-l*, *-r*, *-il*, *-ul*, *-sal*, *-hal*, *-nasal*, *-nahal*, *-gil*. Wie sind diese zu deuten und wie verhalten sich diese zu 15 den Pluralsuffixen der „verwandten" Sprachen? Das ist eine Menge von sprachgeschichtlichen Fragen, die erst dann zu beantworten sind, wenn wir die tungusischen Dialekte kennen werden und die türkisch-mongolische Lautlehre wenigstens in den Hauptzügen ins Reine gebracht haben. Es mag sein, daß die Antwort zu- 20 gunsten des Zusammenhanges ausfallen wird, aber keinesfalls in der Form, in welcher Grunzel es festgelegt hat: er nimmt nämlich eine Grundform *ta-ri* an, welche sich einerseits zum mandsch. *-ta*, mong. *-t*, türk. *-tar*, *-dar*, *-nar*, *-lar*, tung. *-na*, *-sal*, anderseits zu mandsch. *-sa*, tung. *-sal*, mong. *s* entwickelt hätte. — 25 Die Pluralbildung der türkisch-mongolischen Sprachen behandelt Bernhard Munkácsi im Budenz-Album (Budapest, 1884). Was den wissenschaftlichen Wert der Studie anbelangt, so steht seine Arbeit unvergleichlich höher, als die Grunzel'sche; es liegt aber in der Natur der Sache, daß auch ihre Ergebnisse nicht als voll- 30 kommen gesichert angenommen werden können, da, wenn wir auch die einzelnen Pluralsuffixe durch Zergliederung und natürliche Lautübergänge aus denen der anderen Sprachen zu erklären imstande sind, dies doch nicht zugleich bedeutet, daß wir zu einem solchen Verfahren auch berechtigt sind. Ich habe dies schon bei der Be- 35 handlung des Aufsatzes von Ramstedt hervorgehoben.

Die Genitivendungen der türkisch-mongolischen Sprachen scheinen auf ein **-niŋ* zurückzugehen. (Vgl. türk. *-iŋ*, *-ni*, *-niŋ*, *-nin*, mong. *-jin*, *-jn*, *-u*, *-ü*, *-un*, *-ün*, tung. *-ŋi*.) Es ist indessen mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß ein Teil dieser 40 Sprachen für den Genitiv ursprünglich gar keine Bezeichnung hatte, wie das aus uralten Zusammensetzungen, also etwa kumükisch *immaš* ‚Schulter' hervorgeht, welches aus *iŋ* ‚Breite' und *baš* ‚Haupt' zusammengesetzt ist. Unter solchen Umständen konnte die Entlehnung des Genitivsuffixes ganz gut vor sich gehen. Der Identität 45 der türkisch-mongolischen Genitivendung können wir als Kriterium der Verwandtschaft umsoweniger große Bedeutung beimessen, als

diese auch in den finnisch-ugrischen Sprachen dieselbe ist. Auch das ist nicht ohne Interesse, daß der Genitiv auch im Japanischen durch *-no*, *-na* gebildet wird. Aber das müssen wir eben ignorieren! Also ist dies dem Zufall zuzuschreiben? Vielleicht doch nicht, — aber einer Urverwandtschaft noch weniger. — Über den Lokativ haben wir schon oben gesprochen. — Das Akkusativsuffix ist im Türkischen *-ni*, *-i*, im Mongolischen *-ji*, *-i*. Wie diese miteinander zusammenhängen, ist uns völlig dunkel. Sicher ist, daß die tungusischen Akkusativsuffixe *-wa*, *-wä*, *-ma*, *-mä*, *-ja*, *-jä* sich mit den türkischen und mongolischen recht schwierig in Zusammenhang bringen lassen. — Der Instrumental fehlt im Türkischen. Grunzel führt das jakutische *-nan* als Instrumental an. Das ist unrichtig, da das jak. *-nan* nichts anderes ist, als eine Variation des gemeintürkischen *ilä*, *bilä* ‚mit', welches in den gemeintürkischen Dialekten in zahlreichen Variationen vorkommt (*-lan*, *-län*, *-nan*, *-nän*, *bulan*, *bunan* usw.). Die mongolische Instrumentalendung *-jar*, *-jer*, *-gar*, *-ger*, *-nar*, *-ner* ist aus dem Türkischen nicht zu deuten; ein solcher Kasus ist dem Türkischen völlig fremd. Ein anderes Rätsel ist der tungusische Instrumental mit den Endungen *-ǯi*, *-it*, *-t*.

Die Ähnlichkeit auf dem Gebiete der Komparation kann auch nicht als Beweis für die Verwandtschaft angenommen werden, da die Konstruktion Ablativ + Adjektiv im Positiv gar nichts Eigenartiges in sich birgt. Wichtiger ist es, daß das türkische Komparativsuffix *-rak*, *-räk* in dem Mongolischen fehlt.

Reduplikation, als eine Art Verstärkung des Adjektivs, z. B. türk. *kara* ‚schwarz', *kap-kara* ‚ganz schwarz' kann ganz gut auf Entlehnung beruhen. Nachdem einige solche reduplizierte Formen aus dem Türkischen in das Mongolische eingedrungen sind, war diese Art der Verstärkung auch im Mongolischen ganz gewöhnlich geworden. Reduplikation als Verstärkung ist ja in den verschiedensten Sprachen verbreitet.

Manche Identität auf dem Gebiete der Personalpronomina will ich nicht bezweifeln, doch müssen wir in Erwägung ziehen, daß eine solche Identität auch gegenüber den finnisch-ugrischen und indogermanischen Sprachen besteht. Ganz abweichend gestalten sich die demonstrativen Pronomina: türk. *bu*, *mu* ‚dieser'; *ol*, *o*, *on*, *šu* ‚jener', mong. *ene* ‚dieser', *tere* ‚jener', tung. *er* ‚dieser', *tar* ‚jener', mandsch. *ere*, *uba* ‚dieser', *tere*, *tuba* ‚jener'.

Bei der Behandlung der Verba will ich besonders einen der Hauptbeweise der Anhänger der türkisch-mongolischen Sprachverwandtschaft hervorheben. Den Nominalismus dieser Sprachen betreffend hat man behauptet, daß die Verba der türkisch-mongolischen Sprachen, ja sogar die der ganzen sog. ural-altaischen Sprachfamilie, ursprünglich gar keine Verba seien, da dem Verbum finitum in den meisten Fällen Verbalnomina zugrunde liegen. Das ist eine unbedeutende Äußerlichkeit. Selbst Winkler schreibt:

„Es beruht auf diesem Prinzip eigentlich die ganze Verbalabwandlung, wenn dasselbe auch mannigfach gemildert oder halb und halb verwischt erscheint"[1]). Und andererseits, — ist der Nominalismus den indogermanischen und semitischen Sprachen völlig fremd? Ist das lateinische *amaturus sum*, das russische *бывъ* nicht in der Tat ein Verbum? Ist in den neueren aramäischen und syrischen Sprachen die Konstruktion Verbum infinitum + pron. personale nicht ganz gewöhnlich? Ich gebe zu, daß eine große Anzahl der „ural-altaischen" Verbalformen Nominalismus zeigt; als Beweis für den gemeinsamen Ursprung der in Frage kommenden Sprachen kann man dies aber doch nicht hinnehmen! Wohl könnte man es, bestünde der Fall, daß die Formen auch morphologisch korrespondierten. Das ist aber nicht der Fall.

Grunzel stellt in seinem Grundrisse die türkischen Verbalsuffixe und dann die mongolischen zusammen, läßt uns jedoch ganz im Zweifel darüber, ob er dadurch überhaupt etwas sagen wollte, da wir nach einer einzelnen sprachgeschichtlichen Bemerkung vergebens suchen. Übrigens bedürfen wir nur eines kurzen Überblickes dieser Zusammenstellung, um einzusehen, daß der größte Teil dieser Suffixe wohl niemals Vergleichung zuläßt. Daß Entlehnungen auch auf diesem Gebiete stattgefunden haben, ist völlig erwiesen. (S. oben über das türk. *-miš* usf.)

III.

In eine ausführlichere Behandlung syntaktischer Fragen will ich nicht mehr eingehen. Meiner Meinung nach sind ja selbst die sprachgeschichtlich erklärten Tatsachen der Syntax für die Frage der geschichtlichen Verwandtschaft nicht von Beweiskraft. Diese Meinung wird durch Hugo Schuchardt bestärkt, der sich darüber in der Jubiläumsnummer des Magyar Nyelvőr (I. Heft des XLI. Jahrganges) in einem „Geschichtlich verwandt oder elementar verwandt?" betitelten Aufsatz geäußert hat[2]). Schuchardt hat soviel Verdienst auf dem Gebiete der Forschung der Mischsprachen, daß seine Meinung geradezu als unanfechtbar erscheint. Ohne etwas zugeben zu wollen, will ich hier nur auf die folgenden Äußerungen jenes Artikels hinweisen: „. . . Ich habe bei den bisherigen Darlegungen vor allem die äußere Sprachform im Auge gehabt; aber sie gelten im Grunde auch für die innere, für die Bedeutung der Wörter und Wortfügungen. Nur gestaltet sich hier das Verhältnis zwischen den drei Verwandtschaften (d. s. Verwandtschaft, Entlehnung, elementare Verwandtschaft) anders, insofern als die elementare unbedingt vorherrscht, zugleich aber die Grenzziehung sich noch weit häufiger als unsicher erweist. Wenn innerhalb derselben Sprachgruppe Entlehnung von

1) Von mir gesperrt.
2) Der Artikel ist in deutscher Sprache geschrieben.

Wörtern sich leicht aus deren Lautbeschaffenheit erkennen läßt, so entfällt natürlich dieses Kriterium bei der inneren Form". Und dann: „Im allgemeinen werden wir nicht fehlgehen, wenn wir uns auch eine unzweifelhafte Entlehnung durch eine innere Tendenz
5 gefördert vorstellen". Es ist leicht einzusehen, daß wir einer Verwandtschaftstheorie, die direkt auf der innern Sprachform, auf dem „Sprachgeist" basiert (wie das bei Winkler tatsächlich der Fall ist), keinen Wert beimessen können. Die Sprachgeschichte läßt Winkler auch hier völlig außer acht; er sucht nicht die einzelnen
10 Erscheinungen sprachgeschichtlich zu erklären, im Gegenteil, er verdunkelt eher die einfachsten Tatsachen. Um diese seine Tendenz zu veranschaulichen, will ich hier eines seiner Beispiele, einen ungarischen Satz, vorführen, an dem er den besonderen Geist der „ural-altaischen" Sprachen charakterisieren will. Der Satz lautet
15 folgendermaßen: *Én tegnap az én atyám-nak a nagy város-ban a mi barátaink-nak szép házaik-at mutattam*[1]).

Abgesehen davon, daß der ganze Satz (der bedeuten soll: „Ich habe gestern meinem Vater in der großen Stadt die schönen Häuser unserer Freunde gezeigt") ein künstlich zusammengesetztes Sprach-
20 ungetüm ist, enthält er auch einen groben Fehler, nämlich ein überflüssiges Pluralsuffix (im Worte *házaikat*), was am klarsten zeigt, daß Winkler theoretisiert.

Und zum Schlusse gebe ich über die türkisch-mongolische Hypothese das Urteil: Zuerst müssen wir eine Reihe von sprach-
25 geschichtlichen Fragen lösen, — erst dann werden wir über das Verhältnis der beiden Sprachgruppen Urteile fällen dürfen.

---

1) WUS. S. 119.

Die Mongolen
und ihre Paläste und Gärten im mittleren Gangestale.

Von

Dagobert Schoenfeld.

Die Anziehungskraft Indiens beruht auf seiner alten Kultur und Geschichte! Vor allem leben sie noch heute in den großen Schöpfungen der indischen Baukunst.

Die Bauten Indiens zerfallen, der Geschichte Indiens entsprechend, in zwei große Gruppen: in die Werke der nationalen 5 Hindukunst und die der islamisch-indischen Kunst, die von den mongolischen Eroberern Indiens geschaffen sind.

Die großartigsten Schöpfungen des Brahmaismus, seine schönsten Tempelanlagen, finden sich in Südindien, und zwar in dem Dreieck, daß durch die Städte Tinnevelly, Calicut und Madras be- 10 stimmt ist. Die ältesten erhaltenen Werke dieser Kunst gehören dem ersten nachchristlichen Jahrhundert an.

Von ihnen sind nach Entstehungszeit wie Stil völlig geschieden die Prachtbauten der Mongolen, deren Schöpfung mit der Zeit unserer Reformation beginnt, mit dem Schluß des 30jähr. Krieges 15 endigt. Ihr Alter übersteigt also nicht 400 Jahre. Ihre geographische Lage ist durch die Tiefebene des mittleren Ganges begrenzt.

Schon der Schöpfer der Mogulherrschaft in Indien, Babar, hat für die Aufgaben der Kultur tieferes Verständnis gehabt. Aber erst als sein Enkel Akbar der Große (1556—1605) durch aus- 20 gezeichnete Verwaltung eine wirtschaftliche Blütezeit herbeiführte, wie sie Indien bis dahin kaum gekannt hatte, war die Ausführung der zahlreichen Prachtbauten möglich, in denen die islamische Baukunst ihre größten Schöpfungen hinterlassen hat.

Akbar ist der Schöpfer der Residenzen in Agra und dem be- 25 nachbarten Fatehpur-Sikry, sein Sohn Djehāngīr der von Lahore, und sein Enkel Shāh-Djehān ist der Erbauer der Residenz zu Delhi.

Agra (eine Kontraktion aus Akbar-abad), zeigt uns die kaiserliche Residenz in der nach damaliger Sitte hart an der Stadt gelegenen Zitadelle, heute allgemein Agra-Fort genannt. Schon diese 30 Zitadelle ist ein Prachtbau. Eine drittel deutsche Meile an Umfang bildet sie ein verschobenes Viereck längs dem Ufer der Djumna,

des südlichen Zustromes des Ganges, diesem gleich an Mächtigkeit der Flut wie an Heiligkeit seines Wassers. Die 70 Fuß hohen Mauern der Zitadelle sind ein wundervolles Werk aus roten Sandsteinquadern, die oben unter der Krenelierung einem ringsum laufen-
5 den, breiten Fries aus Bildhauerarbeit Raum geben. Dieselbe Neigung zur Schmuckentfaltung zeigen auch die Eingangstore, die sämtlich monumentale Bauten sind. Den hohen persischen Eintrittsbogen flankieren kräftig ausladende Türme im Fünfeck, die oben in einem säulengetragenen Pavillon abschließen. Die konstruktiven Linien
10 des Aufbaus sowie die in die Wandflächen gelegten Felder sind durch Intarsia aus weißem Marmor hervorgehoben.

Dies ist die schon so viel versprechende Außenseite der imposanten Zitadelle! Im Inneren enthält dieses Fort neben Bauten, welche Kriegszwecken oder der Andacht dienen, die kaiserliche
15 Schloßanlage. Sie ist kein in sich geschlossenes Bauwerk, sondern eine Reihe von Hallen, Sälen, Pavillons, Brüstungen, die sich über eine hohe Terrasse hinziehen[1]). Auf der einen Seite schimmert der breite Wasserspiegel der Djumna, auf der anderen ziehen sich die kaiserlichen Gärten mit ihren eingesenkten Wasserbecken und Spring-
20 brunnen hin.

Die übliche Trennung jedes mohammedanischen Hauses in Selamlik (Männerabteilung) und Harīm (Frauenhaus) ist auch hier streng durchgeführt. Erst kommen die Wohnräume des Monarchen, dann die der fürstlichen Damen.

25 Das Material ist fast durchweg weißer Marmor. Die Dekoration der Wandflächen besteht teils in einem Flachrelief, teils in einer höchst kostbaren Einlage von farbigem Marmor und Halbedelsteinen, wie Onyx, Achat, Malachit, Lapis lazuli. Als Motive der Zeichnung sind lediglich Pflanzengebilde verwendet, und zwar stets in stilisierter
30 Form, da die Darstellung von Tier- und Menschenkörpern durch den Qorān untersagt ist. Malerei ist sehr sparsam aufgetragen, nur hier und da ein Geflecht von Rankenwerk in Goldlinien. So ist ein dauerhafter, kostbarer, vornehmer Wandschmuck überall mit so feiner Empfindung dem Flächenraume angepaßt, daß die Wirkung
35 überaus reich ist, ohne irgendwie bunt zu erscheinen. Ich kann mich nicht entsinnen, sonst irgendwo etwas ähnlich Schönes und Kostbares gesehen zu haben!

Es ist nicht möglich, hier alle die einzelnen Säle und Gemächer zu durchwandern. Wir wollen das Wichtigste herausgreifen!
40 Da ist zuerst der Dīvān-i-Ām, der große Gerichtssaal, eine umfangreiche dreischiffige Schattenhalle, getragen von 86 schlanken Säulen, auf deren Knäufe persische Bogen mit gezackten Rändern aufsitzen. Die Halle ist nach drei Seiten hin ganz offen, die vierte lehnt an die Schloßterrassenwand. In dieser Rückwand befindet

1) Und doch liegt darin nichts Zerrissenes, vielmehr bietet sich überall dem Fassungskreise des Auges ein abgerundetes Bild.

sich des Kaisers Loge, so hoch, daß ein Mann mit ausgestrecktem Arme nicht hinaufzureichen vermag. Zu den Füßen der Loge steht ein schwarzer, niedriger Steintisch, an welchem die zwei ersten Kadis, die Chefs des Justizwesens, mit ihren Assistenten Platz nahmen. Die drei offenen Seiten der Halle blicken auf einen 5 weiten Hof, den wiederum Arkaden im Viereck, Ruheplätze für die bereits Harrenden, umschließen.

In diesem Dīvān-i-Ām erteilte der Kaiser täglich zur Mittagsstunde Audienz. Sein Eintreffen wurde durch Trompetensignale verkündigt. Hier versammelten sich die Rajahs, die Gesandten, aber 10 auch die Leute des Volkes. Es wurde hier Recht gesprochen und jeder durfte seine Klage vorbringen. Die Kadis vernahmen die Parteien und fällten den Spruch. Der Kaiser in seiner Loge hörte zu, kontrollierte, griff ein. Er war die stets anwesende Appellations-Instanz für den Schwachen, der sein Recht vermißte. Auch der 15 Ärmste durfte hier den Kaiser persönlich sprechen!

Ist die ernste Arbeit getan, so wird auch des Volkes Schaulust befriedigt. Es werden des Kaisers Leibrosse und die geschmückten Elefanten[1]) vorbeigeführt, deren Kopf bemalt ist, während vom Rücken schwere Sammetdecken herabhängen und die Stoßzähne 20 mit edelsteinbesetzten Goldringen besteckt sind. Vorübergeführt werden an silbernen Ketten gezähmte Leoparden und Tiger, deren sich 900 im kaiserlichen Besitz befanden, Jagdhunde und Falken. Denn der Kaiser war ein Freund der Jagd, nicht großer Treibjagden: allein oder nur mit wenigen liebte er es in die Wildnis 25 einzudringen und das kluge Tier zu überlisten. In dieser Aufregung des Wettstreites fand er seine Erholung.

Gesondert von dem Dīvān-i-Ām liegt der zweite kleinere Empfangssaal des Kaisers, der Dīvān-i-Khāss.

Hier hat der gemeine Mann keinen Zutritt, sondern nur Groß- 30 würdenträger und geladene Gäste. Jene müssen bei Geldstrafe pflichtmäßig erscheinen, jeden Abend hält der Kaiser hier Empfang. Die wichtigsten Staatsgeschäfte werden in diesen Abendsitzungen erledigt.

Um zu diesem Dīvān-i-Khāss zu gelangen, steigen wir von dem 35 Hofe auf einer Treppe hinauf zur Schloßterrasse. Sie ist nach der Flußseite hin durch ein feines, durchbrochenes Gitter aus rotem Sandstein begrenzt. Darüberhin erblickt man den Strom, und jenseits leuchtet heute auf die weiße Marmorkuppel des Tādj-i-Mahall. Wer je dieses Bild sah, vergißt es nie, und man stimmt dem Spruche 40 zu, den Akbar über das Eingangstor seiner Burg in Agra setzte: „Gibt es ein Paradies, so ist es hier!"

Zur Rechten öffnet sich die Kaiserhalle in blendend weißem

---

1) Abū-Fazl gibt den Preis vorzüglicher Elephanten auf 5000—10000 Rupien an. Denn die Rupie bildete schon damals den Grundstock des Münzsystems. Prägekunst und reine Metallscheidung standen in Blüte.

Marmor. Nur drei Stufen führen hinan. Wir treten unter persische gefranste Bogen, die von schlanken Doppelsäulen getragen werden. Im Hintergrunde öffnen sich dicht nebeneinander drei breite Portale. Darüber in mäßiger Höhe drei Lichtöffnungen, ausgefüllt mit feinem,
5 durchbrochenem Spitzenwerk, aufgemeißeltem Marmor.

Die weißen Marmorwände des Saales sind eingeteilt in Vierecke, in denen das Motiv der Nische, leicht angedeutet im Flachrelief, wiederkehrt. Unten begleiten ein hoher Sockel, oben ein breiter Fries die Saalwand. Beide schimmern in der graziösen Zeich-
10 nung aus vielfarbigen Edelsteinen, die in den weißen Marmorgrund eingelassen sind. Es sind Qorān-Sprüche in den monumentalen Zügen der kufischen Schrift, durchflochten mit Blumenranken. — Heute steht der Raum leer, ist jedoch vollkommen gut erhalten. Zu Akbars Zeit bedeckten farbensatte Teppiche den Fußboden.
15 Zwischen den Säulen hingen an vergoldeten Stangen und Ringen durchwirkte schwere Seidenstoffe, um den weiten Hallenraum nach Bedürfnis in einzelne Kabinette zu zerlegen. Blumen in Vasen umgaben die Säulenschäfte.

An der breiten, hinteren Saalwand stand des Kaisers Thron.
20 Ich besitze ein Bild von ihm auf Elfenbein. Auf einer Estrade, überdacht durch einen Baldachin in Goldstoff, steht nicht ein Sessel, sondern ein kurzer Diwan, auf dem der Monarch mit untergeschlagenen Füßen sitzt. Das Material dieses Diwans ist Gold, seine Stirnfläche überzieht ein wundervolles Muster, aus Smaragden,
25 Rubinen und Diamanten. Aus den vier Ecken dieses Diwans steigen massiv goldene Säulen auf, welche in Manneshöhe ein muschelförmiges Dach von Gold tragen. Dieses Dach wird durch das Bild der Sonne[1]) gekrönt und flankiert durch zwei Pfauen, den Wappenvögeln Indiens. Ihre Körper sind ganz zusammengesetzt aus Sma-
30 ragden und Saphiren. Man schätzte den Wert dieses Thrones auf 40 Millionen Rupien.

Und nun denke man sich diese fürstliche Halle belebt durch die Versammlung der Notablen, der Emire, der fremden Gesandten, der geladenen Gäste in ihren farbenprächtigen orientalischen Trachten.
35 Man kann sich denken, daß Europäer, welche geblendeten Auges dieses Bild märchenhafter Pracht in sich aufnahmen, nach Europa Berichte sandten, welche dort von Indien die Vorstellung eines Wunderlandes erwecken mußten.

Hier wurden Audienzen erteilt, fremde Gesandte empfangen
40 und Staatsangelegenheiten zum Vortrage gebracht. Es gibt eine farbige Abbildung einer solchen Audienzszene aus der Regierungszeit von Akbars Sohn, Djehāngīrs. Ich sah sie in Delhi. Und merkwürdig: dort, am äußersten Ende des linken Flügels, an seiner europäischen Uniform erkennbar, steht auch der englische Ge-

1) Denn die Sonne als Licht- und Wärmeherd des Weltalls galt Akbar als das reinste Sinnbild Gottes.

sandte[1]); damals noch in aller Bescheidenheit. Denn eben erst hatte man in Agra die Erlaubnis erwirkt, in Surat, am Scheitel der Bucht von Cambay, die erste englische Handelsfaktorei für Indien gründen zu dürfen.

Betritt man den Harīm, die Wohnung der Damen, so sieht man 5 zunächst vor sich, auf der Terrasse errichtet, hemmende Schranken: ein mannshoher Zaun. Zwischen den tragenden Pfeilern hängt es wie Spitzengewebe; aber es ist durchbrochener Stein, blendendweißer Marmor. Die Muster sind völlig verschieden, so daß jedes Feld ein neues Schaustück bietet. Dahinter liegen die Gemächer der 10 Damen, und zwar meist in der Form achteckiger, überkuppelter Pavillons. Alles dicht an den Rand der Terrasse gerückt, mit weitester Fernsicht, um den Frauen, welche, nach der Sitte, die Straße meiden, einen um so reicheren Blick zu öffnen. Auch in diesen Sälen ist das Material ausschließlich weißer Marmor, aber 15 die bunte Edelstein-Intarsia, die sich über die Wandflächen und Säulenschäfte hinzieht, ist zierlicher, und das Nischen-Motiv, im Selamlik auf den Wandflächen durch Flachrelief oben nur angedeutet, vertieft sich hier zu wirklichen Fächern: denn die Frauen legen Gewandstücke oder Handarbeiten hinein und stellen auch Blumen 20 in Vasen auf. Hier im Harīm herrscht buntes und heiteres Leben, Tanz, Gesang und Musik, Schach- und Dame-Spiel. Weihrauch brennt täglich in goldenen und silbernen Schalen, und der Duft ätherischer Blumenöle durchflutet den Raum. Den Fußboden der Gemächer durchbrechen flache Wasserkanäle, in buntfarbigen Mosaik 25 gefaßt, durch welche die erfrischende Flut hinperlt. Hier und da springen graziöse Wasserstrahlen zur Kühlung auf. Denn Agra ist lediglich die Sommerresidenz des Hofes.

Das zeigt auch die prachtvolle Grotte, zu der wir jetzt hinabsteigen. Es ist ein großer Doppelraum, ganz dem Sonnenlichte 30 verschlossen und nur auf künstliche Beleuchtung eingerichtet. Eine herrliche Kühle herrscht darin zur Erfrischung für die Nerven, die von den erschlaffend heißen Sommertagen ermüdet sind. Wände und Decke sind ganz aus Spiegelglas, das von einem feinen Netzwerk in weißem Stuck überzogen ist, der Blumenvasen, denen das 35 graziöse Flechtwerk feiner Blumenranken entquillt, darstellt. In den weißen Marmor-Fußboden schneiden zwei tiefe Bassins von mäßigem Umfange ein, aus denen Wasserstrahlen aufsteigen. Beide Bassins verbindet ein Kanal; in diesen stürzt sich aus einer Spiegelwandnische ein breiter Wasserfall, durch dessen Schleier dahinter- 40 gestellte bunte Lampen leuchten. Alles ist hier auf Kühlung und phantasievolle Anregung berechnet, auf stilles Träumen und schmach-

---

1) Der erste diplomatische Vertreter Britanniens am indischen Kaiserhofe war Sir Thomas Roe. Er hat seine damals nach England gesandten Berichte gesammelt in einem Buche, betitelt: The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul 1615—19. Neuherausgegeben London 1899. Eine Hauptquelle für unsern Gegenstand.

tendes Begehren! Es muß in der Tat ein feenhafter Anblick gewesen sein, wenn die farbigen Lichter, die sich in den Wassertropfen regenbogengleich brechen, von den Spiegelwänden dieser Grotte verstärkt zurückstrahlten.

Englische Reisebücher nennen diesen Raum ein Damenbad. Nur eine sehr oberflächliche Beobachtung kann das glauben machen. Ich habe die $1^1/_2$ Meter tiefen Bassins gemessen, deren Ränder überdies ausgezackt sind, sowie die ungewöhnlich hohen Einsteigestufen, alles ganz ungeeignet für Badezwecke, namentlich für Damenfüße. Dieser Raum war vielmehr lediglich Kühlhalle und ein Schattenplatz für die heißen Sommertage. Aber Feingefühl und Kunst haben es verstanden, diesen Raum so phantasievoll auszustatten.

Agra war nach meiner Überzeugung lediglich Sommerresidenz. Seine weißen Marmorhallen, die sich alle nach Norden oder Osten öffnen, boten den erwünschten Schatten in der Mittagsstunde und gaben den kühlenden Winden Zutritt. Die weiten Höfe, die offenen Terrassen, die blühenden Gärten, die springenden Wasser, die kühlenden Grotten, alles diente dem Bedürfnisse der heißen Jahreszeit. Und seine fürstliche Pracht war auf Repräsentation berechnet, wenn es galt Gesandte zu empfangen oder Gäste zu laden, welche doch vor allem der Sommer herbeiführte.

Der Winter hat aber auch in Nordindien andere Wohnungsbedürfnisse als der Sommer. Er umfaßt volle vier Monate, von Dezember bis März. Ich verlebte diese Zeit letzthin in Agra und in Delhi, und es gab dort bitterkalte Tage, an denen man das Kaminfeuer nicht entbehren konnte.

Wohin zog sich nun der Hof aus dem luftigen Agra für diese kalten Wintermonate zurück?

Ich glaube durch meine Untersuchung festgestellt zu haben, daß diese Winterresidenz Fatehpur-Sikry gewesen ist. Diesen Gedanken fand ich bisher noch nicht ausgesprochen. Die meisten Touristen, von Agras Schönheit übersättigt, unterlassen den Besuch von Fatehpur, zumal die Verbindung dorthin umständlich und teuer ist. Man braucht einen Landauer unter Pferdewechsel, um den Weg von 23 englischen Meilen zurückzulegen. Zu einer gründlichen Prüfung des Platzes sind aber mehrere Tage erforderlich, während deren man den Wagen dort zurückbehalten muß, da sonst die Rückverbindung fehlen könnte. Ich verlebte in Fatehpur-Sikry die Schlußtage des Jahres 1907.

Für meine Annahme, daß es Winterresidenz war, dürften folgende Gründe sprechen. In Fatehpur ist die gesamte Schloßanlage durchweg von rotem Sandstein. Dieser rote, stumpfe Farbenton erzeugt mehr die Vorstellung der Wärme, als der weiße, glitzernde Marmor. Während in Agra die Räume alle offen und frei, nur auf Schattenspendung und frischen Luftzutritt berechnet scheinen, sind sie in Fatehpur zum Schutze gegen Stürme und Regen geschlossen. In vielen Gemächern, namentlich dem Harīm, fand ich in die Wände

eingelassene Wärmekanäle und ebenso Kaminanlagen, eine im Orient seltene Einrichtung. In Fatehpur gibt es vier umfangreiche heiße Bäder, Anlagen, die in Agra fehlen. In Fatehpur vermissen wir, ausgenommen einen kleinen Schmuckplatz, der jetzt Mirjam's Garten genannt wird, alle Gartenanlagen, während diese in Agra eine ganze 5 Schloßseite flankieren. Endlich fällt ins Gewicht, daß in Fatehpur sämtliche Räume, von überaus dicken Umfassungsmauern umschlossen, nur bescheidenen Umfang zeigen, dafür aber von sehr intimem Reize sind, sodaß das Ganze mehr auf ein stilles, behagliches Hausen als auf Geselligkeit und Feste angelegt zu sein scheint. Als Wand- 10 schmuck ist jene prunkende Intarsia, wie sie Agra zeigt, hier gänzlich vermieden. An ihre Stelle tritt ein Flachrelief, höchst anmutig, aber meist naturalistisch behandelt, welches nur hier und dort von Malerei unterstützt wird. Auch dieser farblose Wandschmuck spricht für die hier beabsichtigte Einfachheit, für die be- 15 hagliche Zurückgezogenheit in jenen Wintermonaten, wo mehr das Familienleben, als die Geselligkeit seine Pflege findet.

Von Agra führt eine schnurgerade, breite Chaussee nach Fatehpur, auf beiden Seiten von wundervollen alten Pfefferbäumen beschattet. Zehn Brunnen aus rotem Sandstein in monumentaler Aus- 20 führung begleiten die Straße. — Hemizyklien als Ruhesitze und Pavillons zu kurzer Rast unterbrechen die Linie der Bäume. Diese Straße schnitt damals durch ein reiches Land; heute sah ich rechts und links auf vereinzelten Feldern nur magere Baumwollenstauden. Die englische Regierung widmet den Bewässerungsanlagen, welche 25 in alter Zeit sehr vollständig waren, nur geringe Pflege; daher der Rückgang.

Auf dieser Straße zog der Hof wohl in den Anfangstagen des Dezember, um an einem einzigen Tage die Strecke bequem zurückzulegen. Wir besitzen von solch einem Hofzuge ein koloriertes 30 Bild, welches ich in Delhi sah[1]).

Bei der Ankunft des kaiserlichen Zuges halten zunächst die Sänften, verschleierte Damen steigen heraus. Sie begeben sich durch einen bedeckten Gang, der über Stiegen führt, zu dem Seitenflügel eines Palastes, welcher den Namen „Haus der Sultana" trägt. Er 35 wird durch ein großes Quadrat einstöckiger Säulenhallen gebildet, aus dessen Ecken und Langseiten-Mitten zweistöcke Pavillons aufsteigen, welche oben in Kuppeln abschließen. Die ganze Anlage läßt sich wohl vergleichen mit dem Dresdener Zwinger, wenn man das Rokoko-Ornament wegdenkt. Der reiche Außen- und Innen- 40 schmuck dieses Palastes ist durchgehend im Hindu-Stil gehalten, ein feines Zugeständnis an Akbars erste Gemahlin, welche als Prin-

1) Ein ähnliches Bild, das einen Auszug des Hofes Akbars darstellt, ist nach einer illustrierten, für Akbar angefertigten Handschrift des Mahâbhârata in Jeypore veröffentlicht von R. Stübe in Ullstein's „Weltgeschichte", Bd. III, S. 448. Eingehend beschrieben hat den Hergang der russische Reisende Nikitin um 1470.

zessin aus Jaipur dem Hindu-Glauben angehörte. Der geräumige, in vier Flügeln angelegte Palast bot auch der zweiten Gemahlin Raum, welche dem Islām folgte. Dagegen wohnte die christliche Gemahlin Mirjam nicht weitab in einem besonderen Hause. Dieses 5 Haus der Mirjam ist zweistöckig und enthält etwa sechs Zimmer. Die Anlage heißt auch das „Goldene Haus", weil die Wandflächen der Binnenräume zum Teil mit Goldgrund überzogen sind, auf dem in farbiger Darstellung sich Szenen aus den Evangelien fanden. Noch heute erkennt man deutlich die ausgebreiteten Flügel des 10 Verkündigungsengels, der vor der mit gesenktem Haupte dasitzenden Maria steht.

Wo Kaiser Akbar selbst in Fatehpur gewohnt habe, ist strittig. Meine Meinung ist, seine Residenz war das Gebäude, welches jetzt als „Birbals Haus"[1]) bezeichnet wird. Es ist am feinsten von allen 15 im Detail durchgebildet, so sehr, daß Victor Hugo es voll Begeisterung das Schatzkästlein aller Baukunst nannte. Zweistöckig und auf quadratischer Grundfläche enthält es im Untergeschoß vier gleichgroße Zimmer; das Obergeschoß besteht aus zwei Zimmern und zwei Loggien. Seine zentrale Lage bestimmt mich, außer der 20 Schönheit der Gesamtanlage, den Kaiser hier als wohnend zu denken.

Nicht fern davon liegt das sogenannte „Türkische Haus". Einstöckig und nur mit einem ungeteilten Innenraume ist es außen wie innen überaus reich skulpiert. Namentlich überrascht an diesen Skulpturen die naturalistische Wiedergabe von ganzen Waldszenerien, 25 belebt durch Vögel und Vierfüßler, die sich im Flachrelief höchst anmutig über den Sockel hinziehen! Reichlich angebrachte vertiefte Wandfächer lassen mich jedoch vermuten, daß dieses Haus die Bibliothek des Kaisers war[2]). Vier Türen führen aus diesem Lesesaale direkt ins Freie. Man betritt eine Terrasse, auf welcher, in 30 Kreuzform eingeschnitten, ein großes Wasserbassin liegt, dessen Mitte ein starker Wasserstrahl entsteigt. Jenseits dieses Wasserbassins liegt der große Speisesaal, ein geschlossener Raum mit vorgeschobener breiter Säulenhalle.

Das sind die Baulichkeiten, welche den Privatzwecken der 35 kaiserlichen Familie dienten. Es sei gestattet, noch kurz auf die Regierungsgebäude hinzuweisen. Deren sind auch hier zwei vorhanden, der Dīvān-i-Ām, die öffentliche große Gerichtshalle, ganz

1) Rajah Bīr-Bal, General, war der Mann, an dem Akbar's Herz mit treuer Freundesliebe hing; er hatte ihm namentlich in den Dingen seiner religiösen Bestrebungen sehr nahe gestanden. Er fiel in der Schlacht und Akbar war untröstlich. Er sagte: „Bīr-Bal ist nun frei von allen Erdenschwächen; eine Seele, wie die seine, bedarf des reinigenden Feuers nicht, für ihn sind die Strahlen der Sonne genug".

2) Obwohl selbst Illiterat hatte Akbar doch stets eine ausgewählte Bibliothek bei sich, und zwar nach bibliothekarischem System geordnet, teils in Rücksicht auf die Sprache, teils nach dem Inhalte. Aus diesen Büchern ließ er sich täglich vorlesen, namentlich abends nach Schluß der Staatsgeschäfte, ältere Werke und auch Dichter der Neuzeit, zumeist in persischen Übersetzungen.

ähnlich wie in Agra angelegt; und dann der Dīvān-i-Khāss, der kleinere Saal für Beratungen mit den Ministern. Dieser ist aber eine höchst originelle Schöpfung. Man denke sich einen geschlossenen quadratischen Raum, der durch zwei Etagen greift. In der Mitte strebt ein kräftiger Pfeiler auf. Man könnte annehmen, er sei 5 bestimmt, auf seinem Haupte ein wuchtiges Gebälk zu tragen; doch nein, etwa drei Meter über der Erde bricht er ab, und öffnet sich dort zu einem kreisrunden Altan in Form eines großen Blütenkelches, einem Altan, dessen Brüstung, wie auch die untergebauten Tragekonsolen, ein ganz auserlesenes Bildwerk überzieht. Hier 10 oben, abgesondert, saß der Kaiser. Seine Minister ihm gegenüber auf einer Galerie, welche, in gleicher Höhe, ringsum die Saalwand umläuft; und zu dieser Galerie hin strahlten dann aus, nach den vier Ecken zu, vier Schwebegänge, welche die Verbindung bilden. Es ist der originellste Vortragssaal, den man nur sehen kann. 15 Seine Färbung ist rot, roter Sandstein, ohne jeden anderen Schmuck als das feinste Relief, welches alle Wandflächen überzieht.

Fatehpur-Sikry ist nach Akbars Tode niemals wieder bewohnt worden. Auch heute steht es völlig leer. Doch sind alle Gebäude, dank des soliden Materials und der wenig zersetzenden Luft so 20 wohl erhalten, daß man sofort einziehen könnte. Alle Türen sind geöffnet. Wächter stehen hier und dort und sprechen den Fremden schüchtern mit einem erklärenden Worte an. Von der Regierung angelegt, steht am Tore ein Dōg-Bungalow, ein Rasthaus, wo zur Nacht ein Bett, und über Tag ein Mahl gegen mäßige Zahlung von 25 einem Eingeborenen verabreicht wird.

Aber der Historiker und der Archäologe finden an diesem ebenso vornehmen wie stillen Orte das dankbarste Feld der Beobachtung, denn in Fatehpur-Sikry steht die originellste und abgerundetste Schöpfung vor uns, die dem vielgewandten Geiste des 30 großen Akbar entsprossen ist.

In einer ganz ähnlichen Anlage zeigen sich die Schloßbauten in Delhi, welche Shāh-Djehān zum Schöpfer haben, und ebenso die Residenz zu Lahore, deren Erbauer Djehāngīr ist; doch kommt die letztere an Gediegenheit des Materials, wie an Feinheit der Aus- 35 führung den beiden ersteren nicht gleich.

Lahore entschädigt dafür durch das ausgezeichnete Beispiel einer größeren Gartenanlage aus der klassischen Mongolenzeit.

Im kleineren Umfange begegneten wir einem Werke der Gartenkunst aus jener Zeit bereits in Agra-Fort. 40

Vor dem Speisesaale des Kaisers breitete sich dort ein Blumen-Parterre von sehr origineller Anlage aus. Es hat quadratische Form. Die Beete sind von niedrigen Rippen aus rotem Sandstein umfaßt, die in reichster Arabesken-Verschlingung schon durch sich selbst einen wertvollen Teppich darstellen. Der hineingelegte 45 Blumenschmuck erhöhte einst den Eindruck der abgeteilten einzelnen

Felder; aber auch heute noch, wo nur schlichter Rasen die Felderfüllung ausmacht, ist die Wirkung überaus gefällig.

Schöpferischer in seinem Aufbau ist der große Park zu Lahore, dessen Entstehung auf die Regierungszeit des Djehāngīr zurück-
5 zuführen ist. — Er liegt in vier Kilometer Entfernung im Süden der Stadt und umfaßt einen Flächenraum von 32 Hektaren, der rings von einer Mauer umschlossen ist, aus deren Ecken sich erheben.

Auch hier, wie ja bei den meisten Gartenanlagen selbst anderer
10 Länder, besteht der Hauptreiz in einer künstlerischen Verbindung von Wasser, Gestein und Pflanzenwuchs, jedoch so, daß dem Wasser die herrschende Rolle zufällt. Der Orientale besonders kennt und preist seinen Wert.

Neben dem wirtschaftlichen Nutzen preist man seine Schön-
15 heit und seine kühlende Kraft. Die Schönheit wird gesteigert, indem der Hindu es über den Untergrund farbig ausgelegter Kanäle strömen läßt, in denen er es durch seine Gärten und selbst durch die Wohnräume strömen leitet; und zur Kühlung dient es in dem Fall der Tropfen in Katarakten und Springbrunnen.

20 Um den erforderlichen Wasserdruck zu gewinnen, liebt man es, den Park an den Fuß eines Bergstockes zu legen, der die ausreichende Wassermenge in Adern herabsendet. Diese Adern fängt man dann auf und vereinigt sie in einen Kanal, der die ganze Länge des Gartengrundes durchströmt.

25 So auch hier in Lahore. Der Kanal von drei Meter Breite und einem Meter Tiefe ist auf seinem Grunde durchweg mit bunten Steinen ausgelegt, die Seitenwände sind aus weißem Marmor. In seinem Laufe wird er, was durch das abfallende Terrain ermöglicht wird, viermal durch einen Wasserfall unterbrochen, dessen Höhe
30 jedoch drei Meter nicht übersteigt. Die Hinterwand dieser Katarakte besteht aus einem senkrecht angelegten Mauerwerke, in welches parallele Reihen von Nischen gehauen sind, die dazu bestimmt sind, am Tage Blumensträuße in Vasen aufzunehmen, deren Bild durch den darüberfallenden Wasserschleier anmutig schimmert, zur Nacht-
35 zeit farbige Lampen, deren Schein den fallenden Tropfen die Farben des Regenbogens mitteilt.

In der Mitte des Gartens erweitert sich dieser Kanal zu einem stattlichen, quadratischen Becken von etwa 40 Meter Durchmesser, dessen Ufer gleichfalls in Marmor gefaßt sind.

Hier zeigt sich die Hauptanlage des Gartens. Denn aus dem
40 glänzenden Wasserspiegel erhebt sich inselartig ein geräumiger Hallenbau, zu dem von allen vier Seiten Brücken führen. Dieser Hallenbau, einstöckig und mit breit überhängendem Dache, löst seine Wände in eine Pfeiler- und Säulenordnung auf, um dem im Süden so stark gefühlten Bedürfnisse nach erfrischendem Luftzuge,
45 bei gewährtem Schatten, zu genügen. Das angewandte Material ist dunkelfarbiger Marmor.

Aus jenem den Pavillon rings umgebenden Wasserbassin steigen 100 etwa zwei Meter hoch springende Fontänen aus runden Marmorknäufen auf, die knapp den Wasserspiegel überragen. Diese steigenden und fallenden Wasserstrahlen bieten neben dem Eindruck des reizvollsten Spieles, die begehrte Kühlung. 5

Hier sammelte sich in den Sommertagen der Hof, hier erteilte der Kaiser Audienzen, hier wurden Vorträge entgegengenommen, hier tafelte man, hier erschienen am Abend die Damen zu geselligem Zusammensein.

Man ruhte auf ausgebreiteten Teppichen und Polstern. Die 10 springenden Wasser gaben eine eigenartige Musik, und durch die Schleier der Katarakte fiel der magische Lichtschein. In den Baumwipfeln wehte der Nachtwind und streute den Blütenduft des Gartens umher. Harfenmusik ertönte am Ufer. Und, wenn die Unterhaltung schwieg, meldete sich, über die Brücke hinschreitend, 15 der Märchenerzähler, um die Perlen der persischen Dichtkunst vorzutragen.

Von diesem großen Wasserbecken, aus dessen Mitte jener Hallenbau sich erhob, fließen kürzere, aber gleichbreite Wasserarme aus, welche rechtwinklig zu dem Hauptkanale stehen, so daß 20 hier, im Zentrum des Parkes, ein ungleicharmiges Kreuz sich bildet. Während in seinem Schnittpunkte der beschriebene Empfangssalon sich erhebt, stehen an den Enden dieser Querarme zwei im Grund- wie Aufriß einander völlig kongruente Bauten aus rotem Sandstein. Es sind keine umfangreichen Gebäude, da sie nur Schlaf- 25 und Ankleideräume der fürstlichen Familie enthalten, die zu gelegentlicher Benutzung dienten, wenn der Hof nicht zum Stadtschlosse zurückkehrte.

In seinem unteren Laufe erweitert sich der Hauptkanal noch einmal zu einem quadratischen Wasserbecken von geringerem Um- 30 fange. Aus seiner Mitte steigt ebenfalls ein Hallenbau auf, aber um vieles einfacher als der Kaisersalon. Er ist bestimmt für das Gefolge in seinen dienstfreien Stunden.

Weiter abwärts verläßt der Kanal, durch ein Eisengitter tretend, den Gartengrund und mündet in einen See, auf dem Gondeln zur 35 Lustfahrt bereitstehen.

Was der Park an Blumen hat, zieht sich in gepflegten Rabatten ausschließlich längs der Kanalränder hin, während aus den Schnittpunkten seiner Linien Postamente mit Marmorvasen aufsteigen, in denen Schmuckpflanzen stehen. Statuen fehlen 40 gänzlich, da der Qorān die Nachbildung der menschlichen, wie der tierischen Gestalt untersagt. Die Parkflächen, umgrenzt von den Winkeln der sich kreuzenden Kanalarme, sind mit schattenspendenden Bäumen, Platanen, Pfefferbäumen und Mangos besetzt. Unter ihnen liegt einfacher Rasen, durchschnitten von Wandelgängen. 45

Man wird zugeben, daß diese Gartenanlage, welche sich hauptsächlich auf die Wirkung des Wassers stützt, in verständnisvoller

Weise ebenso den Bedürfnissen des Klimas entspricht, wie dem Gesetze ausgleichender Schönheit Rechnung trägt.

Neben diesen Schloßbauten, von denen wir die hauptsächlichsten sahen, stehen in einer gesonderten Gruppe, als Schöpfungen der klassischen Mongolenzeit, auch die herrlichen, stimmungsvollen Moscheen; und ganz besonders die imposanten Mausoleen oder, besser gesagt, die Grabschlösser eines Humāyūn, eines Akbar und das bekanntere Tadj-i-Mahall, Kunstbauten allerersten Ranges, welche jedoch einer besonderen Darstellung bedürfen.

Die äthiopischen Götter.

Von

Ditlef Nielsen.

Der uralte Handelsverkehr zwischen Südarabien und der gegenüberliegenden afrikanischen Küste führte in sehr früher Zeit Südaraber nach Afrika[1]). Schon in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. finden wir sabäische Niederlassungen in Nordostafrika. Bei Jeha in der Nähe des heutigen Adua hat man einen ehrwürdigen alten Tempel gefunden, nach der Beschreibung offenbar einen Schwestertempel des berühmten Mondtempels bei Mārib, also einen afrikanischen *Ḥaram Bilḳīs* (ohne Fenster und ohne Dach). Die spärlichen Überreste von Inschriften beweisen, daß hier wirklich ehemals Sabäer wohnten; die Buchstabenformen und die Bustrophedon-Schreibweise führen uns in die Zeit zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert v. Chr. hinauf. — Wir können vermuten, daß diese afrikanischen Sabäer, deren Schrift, Sprache und Tempeleinrichtungen genau mit dem *Ṣirwaḥ-* und *Mārib*-Typus übereinstimmen, auch wie ihre Volksgenossen in Arabien Venusstern, Mond und Sonne verehrten. Das Fragment

..ΦΦ|ʒΦḣ|ΦΨXʕ[Π..

(Bent, Jeha 5) läßt, wie schon D. H. Müller gesehen hat, mit großer Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß der erwähnte Tempel ein Mond-Tempel war, denn ʒΦḣ war bei den Sabäern der gewöhnliche Name des Mond-Tempels. Auch die sabäische Sonnengöttin *Ḏāt-Baʿdan* ist nun durch eine kleine Inschrift aus Aksum,

1) H. Grimme, Mohammed (Weltgeschichte in Karakterbildern), München 1904, S. 6ff. betrachtet Nordostafrika als Heimat der Semiten, Arabien als ihre Durchgangsstation nach Norden. E. Glaser: Die Abessinier in Arabien und Afrika, München 1895, S. 138ff. läßt die Aksumiten im 1. Jahrhundert v. Chr. aus *Mahra* (östlich von Hadramaut) nach Afrika übersiedeln. Die Völkerbewegungen der prähistorischen Urzeit kennen wir nicht; aber diejenigen afrikanischen Semiten, die wir aus den Denkmälern und der äthiopischen Literatur kennen, waren sicher von Haus aus Sabäer. Die Denkmäler haben eine feste Brücke zwischen Saba und Aksum geschlagen. Die äthiopische Sprache ist von Anfang an sabäisch und bleibt immer eine sabäische Abart. — Die Denkmäler zeigen deutlich, wie das Sabäische allmählich sich zu der Schrift und Sprache verändert, die wir äthiopisch nennen.

die wir der deutschen Aksumexpedition verdanken, belegt worden; und *ʿAstar*, der südarabische Venusgott, kommt wahrscheinlich in der von Littmann rekonstruierten Kapitälinschrift (Bent, Jeha 1—3) vor. Die vielen noch unerforschten Strecken in Nordostafrika bergen sicher ähnliche semitische Altertümer aus der vorchristlichen Zeit in Menge; mit der Zeit werden wir hoffentlich mehr von dortigen altsemitischen Niederlassungen erfahren.

Unter jenen afrikanischen Semiten bildet sich um die Zeit Christi das Königreich Aksum, wo im 4. und 5. Jahrh. n. Chr. das Christentum Eingang findet. Die wenigen aksumitischen Denkmäler vor dieser Zeit geben über altsemitische Götterlehre nicht viel Auskunft, weil hier von Anfang an griechischer Einfluß sich im starken Maßstabe geltend macht. So ist die Inschrift von *Adule* (Monumentum Adulitanum), die wahrscheinlich von einem Aksumkönig am Anfang der christlichen Ära herrührt, rein griechisch; sie erwähnt Ares als Hauptgott (*τὸν μέγιστον θεόν μου Ἄρην*) und außerdem die Trias Zeus, Ares und Poseidon (*τῷ Διΐ καὶ τῷ Ἄρει καὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσιάσαι*). In den späteren aksumitischen Königsurkunden zwischen 300 und 500 n. Chr. kommen semitische Götter zum Vorschein.

In der Trilinguis des Königs ʿAizan, ca. 350 n. Chr., ist der König im äthiopischen Teile Sohn des Gottes *Maḥrem* (griechisch *Ares*) und bringt seine Weihung den drei Gottheiten ዐስተረ *ʿAstar*, መደረ *Medr* und መሐረመ *Maḥrem* dar. Im sabäischen Texte ist der König ebenfalls „Sohn des Maḥrem", die drei Gottheiten heißen aber hier 𐩲𐩻𐩩𐩧𐩣 *ʿAstar*, 𐩨𐩢𐩧𐩣 *Beḥēr* und 𐩣𐩢𐩧𐩣𐩣 *Maḥrem*.

In der altäthiopischen Königsinschrift von Ela-ʿAmida (Bent II) fehlt der griechische Text; der König nennt sich auch hier „Sohn des Maḥrem" 𐩥𐩡𐩵𐩿𐩣𐩢𐩧𐩣𐩣. Derselbe Königstitel ist belegt in den beiden vokalisierten Geʿez-Inschriften vom Sohne dieses Königs; in der kürzeren, Rüppell I, finden wir die Götter ዐስተር *ʿAstar*, ብሔር *Beḥēr*, ምድር *Medr* und መሕረም *Maḥrem*, in der längeren, Rüppell II, wo man christlichen Einfluß vermutet hat እግዚእ | ሰማይ *'Egziʾa samāj*, ምድር *Medr* und እግዚእ | ብሔር *'Egziʾa beḥēr*[1]).

Wenn wir nun diese verschiedenen Götternamen betrachten, so sehen wir bald, daß die aksumitischen Götter wohl nicht wie die vorchristlichen äthiopischen Götter rein sabäisch, aber dennoch aus den sabäischen Göttern hervorgewachsen und mit diesen zum Teil identisch sind, genau wie die aksumitische Schrift und Sprache von

---

1) D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Abessinien, in Denkschr. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien. Wien 1894. — E. Littmann und D. Krencker: Vorbericht der deutschen Aksumexpedition, in den Abhandl. d. kgl. preuß. Akad. der Wissensch., 1906, Anhang, I, Epigraphik von E. Littmann, S. 5—12. — Über die aksumitischen Götter haben gehandelt J. Halévy: Journal asiatique 1883, II, S. 454—467, und E. Littmann in Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, Artikel Abyssinia, Vol. I, 1908, S. 57—59.

Anfang an rein sabäisch war, aus der sabäischen Schriftsprache sich entwickelt hat und noch in vielen Punkten mit dieser übereinstimmt.

Ich habe früher gezeigt, daß die alte südarabische Religion ursprünglich eine sehr einfache Naturreligion war, indem alle südarabischen Völker außer Mond und Sonne nur den hellstrahlenden Venusstern verehrten[1]).

Diese Himmelskörper wurden aber nicht als unpersönliche Naturobjekte, sondern — wie gewöhnlich in der Mythologie — als beseelte, den Menschen wohlwollende Wesen gedacht, und diese aus den drei größten Gestirnen entstandenen persönlichen Götter spielten in der weiteren Entwicklung dieser Religion eine weitaus größere Rolle als das Naturobjekt selbst. So war der Venusstern, der neben den beiden großen Himmelskörpern in der Mythologie weniger hervortritt, stets eine männliche Gestalt und der Sohn von Mond und Sonne; der lunare Hauptgott ist ebenfalls stets männlich, er wurde als Vater und als nationaler Schutzgott des Volkes und des Königs gedacht; die Sonne ist in allen südarabischen Texten weiblich und wurde als Muttergöttin und Schutzgöttin der Familie verehrt.

Daß die mythologische Personifikation gerade diese Formen annimmt, kommt natürlich daher, daß Mond und Sonne wie bei den meisten anderen Völkern als Ehepaar und als Vater und Mutter des Venussternes und der anderen Sterne aufgefaßt wurden; sie sind aber zugleich (wie überall in der primitiven Mythologie) Vater und Mutter der Menschen, besonders des Stammes oder des Volkes.

Dieselben drei Naturgötter haben wir schon bei den vorchristlichen Abessiniern getroffen und finden sie nun in modifizierter Form bei den Aksumiten wieder.

In den beiden Götterreihen der Trilinguis

ʿAstar *Beḥēr* *Maḥrem*[2])
ʿAstar *Medr* *Maḥrem*

erkennt man sofort eine Abhängigkeit von der südarabischen Göttertrias. Hier wie in Südarabien werden nur drei Götter erwähnt, und hier wie dort steht der Venusgott an der Spitze der Götteranrufung, indem *ʿAstar* lautlich genau dem südarabischen *ʿAṯtar* entspricht (s. J. Halévy l. c. S. 465).

In den anderen Namen ist man dann von vornherein geneigt lunare und solare Gottheiten zu suchen, um so mehr als die Äthiopen nach Heliodor (3. Jahrh. n. Chr.) außer einem Gott, den er Dionysios nennt, als Hauptgötter Sonne und Mond verehrten und Dillmann eine aksumitische Goldmünze aus heidnischer Zeit (etwa

1) Vgl. „Die südarabische Göttertrias" in „Mélanges Hartwig Derenbourg", Paris, 1909, S. 187—195. „Der sabäische Gott Ilmuḳah" in Mitteil. der Vorderas. Gesellsch., Bd. 14, 1909 (besonders S. 354—374).

2) 𐩣𐩢𐩧𐩣 ist im sabäischen Texte sicher Zeile 2 und 18 belegt und von Littmann richtig Zeile 21 nach [illegible] ergänzt.

3. oder 4. Jahrh. n. Chr.) erwähnt, auf der Sonne und Mond in der gleichen Weise wie auf südarabischen Altaren abgebildet sind [1]).

Maḥrem sieht allerdings fremdartiger aus als *'Astar*, aber der dem Namen zugrundeliegende Begriff ist in den südarabischen Inschriften als Epithet oder Name des Mondgottes bekannt, und der Gott selbst, so wie er in den aksumitischen Texten auftritt, ist mit dem südarabischen Mondgott identisch.

Im Namen *Maḥrem*, 𐩣𐩢𐩧𐩣, kann das Schluß-*m* nicht Mimation sein, da die Form 𐩣𐩢𐩧𐩣𐩣 im sabäischen Teile der Trilinguis belegt ist. Das Wort ist also, wie schon Halévy gesehen hat, eine *m*-Bildung aus $\sqrt{\underset{.}{h}rm}$. Derivate aus diesem Stamme kommen in den verschiedenen semitischen Sprachen häufig vor, sie bedeuten stets etwas Sakrales und gehen offenbar auf eine Grundbedeutung „heilig sein" zurück.

In den südarabischen Inschriften ist 𐩣𐩢𐩧𐩣 *mḥrm* in der Bedeutung „Heiligtum" häufig belegt, 𐩢𐩧𐩣 *ḥrm* kommt in der Bedeutung „Heiligkeit" vor [2]); 𐩣𐩢𐩧𐩣 *mḥrm* bezeichnet also hier den Gott als den „heiligen", ob man nun diese Form als eine Partizipialbildung oder als eine abstrakte Nominalbildung fassen mag [3]).

Als Gottesname muß 𐩣𐩢𐩧𐩣 mit dem Gottesnamen 𐩢𐩧𐩣𐩬 *ḥrmn* im katabanischen Text NTY. Nr. 2 ziemlich identisch sein. An anderem Orte habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß hier die Götternamen *'Amm* „Vater" und *Ḥukm* „Weisheit" in Zeile 2 den Namen *Waraḥ* „Mond" und *Ḥrmn* „der heilige" in Zeile 4 und 5 entsprechen und daß *Ḥukm* ein Epithet des Mondgottes ist [4]). Demzufolge ist *Ḥrmn* auch ein Name des Mondgottes, und da das *n* natürlich der Artikel ist, so ist die appellativische Bedeutung „der heilige" wahrscheinlich noch gefühlt worden; gewöhnlich werden ja Götternamen als Nomina propria nicht determiniert gebraucht.

---

1) A. Dillmann: Über die Anfänge des aksumitischen Reiches in den Abhandl. d. königl. Akad. der Wissensch. zu Berlin, 1878, S. 227 f. Heliodori, Aethiopicorum libri decem. Bekkers Ausgabe. Leipzig 1855, 10. Buch, 2, 4, 6, S. 274, 276, 278. Heliodor verwechselt aber das Geschlecht von Mond und Sonne, er läßt nach griechischer Art die Sonne (Helios) männlich und den Mond (Selene) weiblich sein, und auch seine drei äthiopischen Heroen *Memnon*, *Perseus* und *Andromeda* gehören dem griechischen Mythenkreis an. Der eine Zug, daß er als äthiopische Götter oder Halbgötter nur drei erwähnt und daß von diesen zwei männlich und eine weiblich ist, wird aber von den Inschriften bestätigt.

2) ZDMG., Bd. 19, S. 20, 96, Bd. 24, S. 199. — Wiener Hofmuseum Nr. 6 Z. 1 und 6 (Glaser 1052) D. H. Müller: Südarabische Altertümer, Wien, 1889, S. 21 ff.

3) E. Littmann vergleicht den Gottesnamen מחרמת der thamudischen Graffiti Eut. 122—125 MVAG. 1904, Bd. 9, S. 43.

4) H. Derenbourg: Nouveaux textes yéménites inédits. Revue d'Assyriologie, V. Vol., Nr. 4. Paris 1902. S. 117 ff. — D. Nielsen: MVAG. 1906, S. 259, 261. 1909, S. 361 f.

Wenn aber auch der Name uns völlig dunkel wäre, so müßten wir schon aus anderen Gründen *Maḥrem* als Mondgott auffassen; er figuriert nämlich in allen heidnischen aksumitischen Inschriften als der Hauptgott, der nationale Kriegsgott und der spezielle Schutzgott des Königshauses, in allen südarabischen, ja fast in allen 5 semitischen Denkmälern ein sicheres Kennzeichen des Mondgottes.

Als nationaler Kriegsgott wird er in den griechischen Texten durch den Kriegsgott *Ares* (*Mars*) wiedergegeben, und als Hauptgott ist er in Adulitanum „der oberste Gott" ὁ μέγιστος θεός.

Auch der ständige Königstitel „Sohn des *Maḥrem*" beweist, daß 10 *Maḥrem* der lunare Hauptgott sein muß. Dieser Ausdruck ist nicht eine lediglich symbolische oder poetische Bezeichnung, sondern soll in mythischem Sinne buchstäblich aufgefaßt werden. Der Mondgott *Maḥrem* ist sein wirklicher physischer Vater, er hat ihn „gezeugt"[1]). — Es ist eine sehr wichtige Mythologie, die durch diese Ausdrücke 15 bei den Aksumiten belegt wird.

Die Auffassung, daß der Stamm, das Volk oder das ganze Menschengeschlecht göttlicher Herkunft sei und vom eben erwähnten großen Götterpaar, dem göttlichen Urvater und der göttlichen Urmutter abstamme, findet sich überall in der primitiven Mythologie. 20 Wo der Mond der Vater ist (wie bei den Semiten), ist er der Stammvater des Volkes und Urahn des Menschengeschlechts. Arabische Stämme heißen *Banū Hilāl* „Söhne des Neumonds", *Banū Bedr* „Söhne des Vollmonds". Alle südarabischen Völker nennen sich „Kinder" des Mondgottes[2]). 25

Die Moabiter sind die Söhne und Töchter des *Kemōš* (Num. 21, 29), das hebräische Volk ist „der Sohn" Jahwes (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1) und bei den Babyloniern ist der Mondgott der „Vater, der alles erzeugt", der „Erzeuger der Götter und Menschen" (Mondhymne IV R 9 Z. 16, 21). 30

Bei den Nordsemiten, wo der Mensch- und Königskultus sehr früh belegt sind, wird nun diese Vorstellung dahin modifiziert, daß der König der spezielle Sohn des Mondgottes ist. Bei den Babyloniern und Assyrern ist der König von der ältesten Zeit an der leibliche Sohn des Mondgottes, als solcher beansprucht und geniest 35 er göttliche Verehrung. Bei den Aramäern ist die gleiche Vorstellung im häufigen Königsnamen *Ben-Hadad* „Sohn des Mondgottes" sicher belegt, wahrscheinlich auch im Königsnamen *Bar-Rekub* der altaramäischen Inschriften, und auch der hebräische König ist der leibliche physische Sohn dieses Gottes, der ihn „ge- 40 zeugt" hat (Ps. 2)[3]).

---

1) Vgl. Adulitanum, Zeile 23: ὅς με καὶ ἐγέννησε; Trilinguis, griechischer Text, Z. 28: ὑπὲρ δὲ εὐχαριστίας τοῦ ἐμὲ γεννήσαντος ἀνικήτου Ἄρεως; Äthiopischer Text, Z. 19, 21, Rüppell I, Z. 29—30: *Maḥrem za-waladani*, „Maḥrem, der mich gezeugt hat".

2) Der sabäische Gott Ilmukah: MVAG., Bd. 14, 1909, S. 373—374.

3) Auch bei den ägyptischen Pharaonen findet W. Max Müller gött-

Unter den südsemitischen Völkern, deren ganze Mythologie einen weit primitiveren Charakter aufweist, und bei denen Königskult wie überhaupt Heroenkult bisher nirgends sicher belegt war, finden sich nur sehr schwache und unsichere Ansätze zu einer 5 solchen Vorstellung. Ob die nach der Götteranrufung genannten Könige, wie Fr. Lenormant gemeint hat, auch als Götter betrachtet werden, läßt sich vor der Hand nicht entscheiden[1]; *ben šahar* im Titel des katabanischen Königs (Gl. 1405, 1; 1600, 1) bedeutet kaum „Sohn des Mondgottes", sondern eher „Sohn des 10 Königs *Šahar*", da *Šahar* auch als Personenname und Königsname vorkommt; in einem anderen katabanischen Text (NTY., Nr. 3) heißt es allerdings im Königstitel *bkr Anbai*, — wahrscheinlich, wie H. Derenbourg vorgeschlagen: „Erstgeborener des Gottes Anbai", d. h. des Mondgottes, aber der Text ist unvollständig und 15 jede Übersetzung vor der Hand problematisch. Wichtig ist daher, daß diese Vorstellung durch die aksumitischen Texte in Abessinien sicher belegt sind. *Maḥrem* ist der Mondgott und als solcher Vater des Königs.

Die dritte Gottheit *Beḥēr* oder *Medr* ist im Gegensatz zu den 20 beiden schon behandelten männlichen Gestalten eine weibliche Gottheit. Da nun die drei göttlichen Personen in Südarabien immer als zwei Götter und eine Göttin, scil. als Vater, Sohn und Mutter erscheinen, und da von diesen Gottheiten die beiden männlichen Götter stets Mond und Venusstern sind, die weibliche Gottheit 25 dagegen die Sonne darstellt, so wäre es sehr verlockend hier die dritte weibliche Gottheit der großen arabischen Sonnengöttin gleichzusetzen, da der männliche Mond und der männliche Venusstern sicher in *Maḥrem* und *ʿAstar* stecken.

Medr ist jedoch nicht die Sonne, sondern das gewöhnliche 30 äthiopische Wort für „Erde" (sowohl als *terra*, wie als *humus* und *solum*). *Beḥēr* bedeutet ebenfalls „Land", „Erde" und kann nicht, wie Littmann will, *bāḥr* „Meer" bedeuten und den Meeresgott *Poseidon* bezeichnen. Wie Littmann selbst richtig bemerkt, bedeutet das Wort sonst „Erde, Land" und „is even used in this 35 sense in our inscription". Es wird außerdem im altäthiopischen Text derselben Inschrift direkt mit *medr* übersetzt und muß also wie *medr* in der Götterreihe die mythologisch personifizierte Erde, die Erdegöttin „Mutter Erde" bezeichnen.

Das Erscheinen des *Poseidon* in der griechischen Inschrift von 40 Adule wird durch das folgende ὑπὲρ τῶν πλωϊζομένων erklärt, ein Meergott kommt in keinem der semitischen Texte vor. Überhaupt glaube ich nicht, daß griechische Götterlehre die Aksumiten in wesentlichem Grade beeinflußt habe; es ist natürlich, daß der semi-

liche Abkunft und Inkarnation, OLZ., 12. Jahrg., 1909, S. 1—5; 15. Jahrg., 1912, S. 308—309.

1) Fr. Praetorius: Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren, ZDMG. 27, 645—648.

tische Nationalgott und Kriegsgott in einem griechischen Text mit *Ares* wiedergegeben wird, aber *Maḥrem* ist kein griechischer Gott und die Erdegöttin *Medr* oder *Beḥêr* ist kaum Wiedergabe der griechischen Erdegöttin *Gē* oder *Gaia*, der Gemahlin des Uranos, sondern eher ein natürliches mythologisches Äquivalent der südsemitischen Sonnengöttin.

In der primitiven Mythologie, wo Mond und Sonne als Vater und Mutter aller lebendigen Wesen auftreten, wird diese Vorstellung sekundär auf Himmel und Erde übertragen. Der Himmel ist wie bekannt der Vater, die Erde die göttliche Mutter, die aus ihrem großen Mutterschoß alles Lebendige hervorbringt. Von diesen beiden Ureltern spielt in der Mythologie Mutter Erde die Hauptrolle und ersetzt durch eine leicht verständliche Ideenassoziation häufig die primäre astrale Urmutter[1]).

Mond und Sonne werden bekanntlich in allen Weltteilen als Ehepaar gedacht, aber das Geschlecht wechselt bei den verschiedenen Völkern; häufig ist der Mond der Vater und die Sonne die Mutter (wie z. B. bei den Germanen), häufig ist aber auch die Sonne männlich und der Mond die Gattin der Sonne (wie bei den Griechen und Römern). Demzufolge entspricht die Erdegöttin nicht allein (wie Ehrenreich l. c. S. 125, 237, 258 betont) „dem Monde in ihrem beiderseitige Verhältnis zur Sonne", sondern auch der Sonne in ihrem Verhältnis zum Monde, d. h. das große Götterpaar erscheint nicht allein als Sonne (Vater) und Erde (Mutter), sondern auch als Mond (Vater) und Erde (Mutter). Das Schema ist

1. Vater	Mutter	2. Vater	Mutter	3. Vater	Mutter
Sonne	Mond	Himmel	Erde	Sonne	Erde
Mond	Sonne			Mond	Erde

indem 3. durch Kombination von 1. und 2. entsteht.

Da nun bei sämtlichen Südsemiten und ursprünglich bei allen Semiten der Mond als Hauptgott und Vater, die weibliche Sonne als Mutter erscheint, so ist es eine natürliche Weiterentwickelung dieser Mythologie, wenn bei den Aksumiten die Erdegöttin an die Stelle der südsemitischen Sonnengöttin tritt. Es ist genau derselbe Vorgang, wie wenn z. B. bei den Indianern die Sonne als Vater, dabei aber anstatt einer lunaren Mutter die Erde als Muttergöttin erscheint, oder noch genauer: wenn bei den Germanen, Letten und Litauern (bei denen — wie bei den Semiten — der Mond männlich und die Sonne weiblich ist) die Erdegöttin „Mutter Erde" = *Semmes māte* = *Zemina* an die Stelle der solaren Muttergöttin tritt[2]).

---

1) P. Ehrenreich: Allgemeine Mythologie, Leipzig 1910 (Mytholog. Bibliothek 4, 1) S. 158—159. — E. B. Tylor: Primitive Culture, London 1871. Vol. I, S. 291—296. — A. Dieterich: Mutter Erde. Leipzig, 1905.

2) Eine solche Erdemythologie ist auch bei den anderen Semiten vorhanden. In der Sprache ist die Erde gewöhnlich weiblichen Geschlechts, in der Mythologie häufig die Muttergöttin, die Mutter der Menschen und aller

Rein sabäisch ist also dieser Götterkreis nicht, der Unterschied ist ziemlich groß, wenn wir die Naturgrundlage der Götter betrachten. Die weiblich aufgefaßte Erde tritt nicht allein an die Stelle der weiblichen Sonne, sondern es gibt auch Anzeichen dafür, daß die gemeinsemitische Venusgottheit bei den Aksumiten sich allmählich zu einem Himmelsgott (*ʿAttar Samain*) entwickelt habe.

Schon der Gottesname *Zeus* am Anfange der Göttertrias in Adulitanum würde für eine solche Auffassung von *ʿAstar* sprechen, falls, wie Littmann meint, *Zeus* hier wirklich griechische Wiedergabe von *ʿAstar* sein sollte. Deutlicher redet doch der Name *'Egzi'a samāj*, „Herr des Himmels", in Rüppell II, denn dieser Gottesname ist sicher wie D. H. Müller erkannt hat, und wie wohl auch Littmann annimmt, eine Variante des männlichen *ʿAstar*. Endlich findet sich das Wort *ʿAstar* im Tigrē, worauf schon Grimme, Mohammed S. 8, aufmerksam gemacht, noch als Bezeichnung für „Himmel".

Wenn wir aber nicht der Naturseite der Götter, sondern der aus der Naturgrundlage entstandenen mythologischen Personifikation unsere Aufmerksamkeit zuwenden, dann sind die aksumitischen Götter mit den südarabischen Göttern noch ziemlich identisch. In Aksum wie überall in Südarabien, ja überhaupt vielfach bei den Semiten und Ägyptern, finden wir drei Gottheiten, zwei männliche und eine weibliche, diese werden wahrscheinlich wie in Südarabien und auch sonst bei den Semiten und Ägyptern in der Form einer Götterfamilie als Vater, Sohn und Mutter gedacht. Die Erdegöttin kommt ja überall in der Mythologie als Muttergöttin vor, und ist als solche bei den heutigen Abessiniern mit der christlichen Maria verschmolzen[1]. *Maḥrem*, der lunare Hauptgott, wird als Vater bezeichnet und der männliche *ʿAstar* ist wohl bei den Aksumiten wie bei den Südarabern der Sohn der beiden großen Götter.

---

lebendigen Wesen. Vgl. Th. Nöldeke: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten. — Paul Dhorme: La Terre-mère chez les Assyriens. Archiv für Religionswissensch., Bd. 8, 1905, S. 161—166; 550—552. — L. Köhler: Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde? — W. Dittmar: Zum Glauben an die „Mutter Erde", Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch., Bd. 9, 1908, S. 77—80; 341—344. — W. Graf Baudissin: Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 20 Anm.

Im Äthiopischen wie im Alten Testament (Sir. 40, 1; 16, 30; 17, 1; Hiob 1, 21; Gen. 3, 19) ist die Erde እመ፡ሕያው *'emma ḥejāw* „Mutter des Lebenden" und der Mensch, እጓለ፡እመ፡ሕያው *eguāla 'emma ḥejāw* ein „Kind" oder „Sprößling" dieser Mutter (s. Nöldeke l. c. S. 163).

1) Vgl. Littmann: „Abyssinia" in Hasting's Encyclopädia, S. 58. "The excessive and unbounded cult of the Virgin Mary which even the Muhammedans share to some extent, must in a way reflect the cult of a deposed pagan goddess. Mary lives on high mountains, at springs, and in the sycamore trees which in ancient Egypt were sacred to Hathor. Who the pagan prototyp of Mary was, we cannot determine: she may have been *Allat* of the Arabs or "Earth mother", scarcely Ištar, the "Lady of Heaven", since *ʿAstar* was a male deity in ancient Abyssinia.

Bei den südarabischen Göttern, besonders beim Hauptgott, tritt die Naturseite des Gottesbegriffes mehr und mehr zurück, indem die aus dem Naturobjekt entstandene göttliche Person sich allmählich von diesem loslöst. So ist der Hauptgott schon sehr früh — wie seine Namen und Beinamen beweisen — ein ethischer, persönlicher Gott geworden, dessen lunarer Charakter sehr selten hervortritt. Das spärliche archäologische Material bei den Aksumiten gestattet vor der Hand nicht die religiöse Entwickelung hier im Einzelnen zu verfolgen, aber es ist wohl kaum ein Zufall, daß der lunare Hauptgott nie mit einem lunaren Namen bezeichnet wird, sondern stets als ethischer Gott die personifizierte Heiligkeit, *Maḥrem*, ist. Ein solcher Name entspricht nicht allein dem katabanischen Mondnamen *Ḥrmn* („der Heilige"), sondern auch minäischem *Wadd* („Liebe"), kataban. *Ḥukm* („Weisheit"), sab. *Raḥmanan* („der Barmherzige"), was alles Namen des Mondgottes sind.

Die kürzere Ge'ez-Inschrift des Königs [*Ta*]*zana* (Rüppell I), die sicher jünger ist als die Trilinguis des Königs *'Aizan* und wohl im 5. Jahrhundert n. Chr. anzusetzen ist, gibt keine Anhaltspunkte für eine Weiterentwickelung der Göttergestalten. Wir finden hier dieselben drei Gottheiten und sie tragen genau dieselben Namen, die wir schon als die Götternamen der Trilinguis behandelt haben, es sind: *Maḥrem*, der lunare Hauptgott; *'Astar*, der Venusgott; *Beḥēr* oder *Medr*, die Erdegöttin. Daß eine Gottheit in einer Götteranrufung zwei Namen trägt, ist in den sabäischen Inschriften eine wohlbekannte Erscheinung[1]).

Dagegen ist die größere Ge'ez-Inschrift desselben Königs (Rüppell II) von großem religionshistorischen Interesse. Dieser Text erwähnt die drei Götter: *'Egzi'a beḥēr*, *'Egzi'a samāj* und *Medr*.

'Egzi'a beḥēr ist als „Herr der Welt" der gewöhnliche äthiopische Name des christlichen Hauptgottes, und deshalb betrachtet man diese Urkunde gewöhnlich als christlich oder monotheistisch, indem man *'Egzi'a samāj* als Variante von *'Egzi'a beḥēr* faßt und die *Medr* in Zeile 49—50 nicht beachtet oder jedenfalls nicht als Gottheit betrachtet.

Nun muß aber, wie schon Halévy (l. c. S. 461) richtig gesehen hat, *'Egzi'a samāj* ein anderer Gott als *'Egzi'a beḥēr* sein, — und er ist, wie D. H. Müller erkannt hat, sicher ein anderer Name des *'Astar*. Auch *Medr* wird hier direkt als Gottheit und zwar als Erdegöttin bezeichnet. Die beiden Ge'ez-Urkunden stammen ja von demselben König, — in der kürzeren weiht er den Thron

1) D. H. Müller hat in seiner Reproduktion von Bent's Abklatsch dieser Inschrift anstatt ብሔር *Beḥēr* Zeile 25—26 den Namen በራጽ *Barāṣ* (Epigr. Denkm., Taf. II, S. 39 ff.). Littmann hat aber (Vorbericht S. 11) wie schon d'Abbadie *Beḥēr* und diese Lesung ist nach freundlicher privater Mitteilung von Littmann „absolut sicher". በራጽ soll auch nicht in Rüppell II, Z. 47—48 vorkommen.

dem *'Astar* und der Erdegöttin *Beḥēr* oder *Medr* (Rüppell I, Zeile 24—26), in der längeren weiht er ihn dem *'Egzi'a samāj* und der *Medr* (Rüppell II, Zeile 48—50)[1]. Ferner ist nach Dillmann's und D. H. Müller's Textergänzung in Zeile 5—6 der 5 Königstitel „Sohn des Maḥrem" (Rüppell I, Zeile 5) wahrscheinlich auch in diesem Text belegt. Rein christlich kann also dieses Denkmal in keinem Falle sein. Neben *'Egzi'a beḥēr* kommen sicher zwei andere Gottheiten *'Egzi'a samāj* und *Medr* vor.

Was *'Egzi'a beḥēr* anlangt, so ist es eine bedeutsame religions- 10 historische Tatsache, daß dieser Name, der in der äthiopischen Bibelübersetzung für den christlichen Gott verwendet wird, hier neben heidnischen Göttern figuriert. Wenn wirklich seine Existenz in dieser Inschrift der Tätigkeit der christlichen Missionare zu verdanken ist, dann hätten wir hier einen höchst merkwürdigen Synkre- 15 tismus von heidnischen und christlichen Vorstellungen, und *'Egzi'a samāj* muß in diesem Falle den christlichen Gottessohn bezeichnen. Vielleicht ist aber die Sache anders zu erklären.

Als das Christentum in Südarabien Eingang fand, wurde der christliche „Gott" mit dem einheimischen Namen *Raḥmanan* „der 20 Barmherzige" benannt. Dieser Name bezeichnete früher den höchsten arabischen Gott, den ehemaligen Mondgott, und wurde als solcher später für den christlichen „Gott, der Vater" und für Muḥammed's *Allāh* verwendet[2].

Da nun der Gottesname *'Egzi'a beḥēr* nicht aus der Bibel 25 stammt, sondern ein äthiopischer Name ist, so wäre immerhin die Annahme die wahrscheinlichste, daß er ursprünglich ein Name des obersten heidnischen Gottes bei den Aksumiten war und in Rüppell II den *Maḥrem*, vielleicht als Nationalgott „Herr des Landes", bezeichnet. Wir hätten dann hier dieselbe Trias wie in Rüppell I, 30 und diese beiden Denkmäler rühren ja auch von demselben König her.

Nimmt man aber in Rüppell II christlichen Einfluß an, dann repräsentiert *'Egzi'a beḥēr* als christlicher „Gott" religionshistorisch sicher die Vatergestalt, *'Egzi'a samāj* und *Medr* wahrscheinlich den Gottessohn und die Muttergöttin. In beiden Fällen sind die 35 drei Gottheiten sicher, wie gewöhnlich in der Religionsgeschichte, in der Form einer Götterfamilie als Vater, Sohn und Mutter gedacht.

Die äthiopischen Götter, soweit wir sie zur Zeit kennen, bilden also wahrscheinlich die gleiche Götterfamilie wie die südarabischen und können unter folgendes Schema gebracht werden:

---

1) „Und ich weihte diesen Thron, den ich errichtet habe, dem *Egzi'a samāj*, der mich zum König berufen hat, und der *Medr*, welche ihn trägt". Die scheinbare maskuline Verbalform *za-jeṣawrō* ist wohl aus der bekannten äthiopischen Regellosigkeit im Ausdruck des Geschlechtes zu erklären; vgl. Fr. Praetorius: Äthiopische Grammatik, 1886, § 101, S. 88—89.

2) Vgl. den Anfang von Gl. 618 רחמנן ומשחהו ורח [ק]דש: „Der Barmherzige und sein Messias und der heilige Geist", MVAG. 1897, 6, S. 31.

	Vater	Sohn?	Mutter
Die vorchristliche Zeit:	Mondgott	Venusgott *'Astar*	Sonnengöttin *Ḏāt-Ba'dan*
Trilinguis (4. Jahrh. n. Chr.):	*Maḥrem*	*'Astar*	Erdegöttin *Beḥēr Medr*
Rüppell I (5. Jahrh. n. Chr.):	*Maḥrem*	*'Astar*	Erdegöttin *Beḥēr Medr*
Rüppell II (5. Jahrh. n. Chr.):	*'Egzi'a beḥēr*	*'Egzi'a samāj*	Erdegöttin *Medr*

Dabei muß aber ausdrücklich betont werden, daß diese Auffassung nur als eine vorläufige Hypothese betrachtet werden muß. Das wenige archäologische Material bei den ostafrikanischen Semiten reicht zu einem präzisen und deutlichen Bild von ihrer vorchristlichen Religion nicht aus; über Andeutungen und Vermutungen 5 kommen wir nicht hinaus. Man muß vorläufig in hohem Grade Analogieschlüsse von anderen Religionen verwenden, und solche Schlüsse sind ja ein höchst unvollkommenes Surrogat für urkundliche Belege. Das dürftige Material läßt uns häufig gerade dort im Stich, wo man besonders gern einen urkundlichen Anhaltspunkt 10 haben möchte. Reichlicheres Material und weitere Forschungen werden wahrscheinlich auf vielen Punkten dieses provisorische *Essay* berichtigen und zum Abschlusse bringen können.

Mit meinen heutigen Ausführungen möchte ich vor allem aber wiederum die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker auf die bisher 15 fast völlig unbeachtete alte südsemitische Religion lenken. In der semitischen Religionsgeschichte steht seit Jahren das Studium der alten babylonisch-assyrischen Religion im Vordergrunde. Gewiß sind die Keilinschriften weitaus die älteste und weitaus die ausführlichste Quelle für unsere Kenntnis des alten semitischen Heidentums; aber 20 es ist ein Irrtum, wenn man die babylonisch-assyrische Religion als Typus der altsemitischen Religion betrachtet und andere verwandte Religionsformen, wie z. B. eben die alte südarabische Religion, einfach als babylonische Entlehnung erklärt. Die alte babylonische Religion ist keine primitive Religionsform, sondern eine hochentwickelte 25 Kulturreligion; sie ist nicht rein semitisch, sondern mit vielen nichtsemitischen Elementen durchsetzt, die den anderen semitischen Religionen völlig fremd sind, und kann daher unmöglich als gemeinsemitisch oder Urform der anderen semitischen Religionen angesehen werden.

In der alten arabischen Kultur findet man auf Schritt und 30 Tritt weit primitivere und ursprünglichere Zustände, und diese Kultur ist echt semitisch; auch die arabische Sprache hat bekanntlich noch in ihrer nachchristlichen literarischen Form im Vergleich mit anderen semitischen Sprachen, ja auch im Vergleich mit der uralten babylonischen Sprache, ein sehr altertümliches Gepräge. 35 Aus diesen Gründen betrachtet man gewöhnlich Arabien als die Wiege der semitischen Kultur und die Urheimat der Semiten; da drängt sich denn die Annahme auf, daß auch die alte arabische Religionsform unter allen semitischen Religionen die ursprünglichste sein müsse und uns das beste Bild von einer vermuteten „ursemi- 40 tischen" oder „gemeinsemitischen" Religion geben könne.

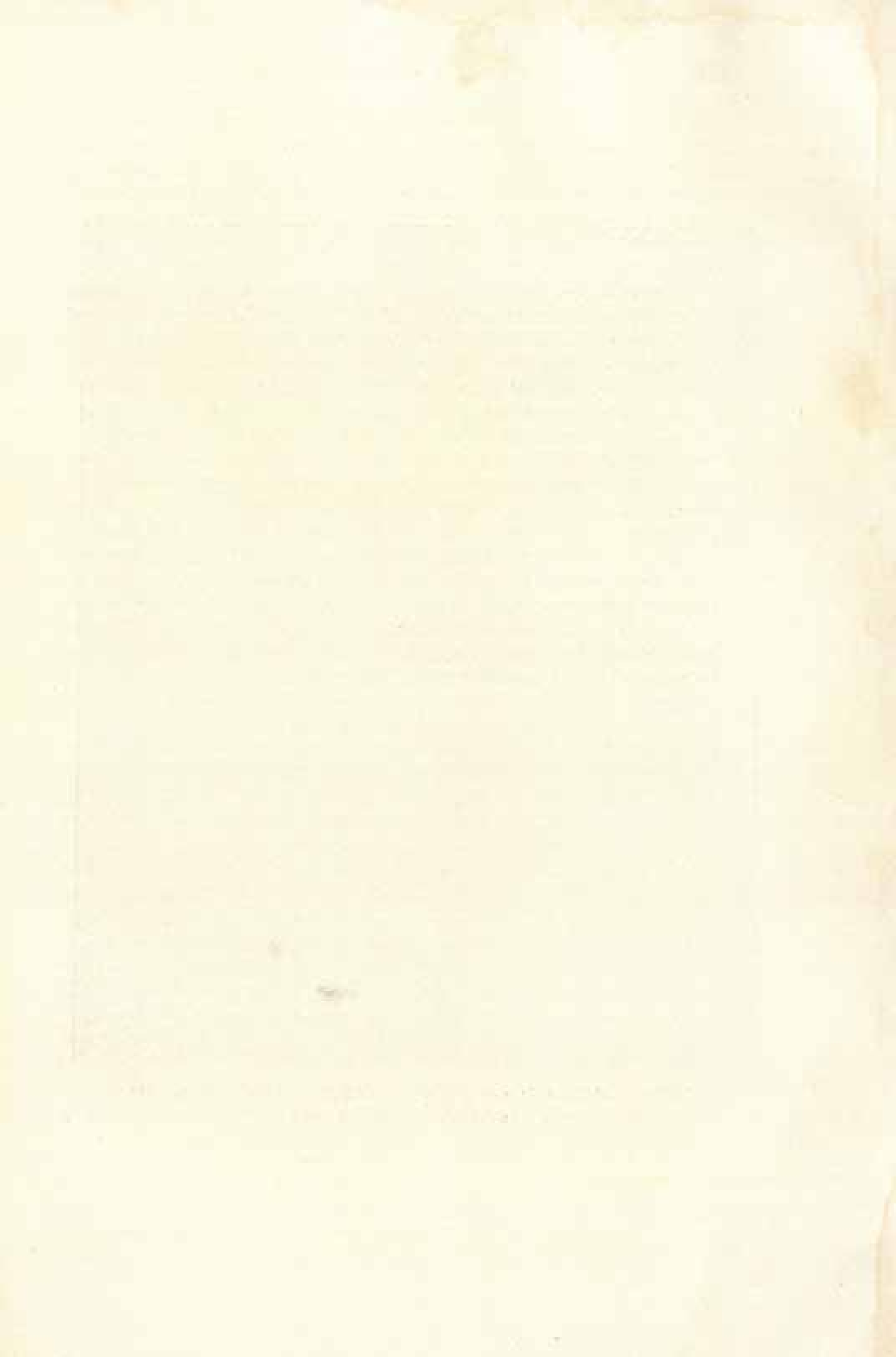
Mit der alten arabischen Religion hat man aber früher nicht arbeiten können, weil man sie einfach nicht gekannt hat. Das nachchristliche sogenannte „vorislamische" arabische Heidentum ist, wie H. Winckler richtig betont hat[1]), keine primitive oder ur-
5 sprüngliche Religionsform, und außerdem gibt die schlechte islämische Überlieferung ein sehr trübes und verworrenes Bild von dieser Religion.

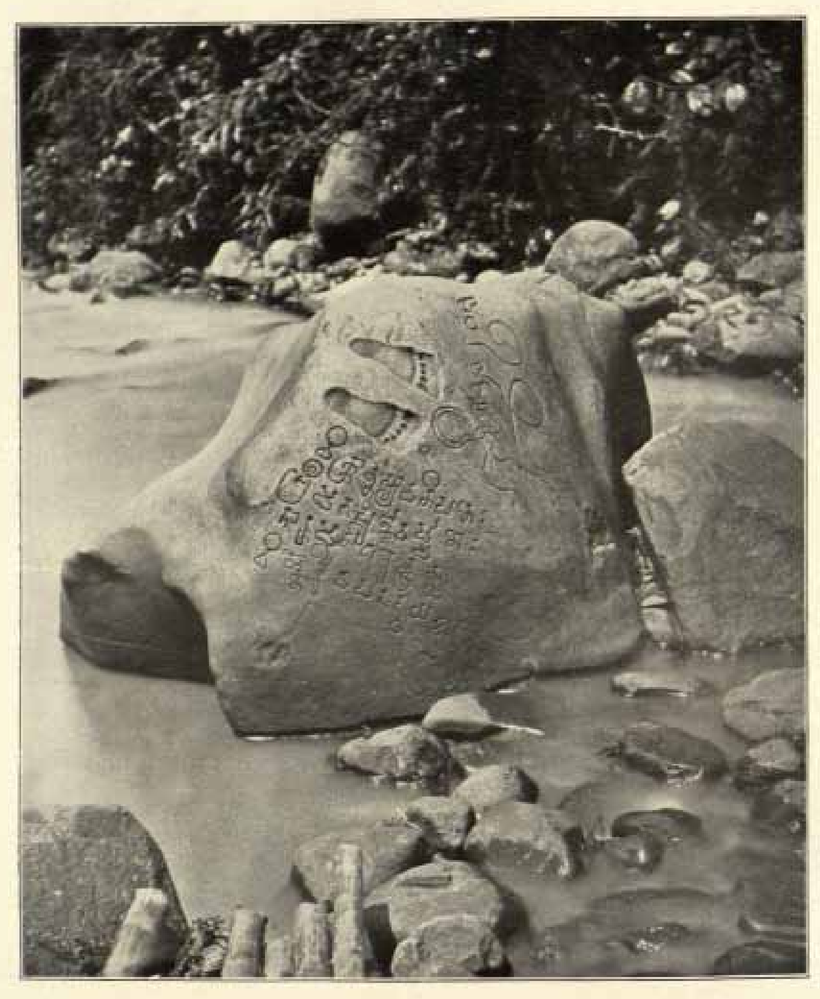
Dagegen finden wir in den alten vorchristlichen arabischen Inschriften eine primitive und einfache Naturreligion, die fast bei
10 allen Völkern der Erde den Ausgangspunkt oder jedenfalls ein sehr ursprüngliches Stadium der religiösen Entwickelung bildet. Ich werde an anderem Orte dartun, daß dieselbe Religion als Mutterreligion nicht allein der sogenannten „vorislamischen" arabischen Religion, sondern auch der uns bekannten nordsemitischen Religions-
15 formen angesehen werden muß.

In der südsemitischen Epigraphik haben bisher Schwierigkeiten mannigfacher Art, besonders das Unveröffentlichtsein so vieler Glaser-Texte, auf das Studium dieser Inschriften sehr hemmend gewirkt. Da nun aber Glaser's reiche Inschriftensammlung augenscheinlich
20 bald veröffentlicht wird, und der Vorbericht der deutschen Aksumexpedition uns auch viel neues Material verspricht, so ist zu erhoffen, daß künftighin sich zahlreiche Forscher mit dem religiösen Inhalt dieser Urkunden beschäftigen und greifbare Resultate auf diesem noch so dunkeln Gebiete liefern werden.

---

1) „Arabisch-Semitisch-Orientalisch" in MVAG., Bd. 6, 1901, S. 151—374.





Stein im Ci-Arutön in der Nähe von Campeya (Buitenzorg, Java).

(Man sieht die Spinnen über den Fußtapfen.)

Über die Bedeutung der Spinne in der indischen Literatur.

Von

D. van Hinloopen Labberton.

Der hierneben abgebildete, sich in dem kleinen Flusse Ci-Arutön in der Nähe von Campēya (Buitenzorg, Java) befindende Stein ist eines der ältesten Sprachdenkmäler Javas. Die auf demselben sichtbaren Inschriften lieferten zwar kein Datum, jedoch hat Prof. Kern, der die größere Inschrift schon vor drei Jahrzehnten gelesen und übersetzt hat, triftige Gründe angeführt für seine Annahme, daß jene ungefähr vier Jahrhunderte n. Chr. datiert.

Der eben genannte Leidener Professor las und übersetzte diese Inschrift (in Versl. en Mededeelingen der Kon. Akademie, Lett. 2de reeks, pag. 200) wie folgt:

Wikrāntasyāwanipatēḥ *Çrīmataḥ Pūrṇnawarmaṇaḥ*
Tārūmanagarēndrasya *Wiṣṇor iwa padadwayam.*

„Das Fußtapfenpaar des umherschreitenden Welthüters, des majestätischen Pūrṇawarman's, der Tārūmastadt Fürsten, des dem Wiṣṇu Gleichen."

Die zweite, nur einzeilige Inschrift bietet größere Schwierigkeiten und gab Herrn Prof. Kern, einer persönlichen Mitteilung zufolge, bis jetzt zu einem Non liquet Anlaß.

Vielleicht kann die jetzige Veröffentlichung des dem Herrn van Kinsbergen zu verdankenden Abdruckes dazu beitragen, auch andere Epigraphen zu veranlassen, ihre Kräfte daran zu versuchen. Die erste Silbe wurde schon von Prof. Kern als das Wort Çrī erkannt, während der mittlere Teil der Inschrift ein untergeschriebenes *m* enthält.

Neben den beiden Inschriften und dem Fußtapfenpaar enthält der Stein noch zwei kleine Figürchen symbolischen Wertes, und es ist eben der Zweck dieser Zeilen, einmal zu versuchen diese zu deuten.

Es sind dies die beiden über dem Fußtapfenpaar befindlichen Figürchen, welche schon von Dr. Verbeek (Oudheden van Java) richtig als Spinnen gedeutet sind, ohne daß jedoch bis jetzt jemand

versucht hat, das Vorkommen dieser Tierchen an solcher Stelle zu erklären.

In den bekannten Werken über die Symbolik der Tierwelt wird man diese Tierchen vergebens suchen, und die Frage tut sich auf, welchen Gedanken man mit dem Anbringen dieser Achtfüßler auszusprechen versucht habe.

Bevor wir diese Frage näher betrachten, scheinen einige allgemeine Erörterungen über den symbolischen Wert der der Tierwelt entlehnten Bildgedanken notwendig.

Es wird öfters alle Art Aberglauben, Totemismus usw. herbeigeholt, und doch ist es genügend bekannt, daß von den Indern oft ein Sinnbild dem Tierreiche entnommen wird, um nachher zur Bezeichnung von bestimmten Glaubensgemeinschaften oder philosophischen Schulen angewandt zu werden, während die Entlehnung ursprünglich bloß auf Grund von physiologischen Eigentümlichkeiten der betreffenden Tierarten, welche zum Analogon dienen könnten, stattfand.

Ein gutes Beispiel hierzu liefern die von Prof. Deussen angeführten Affen- und Katzen-Schulen in der indischen Theosophie. Haben doch die Anhänger dieser beiden Schulen damit versucht den subtilen Unterschied zwischen einer Erlösungslehre, welche auf der „besonderen Gnade und Auserwählung" Gottes beruht, und einer Erlösungslehre, welche das devote Bemühen (*bhakti*) des Menschen selbst zur endlichen Befreiung als unentbehrlich erachtet, bildlich darzustellen.

Es mag uns Europäern im ersten Augenblicke wenig geeignet erscheinen, zur Bezeichnung solcher Denkrichtungen dergleichen Symbole zu wählen. Man wird sich jedoch bald damit zufrieden geben, wenn man die eigentümliche Weise, in der die Mutterliebe bei beiden genannten Tierarten sich äußert, im Auge behält. Trägt doch die Tigerin ihre hilflosen Jungen im Maule fort, während das Junge der Äffin sich selbst an die Mutter festklammert, um gerettet zu werden.

Die morgenländische Weisheit sucht gern die graue Theorie mit einem aus dem Leben gegriffenen Bilde faßlich zu machen. Es läßt sich eben nicht leugnen, daß die abstrakte Spekulation, welche sich oft bestrebt, auf gehirnpeinigende Weise ein Gedankenbild zu konstruieren, auf einmal zur Klarheit kommt, indem die mühsame Erörterung ins Gebiet der Vorstellung übergreift, und eine sichtliche Analogie das Verständnis der weitläufigen Definitionen erleichtert.

Es hat denn auch kein Philosoph der älteren oder neueren Zeit verschmäht die höchsten Konzeptionen in einer sichtlichen Analogie zu verkörpern. Man denke nur an das berühmte „πάντα ῥεῖ", veranschaulicht durch einen wiederholten Schritt in einen vorüberfließenden Strom, der beim zweiten Schritt nicht mehr derselbe Strom ist.

Wie noch heutzutage diese Vorliebe für die der Physiologie der Tierwelt entnommenen Gleichnisse unter den Indern besteht, kann ich mit einem interessanten Beispiel illustrieren. Während meines Aufenthalts in Britisch-Indien im Interesse meiner Sanskṛtastudien, ersuchte mich mein Çikṣālehrer jene eigentümliche Lesart 5 der Sanskṛtaçlokas zu erklären, wobei alle Wörter aneinandergereiht sind und dennoch jedes Wort einzeln zum Vorschein kommt, indem der Auslaut eines jeden Wortes ein wenig angehalten wird. „Sprich so", sagte er, „wie die Tigerin ihr Junges zwischen den Zähnen hält; sie beißt nicht durch, obwohl sie festhält": 10

wyāghrī yathā harēt putram
daṇṣṭrābhyān na ca pīḍayēt,
bhītā patanabhēdābhyām
tadwad warṇān prayōjayēt.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen um die Methode dieser 15 Symbolik im allgemeinen zu veranschaulichen.

Treten wir nunmehr an die Frage heran, welche Begriffe mit dem Bilde der Spinne verknüpft sind. In der arischen Theosophie wird das Bild der Spinne sehr häufig angewendet zur Erläuterung einer Auffassung, die vielen besonders schwer und unverständlich 20 erscheint. Ich meine die Idee der Einheit zweier scheinbar unversöhnlicher Pole des menschlichen Denkens: die Immanenz der Transcendenz Gottes gegenüber, oder die pantheistische der theistischen Weltanschauung gegenüber usw.

Es ist bekannt, wie in diesem merkwürdigen Evangelium der 25 arischen Weltanschauung, die Bhagawad-Gītā, diese strittigen, einander scheinbar gegenseitig ausschließenden Auffassungen so friedlich und doch scharfausgesprochen nebeneinander stehen, daß man eben auf Grund dieser Tatsache wohl versucht hat zu beweisen, daß die Gītā aus zwei Stücken, einem jüngeren und einem älteren 30 zusammengeschmiedet sein müsse. Es ist nur schade, daß die beiden Gelehrten, welche sich am eingehendsten mit dieser Frage beschäftigt haben, zu gerade diametral gegenüberstehenden Schlüssen gelangt sind inbezug auf die Frage, welche Auffassung als die ältere, und welche als die jüngere zu betrachten sei. 35

In seiner geschätzten Gītā-Übersetzung hat R. Garbe das ganze Lied in zwei Teile geteilt, von welchen er das theistisch gefärbte für alt, und das Übrige für Zusatz hält, während A. Holtzmann von einer wiṣṇuitischen Umarbeitung eines ursprünglich pantheistischen Gedichtes spricht. Ich meine umgehen zu können zwischen diesen 40 beiden Auffassungen zu wählen. Meiner Auffassung nach ist nämlich die Grundlage der Gītā, wie viele Zusätze und Abänderungen sie auch erlitten haben mag, doch immer das Bedürfnis einer Vermittlung zwischen den Antinomien des menschlichen Denkens gewesen. Meiner Erfahrung nach ist es auch garnicht der theoso- 45 phischen Geistesanlage der Inder zuwider, diametral Entgegengesetztes

als eine Einheit zweier verschiedener Ansichten von einer und derselben Sache zu fassen, ebensowenig wie z. B. im Hegelismus (der jetzt in England und besonders auch in Holland tüchtige Vertreter zählt) die Idee von der Einheit der Gegensätze jemand geniert. Hat Hegel sie doch als Schlüssel aller philosophischen Fragen begriffen.

Dieser Kerngedanke nun der Hegelschen Enzyklopädie mutet den Brāhmaṇen sehr an, wie z. B. aus den verdienstlichen Arbeiten eines Bhagawān Dās: „The Science of Emotions", „The Science of Peace", „The Praṇava-Vāda" u. dgl. zu ersehen ist. Ich selbst habe mich speziell bemüht, in die Geistesbeschaffenheit der Inder Einsicht zu bekommen, und erkannte, daß die heutige schon seit vielen Jahrhunderten unverändert überlieferte Redaktion der Gītā mit allen ihren inneren Gegensätzen von ihnen als ein bestimmt einheitliches Produkt begriffen wird, indem die simultane Anwendung von so geläufigen Prädikaten wie *sat-asat* für denselben Gegenstand ihnen ebensowenig Kopfzerbrechen macht, wie der Hegelschen Schule die Auffassung, daß „Sein und Nichts dasselbe sind", mag es dann von dieser brāhmaṇischen Gesinnung heißen, was Hegel seinerseits z. B. in der Enzyklopädie in § 88 anführt: „Der Satz ‚Sein und Nichts sind dasselbe' erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält etc."; oder auch (a. a. O.): „Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe sind, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien" usw. Von einem Zentralgedanken aus, wie eben formuliert wurde, läßt sich die Einheit anderer Gegensätze leicht ableiten, wie dies sowohl in der Hegelschen Schule, als auch in der arischen Theosophie geschieht.

Es ist nun eben das Symbol der Spinne, daß diese mit dem vernünftigen Verstande strittige Auffassungen von der Möglichkeit einer Einheit von Gegensätzen in das Bereich der Vorstellung bringt.

Ist es nicht die Spinne, der große Webmeister[1]), der in seinem Gewebe wirkend und lebend (Immanenzidee), jedoch ganz frei (*a-sakta*) davon ist (Transcendenzidee)? Das Gewebe ist sein Ruhelager, dennoch von ihm selbst gespannt und aus ihm selbst hervorgegangen. (Man vergleiche Bhag.-Gītā IV, 6: *prakṛtiṃ swām adhiṣṭhāya*.) Das Gewebe hat er selbst geschaffen, kann es aber wieder in sich selbst einziehen: ein lebendes Symbol von Manifestation

---

1) Ich erlaube mir der Deutlichkeit wegen das männliche Geschlecht der Spinne in diesen Beispielen beizubehalten: *ūrṇāwat* heißt wörtlich „der Spinnfadenbesitzer", *ūrṇa-nābha*, „der Spinnfaden gibt aus seinem Nabel", *tantu-wāya*, „der Netzweber". Die Etymologie dieser Namen ist für diese Symbolik bedeutungsvoll. *ūrṇa* heißt Wolle oder Spinnfaden und ist von *ūrṇu*, „überdecken, einwickeln" abgeleitet; *tantu* „Faden, Kette des Gewebes" von *tan*, „ausspannen", womit man vergleichen kann das holl. uitspansel, buchstäblich „das Ausgespannte" für das Himmelsgewölbe.

und Weltvernichtung. (Man vergleiche Bhag.-Gītā XIII, 16: *grasiṣṇu prabhawiṣṇu ca.*) Er steht außerhalb des Gewebes und befindet sich doch in der Mitte desselben. Bhag.-Gītā XIII, 15: *bahir antaçca*, zu vergleichen im Īça-Upaniṣat, Z. 5: *tad antarasya sarwasya*, *tad u sarwasyāsya bāhyataḥ* „das (Brahman) ist im Innern alles Diesen, das freilich ist außerhalb alles Diesen“ juncto Muṇḍaka-Upaniṣat II, 2, 6: *arā iwa ratha-nābhau saṃhatā yatra nāḍyaḥ, sa ēṣō 'ntas caratē bahudhā jāyamānaḥ* „Er (Gott) befindet sich in der Mitte, da wo die Speichen eines Rades in der Achse zusammenkommen, (im Körper) dort wo die (Blut)gefässe zusammentreffen, er bewegt sich und erscheint an allen Seiten“.

Ist die Spinne nicht auch eine lebende Illustration des so schwer verständlichen Verses in der Bhag.-Gītā X, 42: *wiṣṭabhyāham idaṃ kṛtsnam, ēkāṃçēna sthitō jagat* „nachdem ich mit einem einzigen Teile nur von mir selbst diese Welt festgelegt habe, bleibe ich (der ich bin)“?

Obwohl, wie aus diesen Zitaten hervorgehen mag, verschiedene charakteristische Eigentümlichkeiten, welche dem Beschauer des kunstvollen Gewebes der Spinne auffallen, in zutreffender Weise viele „dunkle Stellen“ in der Bhag.-Gītā illustrieren und bildlich darstellen können, so wird jedoch nirgendwo in der Gītā die Spinne mit Namen angeführt. Texte, welche dies expressis verbis tun, fehlen indessen nicht. Dieselben sind so zahlreich, daß es genügen könnte einige davon zu nennen. So sagt die Muṇḍaka-Upaniṣat I, 1, 7: *yathōrṇa-nābhis sṛjatē ghṛṇatē ca* . . . . *tathākṣarāt sambhawatiha wiçwam* „so wie die Spinne (ihr Gewebe) ausschickt und wieder einzieht, so kommt dies All (die Welt) aus dem Unvergänglichen (Brahman) hervor“.

Das in Südindien viel benutzte Wēdāntalehrbuch Wāsudēwamananam[1]) sagt (S. 12): *sa ēwa paripūrṇa-brahma-caitanya-rūpēṇa tamasi awachinam sat, jagad-upādānam api bhawati; tantōr ūrṇanābhiwat swōpādhi-prādhānyēna upādāna-kāraṇam swa-prādhānyēna nimittam* „Brahma's in-eigene vollkommene Weisheit mit *tamas* zusammengekommen (in *tamas* zur Begrenzung gelangt), so wird er zur materiellen Ursache des Weltalls, ebenso wie das Gewebe der Spinne aus ihrem *upādhi* (d. h. „Grundlage materieller Manifestation“, hier nur einfach: der Körper) als dessen materielle Ursache entsteht, indem zur gleichen Zeit sein innerliches Wesen die zweckbewußte Ursache ist“.

Scheint mir also die symbolische Bedeutung der Spinne genügend begründet, so versteht sich von selbst, daß gemäß dem bekannten Axiom „wie oben, so unten“ dasselbe Gleichnis leicht

---

1) Wie dort gebräuchlich nicht in Nāgarī, sondern in sogen. „Grantha“-Buchstaben herausgegeben, mit einer Tamil-Übersetzung: Çrīwidyā-Printing-Office, Kumbhakonam, Kaliyuga 5008 = 1906.

auch für andere Verhältnisse als die Beziehung zwischen der Welt und ihrem Schöpfer Anwendung finden wird.

So sagt z. B. die Brahma-Upaniṣat[1]), den Tiefschlaf und das damit analog geachtete Absterben des Menschen mit einem *pralaya* 5 (Weltvernichtung) vergleichend: *yathā mākśikaukēna tantunā jālam wikṣipati tēnāpakarṣati, tathaiwa iwa prāṇō yadā yāti saṃsṛṣṭam ākarṣya* „wie die Spinne von einem einzigen Faden aus ihr Netz schafft und dasselbe mit Hilfe desselben wieder einzieht, ebenso tut *prāṇa* (der Lebenshauch), wenn er fortgeht, indem er alles Aus- 10 geworfene (die verschiedenen Lebensgeister) wieder an sich zieht". Und im vierten Abschnitt finden wir den Unterschied zwischen dem Bewußtsein des Schlafes und dem des Wachens folgendermaßen ausgedrückt: *ūrṇa-nābhir yathā tantūn srjatē saṅharaty api, jāgratswapnē tathā jīwō gacchaty āgacchatē punaḥ* „wie die 15 Spinne ihr Netz manifestiert und wieder einzieht, ebenso ist in Wach- und Schlafbewußtsein ein Ausgehen und Wiederkehr der Seele (*jīwa*)".

Tun wir jetzt noch einen weiteren Schritt und sehen wir, was sich aus dem Bilde der einen Faden ausschickenden Spinne auf dem 20 Stein im Ci-Arutōn bei Campēya (Java) herauslesen läßt!

Das Übertragen eines Gleichnisses von der Gottheit auf einen Fürsten ist nicht ungewohnt, sind doch die göttlichen Fußabdrücke[2]) hier dem Wiṣṇu-gleichen König Pūrṇawarman geweiht! Wir sehen denn hier in der Spinne das Symbol eines Imperators, der sein 25 Weltreich ausbreitet über die abgelegensten Länder, welche er durch das Aussetzen eines Fadens an das die Ozeane überbrückende Gewebe seiner Herrschaft knüpft.

---

1) Ich verdanke die beiden aus der Brahma-Upaniṣat angeführten Stellen meinem Freunde Herrn Dr. Otto Schrader, Direktor des Adyar-Library, von dem gerade eine ausgezeichnete Upaniṣat-Edition unter der Presse ist.

2) Bekanntlich sind diese Fußspuren nicht nur ein Bild Wiṣṇu's und anderer Gottheiten, sondern auch des Buddha, zumal in der ersten Zeit, als man ihn niemals statuierte, sondern nur durch seine mit „Lakṣaṇas" versehenen Fußspuren oder durch einen leeren Thron andeutete.

Vergleichende Metrologie und keilinschriftliche Gewichtskunde.

Von

C. F. Lehmann-Haupt.

Der Aufsatz „Zur keilinschriftlichen Gewichtkunde“ (S. 625 ff. des vorhergehenden Bandes dieser Zeitschrift) beruht auf einer Anzahl fehlerhafter Grundanschauungen, die den Verfasser zu unhaltbaren Auffassungen und an die Grenze des in der wissenschaftlichen Diskussion parlamentarisch Erlaubten führen [1]).

Indem ich Weißbach's Grundsätze hervorhebe und ihnen die Prinzipien gegenüberstelle, die ich im Gegensatz zu ihnen für die allein richtigen halte und, wie bisher, so auch ferner in meinen metrologischen Forschungen befolgen werde, hoffe ich in mehr als einem Sinne der Klärung und zugleich der Abkürzung der Polemik zu dienen. Es wird von vornherein klargestellt, daß zwischen den gegnerischen und meinen Anschauungen eine unüberbrückbare Kluft besteht. Mit denjenigen, die den gegnerischen Anschauungen huldigen, ist eine Verständigung ausgeschlossen, sie mögen den meine Grundsätze erläuternden Darlegungen fernbleiben und sich eine überflüssige Lektüre sparen. Für diejenigen hingegen, denen meine Grundsätze einleuchten, sind durch deren Formulierung die Richtlinien vorgezeichnet, in denen sich meine Darlegungen bewegen werden.

Weißbach's Grundsätze sind:

1. In der Metrologie gilt nur das als bewiesen, was in Worten schriftlich ausgedrückt bezeugt ist.

Belege: ZDMG. 65, S. 647 Abs. 2 ‚daß die „gemeine Norm“ L.-H.'s aus den Keilinschriften bis jetzt nicht zu erweisen ist. Auch L.-H. selbst hat keine Stelle angeben können, in der die „gemeine Norm“ ausschließlich genannt oder auch nur angedeutet wäre [2]).‘

---

1) Man sehe S. 645 Abs. 3 erste Hälfte. — S. 661 Abs. 2 a. A. und a. E. — S. 662 Anm. 3. — S. 663 Z. 2 v. u. — S. 664 Abs. 3 zweite Hälfte. — S. 668 unten, S. 669 oben. — S. 669 a. A. u. a. E. — S. 675 Abs. 1 a. E. — S. 685 Abs. 1 g. E. — Hierzu noch Text S. 631, Abs. 2 u. 652, Abs. 3.

2) Die Worte „Auch L.-H.“ bis „angedeutet wären“ sind von mir gesperrt, der vorausgehende Satz vom Verfasser.

S. 657, sub 2: ‚Dann wäre der L.-H.'schen Konstruktion einer „königlichen Norm“ neben der von ihm sogenannten „gemeinen Norm“ die *letzte inschriftliche Grundlage* entzogen.‘

S. 658, sub 6: ‚*Lehmann-Haupt*'s Theorie von einer „gemeinen Norm“, aus der die „königliche Norm“ durch Zuschläge von $^1/_{24}$, $^1/_{20}$ und $^1/_{36}$ gebildet wäre, hat *weder in den Aufschriften der Gewichte, noch in den Angaben der übrigen Keilinschriften eine Stütze*[1], *ist also*, um das mindeste zu sagen, *noch nicht ausreichend bewiesen*.‘

S. 682, Abs. 2 v. u.: „. . ., *aus Mangel an jeder literarischen Überlieferung nicht zu beweisen*[2]).‘

2. Für die Feststellung der Normen und ihrer Differenzen sieht Weißbach als alleinige Hauptquelle die vorhandenen Gewichte an. Was die Münzen sagen, kommt lediglich sekundär in Betracht (ZDMG. 65, S. 675 ff.).

Demgegenüber betrachte ich mit den Begründern der vergleichenden Metrologie als einer wissenschaftlichen Disziplin die folgenden Leitsätze als unumstößliche Prinzipien:

1*[3]). Das mathematische Verhältnis der Normen, natürlich sofern sie zunächst unabhängig und ohne Rücksicht auf jenes festgestellt worden sind, hat den Wert einer vollgültigen, der Metrologie eigentümlichen Quelle. *Wo Normaleinheiten einander gleich sind, oder untereinander im Verhältnis des Teils zum Ganzen stehen, ist bis zum strikten Beweise des Gegenteils ein Verkehrs- und Kulturzusammenhang anzunehmen.* Denn die Frage, ob den äußeren Übereinstimmungen die innere Wahrscheinlichkeit verkehrs- und kulturgeschichtlichen Zusammenhanges entsprechen, hat sich in so vielen Fällen als zu bejahen oder bejahenswert erwiesen, daß der Beweis, ein solcher Zusammenhang besteht nicht, denjenigen obliegt, die ihn im Einzelfalle leugnen wollen.

Daß erfahrungsmäßig auf dem Gebiete des Maß- und Gewichtswesens eine außerordentliche Zähigkeit herrscht, — man kann geradezu von einem metrologischen Trägheitsgesetz sprechen, — kommt dabei grundlegend in Betracht.

Daß diese äußeren Übereinstimmungen für uns nur deshalb von Wert sind, weil sie uns innere Zusammenhänge mit mathematischer Deutlichkeit erkennen lassen, habe ich schon bald, nachdem ich die Übereinstimmungen selbst festgestellt hatte, mit Nachdruck betont und die Forderung aufgestellt, daß die Ermittlung der inneren Gründe für einen Zusammenhang oder eine Differenzierung

---

1) Die Worte „weder in den Aufschriften“ bis „eine Stütze“ sind von mir gesperrt, das Übrige vom Verfasser.

2) Von mir gesperrt.

3) Um ohne viel Worte die Grundsätze, die ich den W.'schen gegenüberstelle, zu unterscheiden, gebe ich ihnen die gleiche Numerierung, füge aber ein Sternchen bei.

als die Hauptaufgabe der vergleichenden Metrologie zu betrachten sei. Als eins der wesentlichsten Elemente für die Entwicklung von Größen, die zu dem ursprünglichen babylonischen Gewichte in glatten Verhältnissen stehen, erkannte ich die Schwankungen des Wertverhältnisses der Edelmetalle. 5

Hier dafür die Belege: Im Hermes 27 (1892) S. 549 schrieb ich: „Und so ist die euböisch-solonische Mine von 436,6 nichts weiter, als ein solches genaues und organisches Teilstück von $^4/_5$ der leichten (resp. $^2/_5$ der schweren) babylonischen Silbermine gemeiner Norm: $^4/_5 \cdot 545{,}8 = 436{,}6$" und fügte dazu 10 als Anmerkung: „So stellt sich die Sache rechnungsmäßig und formell dar. Mit solcher formellen Feststellung aber darf sich die metrologische Forschung nicht begnügen, sondern muß überall die Gründe für die Veränderungen der Normen festzustellen suchen, die 15 bei den Gewichten in überwiegendem Maße merkantiler und handelspolitischer Natur sind."

In meiner Schrift „Das altbabylonische Maß- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maßsysteme" (Actes du 8e Congrès International des Orientalistes, Leyden 1893), 20 die ich als „Congreßvortrag", abgekürzt „Congr.", zitiere, heißt es: S. 206 (42) ff.: „Die antiken, als Mine oder Pfund bezeichneten, und eine Anzahl moderner, von ihnen abstammender Gewichtseinheiten sind entstanden aus — und im Betrage gleich — einer der Einheiten 25 der verschiedenen Normen des babylonischen Gewichtssystems oder gleich einem im Umlauf befindlichen, organischen Teilstück einer solchen Einheit (BMGW.[1]), S. 267)." Es folgen die Beispiele und dann geht es weiter:

„Ist nun die Erkenntnis dieses Entwicklungsgesetzes bereits ein 30 großer Gewinn für die Metrologie, so beginnt im Grunde genommen (vgl. BMGW., S. 326, Anm. 2) nun erst die eigentliche Aufgabe der Forschung, nämlich festzustellen, aus welchem Grunde dies oder jenes Teilgewicht an Stelle einer den Weltmarkt beherrschenden Gewichtseinheit in einem Staatswesen sich ausbildete und festsetzte oder 35 als Norm eingeführt wurde."

Weißbach's erster Grundsatz bringt es mit sich, daß er wiederholt betont, die Ergebnisse, zu denen ich gelange, seien zwar möglich, aber erwiesen seien sie nicht (s. o. S. 647, Abs. 2 und 3,

---

1) Mit BMGW. zitiere ich meine erste größere metrologische Arbeit, die Ausarbeitung meines am 19. März 1889 in der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte gehaltenen Vortrages „Über altbabylonisches Maß und Gewicht und deren Wanderung", der in deren Verhandlungen 1889 (S. 245—328) erschienen ist. — Die wichtigsten Ergebnisse meiner im Frühjahr 1887 begonnenen metrologischen Forschungen hatte ich bereits vorher in einem in der Berliner Archäologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage, Novembersitzung 1888, dargelegt (S. deren Sitzungsberichte 1888, S. 23 ff. und „Wochenschrift für klassische Philologie" 1888, Nr. 50, Sp. 1522 f.).

sowie unten, S. 665 Mitte, S. 668). Das beruht eben darauf, daß er nur das in Worten Ausgesprochene in der Metrologie gelten lassen will, während diese Wissenschaft ihre besonderen Quellen und Methoden hat, die sich eben nicht mit denen der reinphilologischen und reinhistorischen Forschung decken. Übrigens folgt dieses scheinbare Zugeständis regelmäßig auf Ausführungen, in denen diese nach W. immerhin möglichen Aufstellungen als verwerflich und grundverkehrt bekämpft werden. Und wenn W. den Inhalt meines Grundsatzes 1, der die Basis der genannten vergleichenden Metrologie, wie sie Böckh begründete, bildet, als „ein paar Redensarten von der Kontinuität des Verkehrs und der Verkehrsnormen" (ZDMG. 65, S. 668) charakterisiert, so läßt sich keine bessere Veranschaulichung der zwischen seinen und meinen Anschauungen bestehenden Kluft (ob. S. 607) denken.

Daß andererseits W. selbst den Grundsatz, den er seiner Kritik meiner Ermittlungen zugrunde legt, nicht durchzuführen vermag, daß er sogar auch da ohne inschriftliche Bezeugung Schlüsse zieht, wo die inschriftliche Bezeugung unerläßlich wäre, wird sich unten zeigen (S. 615 sub c; S. 635).

W.'s zweitem Grundsatze stelle ich den folgenden gegenüber.

2*. „Für die Bestimmung der antiken Gewichtsbeträge sind" zwar „zunächst die erhaltenen Gewichtsstücke, namentlich die mit Nominalbezeichnung versehenen, in erster Linie als Leitsterne zu benutzen. Da aber erhaltene Normalgewichte naturgemäß zu den Seltenheiten gehören, die Gebrauchsgewichte im Altertum aber durchaus nicht immer die wünschenswerte Genauigkeit in der Justierung zeigen, — von ihrem Erhaltungszustand ganz abgesehen, — so ist ein Mittel zur genaueren Kontrolle erforderlich. Ein solches bietet sich in den Gewichtsbeträgen der Münzen in Edelmetallen Gold, Silber Elektron, die sämtlich einen bestimmten Bruchteil des in dem prägenden Orte gültigen Gewichtes darstellen [1])." „Da nun die geprägte Münze die Fortsetzung des als Kurant in abgewogenen Stücken umlaufenden ungeprägten Metalls ist, so geben uns die Münzen kontrollierende Aufschlüsse [2])" für die Zeit vor der Erfindung der Prägung durch die Lyder. „Natürlich sind nicht alle auf uns gekommenen Exemplare wohl erhalten und auch in der Ausprägung wird es im Altertum vielfach nicht an Ungenauigkeit gefehlt haben. Doch sind von wichtigeren Münzsorten der antiken Welt so zahlreiche Exemplare und Reihen erhalten, daß man ziemlich sicher sein kann, auch völlig wohlerhaltene unter denselben zu finden" [3]).

1) BMGW. (1889), S. 248, Abs. 2.

2) Hermes 36 (1901), S. 118 Anm. 3.

3) BMGW. 248 Abs. 2 a. E. Es folgen Ausführungen, die sich gegen die Annahme einer Übermünzung als einer irgendwie häufigeren Erscheinung wenden.

Da es nun keine babylonisch-assyrische Münzprägung gegeben hat, und da ferner W.'s Forderung, daß jede Normdifferenz ihre inschriftliche Bekundung erfahren haben und durch sie zu erkennen sein müsse, sich als völlig unhaltbar erweisen wird, so sind Ermittlungen über bestehende, subtilere Normdifferenzen auf 5 babylonisch-assyrischem Gebiete nur auf dem Wege der vergleichenden Metrologie durch den Nachweis durchzuführen, daß Normen, die außerhalb des Zweistromlandes deutlich getrennt zu verfolgen sind, im Zweistromlande ursprünglich oder zeitweise (s. dazu unten S. 639) neben einander bestanden haben. Wer also den verkehrs- 10 geschichtlichen Zusammenhang der Normen, der das Grundaxiom der vergleichenden Metrologie bildet, nicht anerkennt, der begibt sich von vornherein der Möglichkeit, die Frage auch nur zu erheben, geschweige denn zu beantworten, ob derartige Normverschiedenheiten im Zweistromlande vorgelegen haben. Er muß sich dann 15 mit der Annahme begnügen, daß bei den Babyloniern, dem größten Handelsvolke der antiken Welt, die Mittel zur Wägung von Edelmetallen so primitiv gewesen seien, daß Schwankungen von mindestens 2,28 kg in Gold oder Silber auf ein Talent, d. h. nach heutigem Gelde von ca. 400 Mark in Silber und ca. 6300 Mark in Gold 20 (s. u. S. 619 f. mit Anm. 3) als gleichgültig behandelt wurden, — eine Annahme, die einem wirtschaftsgeschichtlichem Bankerott gleichkommt und der wir durch die Ergebnisse der vergleichenden Metrologie glücklich überhoben waren.

W.'s Ausführungen sind in der Hauptsache nichts weiter als 25 eine Erläuterung seiner verfehlten Grundsätze 1 und 2, und ihr Ergebnis, soweit überhaupt von einem solchen bei dem negierenden Charakter seiner genannten Darlegungen, die Rede sein kann, ist ein Bekenntnis zu der eben gekennzeichneten, wirtschaftsgeschichtlich völlig undenkbaren Annahme. — 30

Hätte man es nun lediglich mit Weißbach's irrigen Grundsätzen zu tun, so würden ein paar Beispiele aus seinen Ausführungen und die Darlegung, in welcher Weise sie mit diesen seinen Grundsätzen in Verbindung stehen, genügen, und es würde einfach zu konstatieren sein, daß eben wegen der Verschiedenheit der Grund- 35 sätze eine unüberbrückbare Kluft zwischen den beiderseitigen Anschauungen besteht. Aber die Sache wird durch eine Anzahl von Eigentümlichkeiten der Weißbach'schen Auffassung und Kampfesweise, durch die er jene irrigen Grundsätze plausibel zu machen sucht, und die außerdem in ihren Wurzeln aufs Engste mit diesen 40 falschen Prinzipien zusammenhängen, sehr wesentlich kompliziert.

3.[1]) Zunächst, und das erfordert besondere Hervorhebung,

1) Ich fahre in der Numerierung fort, da sich die hier kennzeichnenden Eigentümlichkeiten mit den beiden verfehlten Hauptgrundsätzen W.'s zu einem Ganzen zusammenschließen. Der vorliegende ist der dritte in der Reihe der Einwände, die ich gegen W.'s Grundprinzipien, Taktik und Auffassungen zu erheben habe.

richtet sich der gegnerische Angriff scheinbar gegen mich und meinen Mitarbeiter K. Regling, in Wahrheit aber handelt es sich jetzt bei W. garnicht mehr um die Anzweiflung der von mir erzielten neuen Ergebnisse, sondern es wird jetzt die vergleichende 5 Metrologie als solche angezweifelt, — die Grundanschauungen, durch die Böckh, Mommsen und Brandis zur Begründung dieser wissenschaftlichen Disziplin geführt wurden und die sie und ihre Nachfolger, besonders Hultsch und Nissen, bei ihrem Ausbau anwendeten. Die Taktik aber ist die, daß behauptet wird, die Ergebnisse der 10 Assyriologie hätten diese Grundlagen als irrig erwiesen, und ich, der ich diese Tatsache nachlässigerweise nicht anerkannt hätte, sei für die Aufrechterhaltung und Fortführung der älteren Grundsätze in den wissenschaftlichen Bann zu tun (vgl. unten S. 624).

4. Damit ist schon ein zweiter Fehler der gegnerischen An- 15 schauung berührt: die Überschätzung der tatsächlichen und scheinbaren Ergebnisse der Assyriologie gegenüber den durch ältere, namentlich klassische Quellen und andere Forschungsmethoden gewonnenen Ergebnissen, — eine sattsam behandelte und vielbesprochene[1]) Erscheinung, die bekanntlich keineswegs auf die 20 Metrologie beschränkt ist und die W. mit vielen seiner Fachgenossen teilt. Einen höchst bezeichnenden Einzelbeleg s. u. S. 626 a. E.

Es verlohnt sich im vorliegenden Zusammenhange wieder hervorzuheben, was ich bereits in meiner Habilitationsvorlesung[2]) betont habe:

25 Die „Nachrichten der klassischen Autoren" sind „auch wenn sie spärlich" vorliegen „und Irrtümer enthalten", immer von besonderer Wichtigkeit, weil die griechischen Beobachter die orientalischen Verhältnisse, denen sie fremd gegenüberstanden, gewissermaßen mit unsern Augen ansahen und Aufschluß geben über Dinge und Verhältnisse, die 30 die einheimischen Inschriften als selbstverständlich unerörtert und unerläutert lassen."

5. Weiter aber finden sich eine Anzahl gerade meiner wichtigsten Ermittlungen bei Weißbach dermaßen schief und unzutreffend, ja geradezu in einer Umkehrung wiedergegeben, daß es 35 schwer halten würde, hier an volle bona fides zu glauben, wenn nicht zwei weitere Eigentümlichkeiten die Sache großenteils erklärten.

Es zeigt sich nämlich, — und diese Erscheinung, wie eben schon angedeutet, steht nicht allein, sondern mit den oben angeführten fehlerhaften Grundsätzen in Wechselwirkung, — daß es 40 6. W. überhaupt nicht gelingen will, zusammenhängenden Darlegungen auf verkehrsgeschichtlichem Gebiete gerecht zu werden und die Dinge hier in größerem Zusammenhange aufzufassen. (Belege S. 628f.; S. 665 g. E. mit Anm. 1; S. 670 Abs. 2.) Dafür folge zunächst (näheres unten) ein kurzer Beleg. Seit 1901 habe ich den

1) Siehe darüber z. B. meine Schrift „Babyloniens Kulturmission einst und jetzt", 2. Aufl. 1904, S. 59 und S. 80f.

2) Deutsche Rundschau, Bd. 21, Heft 3 (Dezember 1894), S. 403.

anfänglichen Gedanken an eine reduzierte Form des erhöhten oder königlichen Gewichtes zugunsten von Hultsch's Erklärung (1395), wonach diese niedrigste Form der ‚königlichen Norm' durch eine Erhöhung der gemeinen Norm um $^1/_{36}$ entstanden ist, aufgegeben und bezeichne diese als Form C der königlichen Norm. W. setzt einerseits die Vorstellung dieser Form C zu einer Zeit bei mir voraus, die lange vor Hultsch's Erklärung liegt (ZDMG. 65, S. 650 f., s. dazu u. S. 669 f.); andererseits operiert er aber ZDMG. 65, S. 645 f. unten gleichzeitig gegen mich mit der von mir längst aufgegebenen Annahme einer reduzierten Form des königlichen Gewichtes (u. S. 669 Anm. 1).

Mit dem Fehler sub 6 hängt es wohl zusammen, daß

7. Weißbach sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit an knappere Fassungen früherer ausführlicherer Darlegungen klammert, ohne den letzteren trotz ausdrücklicher Hinweise nachzugehen. Diese knapperen Äußerungen sind oft naturgemäß minder bedingt und behutsam gefaßt, als die ursprünglichen Darlegungen. Daraus zieht W. Vorteile, die freilich nicht zur Klärung des Tatbestandes beitragen. (Belege s. u. S. 651 ff. u. S. 655 g. E.; 668 vorl. Abs. ff.)

8. Nahe verwandt mit der letzten Erscheinung ist es, wenn W. Dinge, die von sehr ernster Bedeutung für Handel und Verkehr sind, in billiger Weise dem fernstehenden Leser als lächerlich hinzustellen sucht. So die Bedingung, die ich in babylonischen Kontrakten erkannt zu haben glaube, wonach, wenn eine oder mehrere Minen Silbers in einzelnen Schekeln abgeteilt zu zahlen waren, diese einzelnen Schekelstücke in Gewicht justiert und an den Rändern geglättet sein müssen. Diese feinsäuberliche Glättung (‚hübsch glatt', ‚schön glatt gerieben'), figuriert bei W. des öfteren [1]) im Sinne einer Belustigung. Wie ernst es in Wahrheit darum steht, habe ich sofort, als ich das erste Mal auf die Sache zu sprechen kam [2]), klar gelegt.

„Die Glättung konnte gefordert werden, weil Hacksilber, wie es entsteht, wenn ein größeres Silberstück in kleinere Teile geschnitten wird, an den Trennungsstellen scharfe und rauhe Ränder hat, ein Umstand, der begreiflicherweise einer Verminderung des ursprünglichen Gewichts durch Abnutzung im Umlauf oder selbst in der Hand des ersten Besitzers wesentlichen Vorschub leistet."

„Wichtiger aber ist es, daß die einzelnen Schekel vollwichtig sein müssen, und deshalb glaube ich, daß das in diesen Kontrakten erscheinende Wort *nuḫḫutu* sich auf die Gewichtsjustierung, sei es ausschließlich, sei es zugleich mit der Glättung bezieht. *Nuḫḫutu ša la ginû* heißt unter Justierung der Stücke, die nicht normalwichtig sind."

Wer einmal Hacksilber gesehen hat, wie es bei den Ausgrabungen im Orient und sonstwo zutage getreten ist, muß wissen, wie ernst es um diese Gefahr bestellt ist.

Wie hier, so werde ich vielfach den W.'schen Abweichungen vom

1) ZDMG. 65, S. 628 a. E.; S. 629 Abs. 3.
2) Z. f. Assyr. XIV, 362.

Tatbestande, — sei es, daß sie die Wiedergabe meines Gedankenganges, sei es, daß sie die Bewertung der Tatsachen betreffen —, dadurch am einfachsten und wirksamsten begegnen, wenn ich den Lesern der ZDMG. in meinen ursprünglichen Worten vorführe, was 5 ich wirklich gesagt habe. Diese Zitate aus meinen früheren Arbeiten werden, wie es auch im Vorstehenden bereits geschehen ist, in einer besonderen, engeren Druckart wiedergegeben, was den doppelten Vorteil der Raumersparnis und der Übersichtlichkeit hat.

Meist wird nur eine kurze weitere Erläuterung nötig oder 10 erwünscht sein. So will ich im vorliegenden Falle nur noch darauf hinweisen, daß ja der einzelne Schekel als gesondertes Zahlungsmittel („Geldstück") weiter zu wandern hatte. Da war es für den ersten Empfänger eines größeren Betrages in solchen Schekeln von äußerster Wichtigkeit, daß nicht nur die Gesamtsumme im Ge-15 wichte stimmte, sondern jedes einzelne kleinere Stück vollwichtig war und, seiner Gestalt nach, vollwichtig bleiben konnte —, letzteres durch möglichste Glättung der Räder zu erreichen. Andernfalls lief er Gefahr, daß nicht vollwichtige Stücke, die er in Zahlung geben wollte, zurückgewiesen oder zum Mindesten nicht 20 als voll gerechnet wurden.

Die prinzipiellen Fehler in W.'s Auffassung und die Mißgriffe, die mit ihnen Hand in Hand gehen, sind im Vorstehenden allgemein kurz gekennzeichnet und zum Teil, wo es anging, in der Kürze mit Beispielen belegt. In den folgenden Darlegungen sollen sie 25 ausführlicher nachgewiesen und erörtert werden, und zwar wähle ich solche Fälle aus, die, abgesehen von ihrer sachlichen Bedeutung zugleich zur Erläuterung möglichst vieler W.'scher Verstöße geeignet sind.

Da es mir lediglich um die Sache zu tun ist, so werde ich 30 mich bemühen, im Gegensatz zum Verfasser, sine ira et studio und in völlig ruhiger Sprache die prinzipiellen Fehler der Auffassung und der Behandlung, die das Ganze durchziehen, im Einzelnen aufzuzeigen, — von den persönlichen Bemerkungen des Herrn Verfassers sehe ich natürlich völlig ab[1]), derartiges fällt ja ohnehin immer 35 auf den zurück, von dem es ausgeht.

Es ist jedoch, wie besonders zu betonen, keineswegs meine Absicht, auf alles, was der Verfasser zur Sprache gebracht oder hineingezogen hat, einzugehen. Einmal erledigen die grundsätzlichen Erörterungen eine Menge von Einzelheiten ohne Weiteres. Dann 40 aber sind von W. eine Anzahl von Punkten mitbehandelt worden, die an sich großenteils keineswegs ohne Interesse sind, aber zu den Hauptfragen, wenn überhaupt, nur in einer entfernten Beziehung stehen. Bei der Erörterung so schwieriger und zum Teil verwickelter Fragen sollte aber alles vermieden werden, was den Leser,

1) Vgl. oben S. 607 Anm. 1. Besonders charakteristisch ist ZDMG. 65, S. 685 Abs. 1 a. E.

statt ihn aufzuklären, abzieht und verwirrt. Die Erörterung solcher Nebendinge erscheint bei W. unbewußtermaßen geradezu als eines der Kampfesmittel, die den Einblick in die konsequente Entwicklung der Gedanken seiner Gegner erschweren und unmöglich machen. Ferner kommen bei W. Fragen zur Sprache, die nach dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse noch nicht gelöst werden können oder deren Erörterung im vorliegenden Zusammenhange zu weit führen würde und auf die an anderer Stelle zurückzukommen sein wird.

Ich scheide daher, wenigstens aus dem Haupttext, aus:

a) Alle detaillierten Erörterungen über Gebrauchsgewichte. Die Liste der veröffentlichten Gewichte des Zweistromlandes und der Nachbarländer, die W. gegeben hat, ist natürlich an sich wertvoll[1]. Aber, da nur sehr wenige Normalgewichte darunter sind, worüber unten (S. 643; 681), und Gebrauchsgewichte, namentlich niederen Nominals, für die Bestimmung der Norm wenig Wert haben, so sind diese Beiträge zur metrologischen Archäologie, so sehr sie auch mich interessieren, im Sinne der vorliegenden Erörterungen als Hors d'oeuvre auszuscheiden. —

Es bleiben ferner außer Betracht:

b) Alle babylonischen Kontrakte, die in den Rechnungsposten durch Schreibfehler entstellt sind oder zu sein scheinen (— und es erweist sich, daß die wenigen Tontafeltexte, die für prinzipielle Aufschlüsse in Anspruch genommen worden sind, fast alle solche Schreibfehler enthalten[2] —) und daher als Beweismittel noch weniger geeignet sind, als sie dem ohnehin erscheinen müssen, der offizielles Wertverhältnis der Metalle und den schwankenden Marktwert bei privaten Edelmetallverkäufen auseinanderhält[3].

c) Ferner scheiden für mich im vorliegenden Zusammenhange aus die Erörterungen über die goldene und silberne Tafel mit Inschriften Sargon's II von Assyrien. Von dem Wertverhältnis der beiden Metalle ist auf den Inschriften nicht die Rede, sie sind nicht für den Handel bestimmt, und so läßt sich keinesfalls mit Bestimmtheit sagen, daß sie zum Ausdruck des Wertverhältnisses der

1) Ich bedauere Bd. 63, S. 721 übersehen zu haben, daß W. (siehe S. 636 des vorigen Bandes) ZDMG. 61, 401 ausdrücklich gesagt hatte, daß ihm das Heft von Chisholm unzugänglich war.

2) Hierher gehört auch die Urkunde Nbk. 454. Da außerdem W. in meiner Interpretation dieser Urkunde Nbk. 454 einen sprachlichen Fehler nachgewiesen hat (ZDMG. 65, S. 628), halte ich die Begründung meiner über *b(p)itku* ausgesprochenen Ansicht (diese Zeitschrift Bd. 63 [1909] S. 711 ff.) nicht mehr in ihrem vollen Maße aufrecht. Ob die Ansicht selbst irrtümlich ist, lasse ich einstweilen unentschieden. Daß *p(b)itku* $^1/_8$ Schekel bedeutet, halte ich nach wie vor für wenig wahrscheinlich, suspendiere aber mein Urteil, namentlich bis ich das Gewichtsstück, auf das diese Ansicht W.'s sich hauptsächlich stützt, im Britischen Museum auf den Erhaltungszustand seiner Inschrift habe prüfen können. (Vgl. Bd. 63, S. 710 ff)

3) W.'s gegen Regling gerichtete Gegenausführungen ZDMG. 65, S. 684, wonach ein legales Wertverhältnis als unverbrüchliches göttliches Gesetz zu gelten habe, das auch den Privathandel binde, bedürfen keiner Widerlegung.

Metalle, wie es zu Sargons Zeiten galt, irgendwie bestimmt waren. Auch W. will das nicht sicher annehmen. Da zudem das Bestehen des Wertverhältnisses $13^1/_3 : 1$ für eine weit ältere Zeit sicher nachweisbar ist (unten S. 653 f. und dazu S. 694), so könnte ruhig zu-
5 gegeben werden, daß diese Tafeln nach dem Verhältnis 13 : 1 gegen einander abgestimmt sind, wie es W. als das relativ Wahrscheinlichste darzutun sucht. Für die Gesamtentwicklung bliebe auch das belanglos. (Vgl. hierzu ferner unten S. 635.)

d) Weiter bleiben außer Betracht alle die Numismatik in erster
10 Linie angehenden polemischen Ausführungen Weißbach's, der ja nicht bloß die Metrologie und ihre Beziehungen zur Numismatik reformieren will, sondern diese Reformbestrebungen auch auf die Grundlagen der Numismatik als solcher, so besonders und namentlich auf die Grundregeln für die Bestimmungen von Münznormen, auszudehnen
15 bestrebt ist. Ich bin befugt, mitzuteilen, daß mein Mitarbeiter K. Regling, an geeigneter Stelle seine numismatischen Darlegungen (ZDMG. 63, 701 ff) auch gegenüber W.'s Angriffen in vollem Umfange aufrechterhalten wird.

e) Talent, Mine und Schekel gehören einem Systeme an.
20 Wo daher versucht wird, einem Volke die eine dieser Größen oder ihr sprachliches Äquivalent[1]) zuzusprechen, die andere ihm dagegen zu nehmen, betrachte ich dies als einen Verstoß gegen die Grundgesetze aller metrologischen Forschung und gehe nicht weiter darauf ein. Derartige Annahmen sind lediglich Notbehelfe, die zeigen, daß
25 W. in die Enge getrieben, daß sein Standpunkt unhaltbar ist[2]).

f) Über die Grenzen zwischen der speziellen Metrologie eines Gebietes und der vergleichenden Metrologie glaube ich mich mit genügender Ausführlichkeit und Deutlichkeit (ZDMG. 63, S. 725 f.) geäußert zu haben, um nicht genötigt zu sein, auf eine Kritik von
30 der Fassung, wie sie W. auf S. 691 des vorigen Bandes dieser Zeitschrift bietet, eingehen zu müssen. Es ist natürlich das ABC der metrologischen Forschung, daß bestimmte Angaben für ein besonderes Gebiet, gerade wenn sie unerwartet sind, den Schlüssen vorzugehen haben, die man ohne solche bestimmte Angabe aus der
35 vergleichenden Metrologie zu schließen geneigt wäre. Wir wissen, auf griechischem Gebiete zerfällt die Mine in 100 Drachmen: damit ist der Gedanke an eine sexagesimale Teilung (wie beim Talent) für die Mine ausgeschlossen. Nichts anderes ist es, wenn positive Angaben uns sagen, daß der Schekel bei den Hebräern in 20 gerah
40 zerfällt, während das babylonische *giru* $^1/_{24}$ Schekel ist, so daß man vom Standpunkte der vergleichenden Metrologie die gleiche

1) Von dem sprachlichen Äquivalent rede ich, damit nicht etwa die Behauptung auftaucht, ich hätte „Talent" als babylonische Bezeichnung der betr. Gewichtsstücke angesprochen.

2) Dahin gehören das persische Silbertalent ohne Mine und ohne Schekel, das noch dazu aus den „griechischen Verhältnissen" herübergenommen sein soll. (ZDMG. 65, S. 687 ff., vgl. ferner im Text S. 618 f.)

Einteilung auf hebräischem Gebiete erwartet hätte[1]). Über Wert und Unwert der vergleichenden Metrologie ist damit überhaupt nichts ausgesagt.

Und nun zu den ausgewählten Fällen, die W.'s Verfahren des Näheren beleuchten sollen.

A. Eine Fünfzigteilung der babylonischen Gewichtsmine.

Weißbach geht, wie gesagt, von der Voraussetzung aus, daß nur das in Worten Ausgesprochene, ausdrücklich Bezeugte, in der Metrologie als feststehend anerkannt werden könne (oben S. 607 f.).

Aber auch er operiert wie alle seine Vorgänger mit der leichten, der schweren und der doppeltschweren Mine, obgleich uns nirgends weder keilinschriftlich noch sonstwie die Existenz dieser im Verhältnis von 2 : 1 stehenden Größen ausgesprochen ist[2]). Er zieht den Schluß lediglich aus der Tatsache, daß wir Stücke, die in diesem ungefähren Verhältnis zueinander stehen, mit der gleichen Bezeichnung versehen finden. Er arbeitet also gleich allen übrigen Metrologen mit dem Schlusse aus dem Verhältnis der Gewichtsstücke zueinander.

Und wie verträgt es sich weiter mit diesem Grundsatze, daß W. selbst sich gezwungen sieht, die Existenz zweier organisch völlig voneinander verschiedener Gewichtsnormen, für deren Nebeneinanderbestehen auch nicht der Schatten eines schriftlichen Zeugnisses angeführt werden kann, auf babylonisch-assyrischem Boden anzunehmen gezwungen ist?

Auf S. 664 f. des vorigen Bandes dieser Zeitschrift schreibt W.: „Das Gewicht Nr. 16 meiner Liste (Soutzo Nr. 260), das ich schon ZDMG. 61, 390 f. und oben S. 633 besprochen habe, hat eine Inschrift, von der bis jetzt nur die 1. Zeile bekannt ist, und diese lautet: „10 *š.* richtig". Da es 101,48 g wiegen soll, beweist es nur die Existenz eines *šiḳlu* von 10,148 g, weiter nichts. Dieser Sekel weicht von allen in Babylonien bekannten und konstruierten Gewichts- (= Gold-) und Silbersekeln weit ab. Ob er zu einer „Fünfziger Mine" von 505,74 g oder zu einer „Sechziger Mine" von 606,88 g gehört, ist bestenfalls offene Frage. R(egling')s Ansicht, daß dieses Gewicht „die Üblichkeit der Fünfzigteilung auch der sogen. Gewichtsmine . . . beweist", ist falsch."

W. gibt also zu, daß wir hier einen Schekel haben, der sich in keiner Weise in das im Zweistromland übliche System einfügt. Aber sich hier lediglich an den Schekel als solchen halten, ist nichts als ein Versteckspielen (s. dazu im Allgemeinen oben

---

1) ZDMG. 65, S. 632.

2) Übrigens würde theoretisch in solchem Falle immer die Frage am Platze sein, ob nicht verschiedene Schekel bei Identität des Giru-Gerah vorliegen. Nur des Beispiels wegen bleibe ich bei Schekel und Gerah; daß der Fall auf sie zuträfe, will ich damit in keiner Weise behaupten.

S. 616 sub e). Es wird lediglich die Tatsache damit umschrieben, daß wir hier einen Schekel haben, der als $^1/_{60}$ einer Mine aufgefaßt, an sich und mit der zugehörigen Mine völlig aus dem Rahmen des im Übrigen nach Weißbach so völlig einheitlichem 5 und einheitlich abgestuften Gewichtssystems des Zweistromlandes herausfällt.

Also haben wir, wenn wir uns W.'s Gedanken zu eigen machen, tatsächlich mindestens zwei in ihren Beträgen ganz verschiedene Systeme, die durch keinerlei erklärende Bezeichnung voneinander 10 unterschieden werden[1]). (Vgl. noch den Nachtrag u. S. 692 f.)

Freilich, wenn das Gewichtsstück, wie es nach meinen Mitteilungen[2]) den Anschein hatte, noch weitere Aufschriften außer der Zeile 1 *šiḳlu gi-na* trüge, so wäre eine entfernte Möglichkeit vorhanden gewesen, daß ein solcher differenzierender Zusatz noch 15 nachgefolgt wäre. So ist die Feststellung von besonderer Bedeutung, daß die genannte archaisch oder archaistisch babylonisch geschriebene Zeile tatsächlich die einzige ist, die dieses Gewichtstück trägt, was ich im Mai d. J., im Britischen Museum zusammen mit Herrn L. W. King festgestellt habe[3]).

20 Das Gewicht habe ich auf 101,48 g angegeben. Die Richtigkeit dieser Angabe wird zwar gegnerischerseits nicht in Zweifel gezogen (s. Bd. 65, S. 633, Abs. 2; vgl. u. den Nachtrag).

Immerhin wird es bei der fundamentalen Wichtigkeit dieses Stückes nicht überflüssig sein, genau festzustellen, wie das Gewicht

---

1) Es muß besonders betont werden, 1. daß die in Babylonien bekannten und konstruierten Gewichts- (= Gold-) und Silberschekel gemeiner wie erhöhter Norm alle auf einer Grundnorm, eben der gemeinen Norm, basieren, zu der sich dieser Schekel, als $^1/_{60}$ der Mine betrachtet nicht fügt, und daß

2. W. außer diesem nach ihm völlig abnormen Sekel im übrigen nur den einen Gewichtsschekel der von ihm für das Zweistromland angenommenen einheitlichen — freilich in weiten Grenzen schwankenden — Norm anerkennt.

2) VBAG. 1891, S. 518 sub 2.

3) In meinen Notizen vom Jahre 1890 finde ich auch nur diese Zeile mit dem Vermerk „1 Zeile". Ich fürchte, ich habe das bei der Ausarbeitung fälschlich und nachlässigerweise als „erste" Zeile statt als „eine" Zeile aufgefaßt. Vielleicht hat mir unentschuldbarerweise auch die Erinnerung an ein anderes, damals gleichfalls von mir gewogenes Gewicht hinsichtlich der Inschrift einen Streich gespielt. Das Gewicht ist bezeichnet 82.1 — 14.1048. Es hat die bekannte Schwimmvogel-Form und wiegt 232,502 g, d. h. es ist eine halbe Mine gemeiner Norm, als Gebrauchsgewicht etwas zu leicht ausgebracht. Die dreizeilige Inschrift, die ich im Mai dieses Jahres mit Herrn W. King zusammen aufs Neue geprüft habe, wobei sich einige Berichtigungen meiner nicht veröffentlichten Lesungen ergaben, lautet:

$^1/_2$ ma-na gi-na
ša Zêri-ia
abil (m)Mudammiḳ(iḳ)-(ilu)Adad (amelu)barû

In meinen Mitteilungen über „Metrologische Studien im Britischen Museum" (VBAG. 1891, S. 515—532, habe ich nur eine Auswahl a. a. O. S. 515 Abs. a. E.) aus den Gebrauchsgewichten gegeben, die mir damals bekannt wurden. Ihre Zahl hat sich inzwischen stark vermehrt. Ich setze die Sammlung fort.

ermittelt worden ist. Die Wägung nach englischem Gewicht ergab damals 3 Ounces 126 grains, d. h., da die Ounce 480 grains enthält, 1566 grains. Diese wurden wie folgt in Gramm umgerechnet:

1000 Grains	64,80 g
500 „	32,40 „
60 „	3,888 „
6 „	0,389 „
1566 Grains	= 101,477 g

1 Schekel wiegt also 10,148, und die zugehörige Sechziger-Mine 60 × 10,148 bezw. 6 × 101,477 = 606,862.

So bleibt die Tatsache bestehen, daß Weißbach das Vorhandensein mindestens zweier, in ihren Beträgen grundverschiedener Gewichtssysteme im Zweistromlande annehmen muß, die durch keinerlei erklärende Beiwörter voneinander unterschieden werden, — während das Gleiche schon ohnehin von den im Verhältnis 1 : 2 stehenden, im übrigen in ihren Beträgen gleichartigen Gewichten des doppeltschweren, schweren und leichten Systems gilt.

Dies ist methodisch von der allergrößten Bedeutung.

Der Grundsatz, der Weißbach's gesamter Anschauung die Richtschnur gibt (S. 607 f., sub. 1), kann von ihm selbst nicht innegehalten werden, und so stürzt, was auf diesem Fundamente aufgebaut ist, rettungslos zusammen.

Tatsächlich ist es natürlich höchst unwahrscheinlich, daß zwei in ihren Beträgen außer jedem Zusammenhang stehende, innerlich in keiner Weise organisch verknüpfte Systeme dergestalt ununterschieden nebeneinander hergehen sollten[1]), umsomehr als ja Fälle derartiger Unterscheidungen (s. Mine von Gargamisch[2]) nachweisbar sind. Jedenfalls wäre eine solche Annahme der letzte Notbehelf, wenn sich keinerlei anderer Ausweg mehr darböte.

Wie weit sind wir aber hier von einer solchen Notlage entfernt! Sobald wir das Zehnschekelstück nicht als Sechstel einer Mine von ca. 606,86 g auffassen, sondern als eine Fünftelmine, so erhalten wir eine Mine von 5 × 101,477 = 507,385 g, die sich vortrefflich zu der einen um 38 g schwankenden Norm von ca. 473 bis mindestens 511[3]), die Weißbach irriger Weise allein im Zwei-

---

1) Die Währungsminen gemeiner Norm und die Gewichts- und Währungsminen erhöhter Norm sind dagegen als einer gemeinsamen Wurzel entsprungen innerlich organisch miteinander verknüpft.

2) Daß die Mine von Gargamisch vielleicht *mana* des leichten Systems bedeute (ZDMG. 65, S. 658, vgl. S. 644), ist eine vollkommen unerwiesene und unbeweisbare Vermutung. Vgl. dazu im allgemeinen Abschnitt F. (bes. S. 674 f.).

3) Deutlich spricht sich W. nie darüber aus. Da er aber die niedrigst stehenden Löwengewichte als zu der einen Norm gehörig betrachtet (ZDMG. 65, S. 657) und eins anscheinend auf 473,2 g steht (vgl. dazu jetzt S. 692 f.) und da er ferner das Gewicht von 509,4 g, das er aus Herodot (s. u.) berechnet, als einen sehr annehmbaren Betrag für die babylonische Mine bezeichnet, so muß auch das Gewicht von 510,9 g für die leichte Mine, das sich aus der

stromlande anerkennen will, fügt, und die tatsächlich ein als Gebrauchsgewicht etwas ungenau ausgebrachtes Stück der königlichen Norm der Form C (normal 504 g) darstellt.

Das Gewicht erbringt also, wie von vorherein von mir betont, 5 den Beweis, daß sogar die Gewichtsmine zeitweilig oder in gewissen Fällen, im Zweistromland selbst tatsächlich in 50 statt in 60 Teile zerfiel.

Wollte sich W., um etwa seinen Hauptgrundsatz, „nur schriftlich in Worten, womöglich keilinschriftlich Bezeugtes, ist metrologisch 10 von Belang" zu retten, dieser Anschauung anschließen (vgl. ZDMG. 65, S. 633), so würde er damit seinen anderen, mit zäher Erbitterung vertretenen Grundsatz: „keine 50-Teilung der Mine im Zweistromlande", zu opfern haben, ganz abgesehen davon, daß jener erstgenannte Hauptgrundsatz ja schon durch das Nebeneinander- 15 bestehen der leichten, schweren und doppeltschweren Mine durchlöchert wäre.

So steht es denn fest, daß, wiewohl jetzt Tausende von Tontafeln lediglich eine Einteilung der Mine in 60 Teile zu bezeugen scheinen, daneben eine 50-Teilung sogar der Gewichtsmine 20 bestand. Und wenn ich in einem Atem mit der Veröffentlichung dieses entscheidend wichtigen Stückes im Jahre 1891 darauf hinwies, daß die (seit 1888 veröffentlichten) Keilschrifttexte darauf zu deuten schienen, „als sei mehrfach auch Gold und Silber nach der Gewichtsmine (zu 60 Schekeln) ab- 25 gewogen und verrechnet worden, die Sache bedürfe genauer Untersuchung"[1]), so war das durchaus loyal und wissenschaftlich korrekt gehandelt. Ich sprach damit genau das aus, was nach dem Stande meiner Kenntnisse und nach der allgemeinen Sachlage zu sagen war.

Denn wenn sogar die Gewichtsmine — entgegen allen An- 30 gaben der Keilschrifttexte und im Widerspruch mit allen bisherigen Vorstellungen — auch in 50 Teile zerfallen konnte, so war doppelte und dreifache Vorsicht gegenüber denjenigen keilinschriftlichen Angaben geboten, die, im Gegensatz zu den bisherigen Vorstellungen und gegen die Analogie des gesamten Münz- 35 befundes, Wägung von Silber und Gold nach der Gewichtsmine als häufig verwendet erscheinen ließen.

Vor allen Dingen stand damals noch keineswegs fest, daß die *mana kaspi*, die die Keilschrifttexte so häufig nannten, nicht eine Silbermine, d. h. ein für die Wägung von Silber ausgebildetes

---

$^1/_3$ Mine in Ton (Nr. 17 in W.'s Liste, — s. ZDMG. 61, S. 398; 63, S. 704 u. 723) ergibt, als zu der gleichen Norm gehörig gerechnet werden. Ja, wenn man die Konsequenzen aus W.'s Haltung zieht, so wäre man berechtigt, die babylonische Mine von 456 g bis 570 g — nach dem niedrigsten und höchsten der bisher im Zweistromlande gefundenen Gewichte (ZDMG. 63, S. 704 f.) — als seiner Auffassung entsprechend hinzustellen. „Ca. 473—511" ist daher in der Tat in diesem Sinne ein Minimum. (Vgl. ZDMG. 63, 726.)

1) VBAG. 1891 (Sitzung vom 20. Juni), S. 518 Anm. 2.

Sondergewicht darstellten, sondern eine Gewichtsmine Silbers. (Vgl. noch u. S. 677, Anm. 4.)

Überhaupt ist die scheinbar historische Darstellung, die Weißbach von der Entwicklung meiner Ansichten gibt[1]), weil er von der als falsch erwiesenen Ansicht ausgeht, es gäbe im Zweistromlande keine Fünfzigteilung der Mine und keine Währungsminen, tendenziös gefärbt und unhistorisch. Der Leser soll von meiner unerhörten Nachlässigkeit gegenüber den keilinschriftlichen Angaben überzeugt werden: die Untersuchung, die ich als erwünscht bezeichnet hatte, soll von mir niemals angestellt worden und die Erkenntnis, daß ein Gebrauch der Währungsminen für den inneren Verkehr im Zweistromlande bisher nicht nachgewiesen sei, mir erst von gegnerischer Seite abgetrotzt sein; ich soll sie widerwillig und zögernd, fremden Angriffen weichend, aufgenommen haben.

Das direkte Gegenteil ist der Fall. Gerade weil ich diese Untersuchung angestellt hatte, sprach ich zum ersten Male 1901 durchaus selbständig das Folgende aus[2]) — ich bin genötigt, es wörtlich in extenso zu zitieren, da in W.'s Auszug die Abkürzung und eine veränderte Gruppierung von Text und Anmerkung zugleich eine Abschwächung bedeutet:

„Aus der schweren und leichten Silbermine sind im babylonischen Gewichtssystem die Währungsminen wie sie Hultsch passend bezeichnet, entwickelt worden. Das Sechzigstel der Mine, der Schekel, bildet die Goldeinheit gemeiner Norm von 16,38 und 8,19, wie sie in Caesars Aureus auftritt. *Für den internationalen Verkehr*[3]) *galt als Goldmine nicht das Sechzigfache, sondern das Fünfzigfache dieses Schekels*[4]), die babylonische Goldmine gemeiner Norm von 818,6 resp. 409,3 g; diese leichte Goldmine, die auch in Etrurien nachweisbar ist, lebt als russisches Pfund fort."

---

1) ZDMG. 65, S. 659 ff. bis 663 f.

2) Hermes 36 (1901), S. 118 f.

3) Übrigens war dies bereits im Jahre 1901 für mich keineswegs eine völlig neue Auffassung, vielmehr hatte ich von vornherein BMGW. (1889) S. 251 betont (vgl. ZDMG. 63 [1909], S. 715 f.):

„Die vorstehende Gestalt des babylonischen Gewichts- und Doppelwährungssystems gibt nach verschiedenen Richtungen hin zu Bemerkungen Anlaß. Zunächst zeigt sich in dem Aufbau der Gold- und der Silbermine, 50 Einheiten an Stelle der 60 des Gewichtssystems, in welchem doch die Gold- und Silbergewichte ihren Beträgen nach wurzeln, deutlich ein Eindringen der Prinzipien des Dezimalsystems (gesp.) in das Sexagesimalsystem. Spuren eines Kampfes zwischen beiden Systemen, der mit dem siegreichen Vordringen des letzteren endet, werden wir noch mehrfach zu beobachten haben. Nach *dezimalen* Prinzipien war das ägyptische Gewichtssystem geordnet. Ein Pfund" ...... „hat 10 Lote (Ket, Kite). Austausch und Verkehr mit Edelmetallen hat schon in uralter Zeit zwischen Ägypten und Babylonien bestanden. Die Ausfuhr der reichen Erträgnisse der nubischen Goldbergwerke lag naturgemäß in den Händen der Ägypter. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der *dezimale* Aufbau des Gold- und Silbergewichtssystems wie ferner alle dezimalen Modifikationen des babylonischen Sexagesimalsystems auf *ägyptischen* Einfluß zurückzuführen sind."

4) Von mir jetzt gesperrt.

„Ausgehend von dem Grundsatz der prästabilierten Harmonie des Weltalls, die auch in den irdischen Maßverhältnissen nachklingen sollte, fixierten die babylonischen Priester den relativen Wert zwischen Gold und Silber, natürlich ungefähr den Marktverhältnissen ihrer Zeit entsprechend, nach dem Verhältnis 360 : 27 ($= 40 : 3 = 13^1/_3 : 1$), d. i. das Verhältnis der runden Tageszahl des scheinbaren Sonnenumlaufes und des siderischen Mondumlaufes, wobei auch sekundär ein Vergleich zwischen der Sonne als Gold und dem Mond als Silber mitgespielt haben mag. Dem Goldschekel entsprach nach diesem Verhältnis ein Silberstück von 218,3 und 109,15 g, dessen Zehntel als Silberschekel fungiert. Für den internationalen Verkehr ergab sich deren Fünfzigfaches als „gemeine babylonische Silbermine" im Betrage von 1091,5 und 545,7 g. Im babylonisch-assyrischen Verkehr selbst hingegen scheint, nach den bisher bekannten Dokumenten, auch beim Silber stets eine Mine von 60 Schekeln im Gebrauch gewesen zu sein. Das Sechzigfache des Silberschekels ergibt die Mine von 654,9 g, die sich später als *μνᾶ ἀγοραία* in Athen wiederfindet. Aus jener „babylonischen Silbermine" von (1090,5) 545,7 hat sich nun offenbar das ägyptische Gewicht entwickelt. Das ägyptische Loth beträgt genau ($^1/_{120}$) $^1/_{60}$ dieser Mine."

„Das ägyptische Loth (Kite)" so schloß ich, „ist also eine zwiefach sekundäre Ableitung aus der babylonischen Gewichtsmine, die ihrerseits auf dem babylonischen Längenmaß aufgebaut ist, und es ist und bleibt daher irrig, das ägyptische Loth bei metrologischen Betrachtungen als Grundlage der antiken Gewichte zu betrachten, wie es neuerdings geschieht." Da wo ich die Giltigkeit der Währungsminen für den internationalen Verkehr zum zweiten Male erwähne, fügte ich dann eine Anmerkung [1]) hinzu, deren ersten Satz W. allein zitiert [2]), und zwar so, als ob er ein integrierender Bestandteil meiner Mitteilung im Text des Hermes gewesen sei.

Diese in mehr als einer Hinsicht für unsere jetzige Betrachtung äußerst wichtige Anmerkung lautet:

„Darauf weist mit Recht besonders auch Ed. Meyer neuerdings hin, s. Orientalisches und griechisches Münzwesen, Handwörterbuch der Staatswissenschaften 2. Aufl., Band 5, S. 907. Meyer geht aber von der „babylonischen Silbermine" von 545,8 g aus und gelangt durch Sechzigteilung dieser Mine zu einem Schekel von 9,09 (9,1) g, d. i. der Betrag des ägyptischen Lothes, das somit als „babylonischer Silberschekel" entstanden und zu bezeichnen wäre. Dieser Neuerung kann ich nicht zustimmen. Rein theoretisch liegt hier, wie in allen entsprechenden Fällen, die Möglichkeit vor, sowohl von der Mine wie vom Schekel auszugehen. Aber tatsächlich verbietet m. E. der Befund der vorderasiatischen Silberprägung die Annahme eines Silberschekels von 9,09 g. Unsere gesamten Anschauungen betreffs der „Währungsgewichte" beruhen auf der berechtigten Annahme, daß die geprägte Münze die Fortsetzung des als Courant in abgewogenen Stücken umlaufenden ungeprägten Metalls ist. Nirgends aber gibt es m. W. eine Silbermünze auf den Fuß von 9,09 g. Über den Goldstater von Pantikapaion s. S. 121. Für den eigentlichen Verkehr waren ja auch die Münzeinheiten Schekel, Stater usw. ungleich wichtiger

1) Die hinweisende Zahl steht hinter „60 Schekeln" in dem Satze: „Im babyl.-assyr. Verkehr scheint . . . . . . auch beim Silber stets eine Mine von 60 Schekeln im Gebrauch gewesen zu sein".

2) ZDMG. 40, S. 663 oben.

als die höheren Einheiten, die namentlich für den Handel in Betracht kommen. Wer von uns macht sich eine Vorstellung von „dem Pfund fein“ (Silber), obgleich auf jedem Thaler zu lesen steht, daß er dessen Dreißigstel an Feingehalt einhält. Und weil der Schekel die Hauptsache war, deshalb wurde in babylonischen Urkunden, wenn die Rechnung auf Minen Silbers gestellt war, so häufig ausdrücklich hinzugefügt, daß die Mine “in einzelne Schekel geteilt sein solle unter Justierung der Stücke, die nicht normalwichtig sind“, s. Zeitschr. für Assyr. XIV a. O. — Also gegen den babylonischen Silberschekel von 9,1 g muß ich Einspruch erheben[1]). Es bleibt nur die Wahl zwischen der Mine von 60 Silberschekeln gemeiner Norm 654,9 g, auf die ich im Text hingewiesen habe oder der wohl noch wahrscheinlicheren Annahme, daß für den inneren Verkehr in Babylonien (und Assyrien?) wie das Gold so auch das Silber nach Gewichtsschekeln und Gewichtsmine[1]) verwogen wurde. Letzteres möchte durch den, die Entscheidung dieser Frage erschwerenden, Umstand bestätigt werden, daß m. W. bis jetzt keine babylonisch-assyrischen Gewichtsstücke, die mit Sicherheit der Silbermine und ihrem System zuzuschreiben wären, gefunden sind“[2]).

So habe ich also 1901 vollkommen selbständig und auf Grund des mir damals bekannten, umfassenden Materials der Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß die Mine von 50 (den Gewichtsschekeln gleichen) Goldschekeln und die Mine von 50 ($^{10}/_{9}$ des Gewichts und Goldschekels betragenden) Silberschekeln dem internationalen Verkehr vorbehalten gewesen seien, während im inneren Verkehr des Zweistromlandes die Sechzigteilung die Regel war.

Welchen Sinn hat es nun, daß Weißbach auf S. 663 des vorigen Bandes, nachdem er diese meine Äußerungen vom Jahre 1901 in abgekürzter und, wie man sieht, veränderter Gruppierung vorgetragen hat, nun drei Absätze weiter die Behauptung aufstellt, ich hätte mich erst im Jahre 1909 unter dem Drucke der namentlich von ihm im Jahre 1907 geltend gemachten Tatsachen zu dem Geständnis verstanden, daß auch bei der Wägung von Edelmetallen im inneren Verkehr Babyloniens die Sechzigteilung vorherrschte?[3])

---

1) Mein Widerspruch bezieht sich hier, wie man sieht, und wie ich ausdrücklich betone, lediglich auf die Bezeichnung „babylonischer Silberschekel“, dagegen ist Ed. Meyer betreffs der Entstehung des ägyptischen Lothes aus der babylonischen Silbermine gemeiner Norm genau der Ansicht, die ich seit 1893 vertreten hatte und die oben im Texte wiederholt ist. Auf diese Übereinstimmung ist im vorliegenden Zusammenhange der Nachdruck zu legen.

2) Von mir jetzt gesperrt.

3) Weißbach schreibt (ZDMG. 65, S. 663 f.) wörtlich: „Während R(egling) (ZDMG. 63, 706) schreibt: „Einmal ist längst zugegeben, daß Gold außer der Goldmine auch“ („(‚wie liebenswürdig!‘)“ sic.!) „nach der 60-teiligen Gewichtsmine verrechnet wurde, versteht sich L.-H. jetzt (a. a. O. 714) sogar zu dem Geständnis, „daß auch bei der Wägung von „Edelmetallen im inneren Verkehr Babyloniens die 60-Teilung vorherrschte““. Das von mir durch den Druck hervorgehobene ‚jetzt‘, bezieht sich auf das Jahr 1909, in welchem ZDMG. 63, auf das W. mit dieser Zeitbestimmung hinweist, erschienen ist.

Daß W. sich hier zum mindesten außerstande gezeigt hat, den Zusammenhang der Dinge zu erfassen (oben S. 612 sub 6), liegt auf der Hand.

Mir genügt es festzustellen, daß der Gegner, der mir eine andauernde und unerklärliche Vernachlässigung der babylonischen Urkunden vorwerfen möchte, sich die Basis zu diesem Vorwurfe durch eine derartig entstellte und entstellende Gruppierung handgreiflicher Tatsachen schaffen muß.

Und man verkenne nicht (vgl. S. 612 oben), daß hier einer der Kernpunkte für W.'s gesamtes Vorgehen getroffen ist. Es handelt sich für ihn darum, mich als assyriologisch unzuverlässig hinzustellen, und da einerseits auch ich die Wurzeln der antiken Metrologie in Babylonien suche, andererseits nur die allerwenigsten von denen, die sich für die antike Metrologie interessieren, keilinschriftliche Kenntnisse haben, so ergibt sich für diese daraus der Schluß, daß, wenn es um die Basis, die sie nicht selbständig beurteilen können, unsicher bestellt ist, auch die Folgerungen als unzuverlässig zu gelten haben. Sie wissen jetzt, wie W.'s Darstellung zustandegekommen ist.

Nach der Anschauung, von der ich damals ausging und die noch heute ihre Berechtigung hat, hat die Fünfzigteilung der Mine zunächst ihren Ursprung im Verkehr mit Edelmetallen. Es fragt sich, ob eine Einteilung der Gewichtsmine in Fünfzigstel und ihre Verwendung in der Münzprägung irgendwie nachweisbar war.

Und ich habe schon in meiner ersten metrologischen Arbeit [1]) darauf hingewiesen, daß ein solcher Fall tatsächlich auf dem Gebiete der antiken Münzprägung in der alten makedonischen Prägung vorliegt, die sich im Gebiet der pangäischen Bergwerke findet.

„Es ist unseres Wissens bisher von keiner Seite bemerkt worden", so führte ich aus, „daß der Stater dieser Prägung eine sehr eigentümliche Stellung innerhalb des babylonischen Gewichtes einnimmt. Sein Gewicht zeigt zweifellos, daß hier das Silber nach Gewichtsfuß und nicht nach Silberfuß geprägt ist, mit anderen Worten, der Stater stellt nicht, wie in allen übrigen Prägungen, $^1/_{30}$ der leichten Silbermine, d. h. $^1/_{45}$ der leichten Gewichtsmine dar, sondern einfach $^1/_{50}$ der leichten Gewichtsmine. Sein Maximalgewicht schwankt in der Prägung von 10,22 bis 10,25 g, darin haben wir deutlich $^1/_{50}$ ($^1/_{100}$) der königlichen Gewichtsmine von 511 (1022) g" ... „und daß hier nicht etwa eine Erniedrigung (z. B. für den Schlagschatz) stattgefunden hat, zeigt deutlich die älteste Prägung der Hauptstadt Aegae, in welcher der Stater auf 9,825 („vgl. die „Drachme" von Neapolis (gegenüber Thasos) zu 9,80 g, Brandis S. 210") steht, d. h. so genau wie möglich $^1/_{50}$ ($^1/_{100}$) der Gewichtsmine gemeiner Norm" von 491,2 (982,45) g „darstellt, die also auch hier, wie in so vielen Prägungen des Altertums, neben der königlichen Norm hergeht, sei es, daß sie mit derselben wechselt oder von ihr abgelöst wird."

So selten diese Prägung nach Gewichtsfuß im Vergleich zu der nach einem gesonderten Silberfuß war, so singulär mußte auch

---

1) BMGW. 1889. — Vgl. Hermes 35 (1900), S. 640, Anm. 6; Hermes 36 (1901), S. 121, Abs. 2 Zeitschr. f. Numismatik 27 (1909), S. 131 f.

die 50-Teilung der Gewichtsmine erscheinen, und wenn sogar für diese eine 50-Teilung im Zweistromland erkennbar war, so mußte, bis ein erdrückendes Beweismaterial vorlag (vgl. S. 623), angenommen werden, daß eine, in 50 Teile zerfallende Silbermine die Regel sei. Die Verschiebung, die die keilinschriftlichen Texte zu bringen be- 5 gannen, mußte mit besonderer Behutsamkeit aufgenommen werden [1]).

---

1) Der scheinbar verbleibende Rest von W.'s Vorwürfen, daß ich diese Untersuchung, die ich im Jahre 1891 für notwendig hielt, nicht baldmöglichst angestellt hätte, indem ich auf ihre Ergebnisse erst im Jahre 1901 zu sprechen kam, würde sich, rein zeitlich genommen, dadurch erledigen, daß meine metrologischen Studien nicht die einzige, mir obliegende Arbeit waren; vgl. dazu im Allgemeinen Klio III, 493 m. Anm. 2; 1892 erschien mein Samaššumukîn und meine erste Arbeit über die vorarmenischen Keilinschriften; zugleich war ich mit meiner Habilitation beschäftigt, die 1893 erfolgte, für die nächsten Jahre nahmen die Vorlesungen nebst den Vorbereitungen für die armenische Forschungsreise den Hauptteil meiner Tätigkeit in Anspruch. 1898 erschienen meine „Zwei Hauptprobleme". Von den Jahren 1898/99 brachte ich 18 Monate in Armenien zu etc.

Die Hauptsache ist auch hier wieder der Gegensatz der Anschauungen betreffs der Bewertung der metrologischen Quellen. W. mutet mir zu, daß ich aus einigen wenigen Dokumenten (V R. 67, Nr. 1; Straßm. Nab., Nr. 201; Peiser, Keilinschriftliche Aktenstücke, Nr. III etc.) hätte im Jahre 1888/89 den Schluß ziehen müssen, daß keine 50-Teilung der Mine vorkam. Angesichts der Tatsache, daß ich seit 1891 den Beweis für eine solche veröffentlicht hatte, konnte mir selbst das Faktum, daß Hunderte von Tontafeln nur eine Sechzigteilung der Mine bei Zahlungen in Silber kennen, nicht entscheidend sein. Ich mußte abwarten, ob nicht im Gegensatz dazu vereinzelte Fälle auftauchen würden, die eine Fünfzigteilung der Mine bei Handelsgeschäften in Silber erkennen ließen.

Noch weniger beweisend waren (gegen ZDMG. 65, 662) zwei Kontrakte aus ältester babylonischer Zeit, die G. Reisner im Jahre 1896 als Belege für das Alter der sexagesimalen Teilung als solcher in ihrer Anwendung auf Maße und Gewichte anführte. Für ihn wie für mich lag der Nachdruck auf dem Nachweis, daß in dieser ältesten Zeit die 60-Teilung der Mine bezeugt war. Daß beide Male Silber verwogen wurde, betonten weder er in seiner Schrift, noch ich in meinem Bericht darüber — ich aus dem Grunde nicht, weil ich niemals behauptet hatte, daß das babylonische Doppelwährungssystem in diese älteste Zeit zurückgehe.

Richtig ist, daß, wie W. nachweist, die genannten und einige weitere babylonische Kontrakte schon zugänglich waren, ehe meine metrologischen Forschungen im Jahre 1888 und 1889 erschienen. In wie weit das der Fall war, als ich meine Vorträge ausarbeitete und hielt, will ich nicht weiter in Frage ziehen, sondern einfach zugeben, daß es ein F e h l e r von mir war, sie in deren Veröffentlichung, namentlich in BMGW, nicht zu berücksichtigen. Es ist gewiß nicht der einzige Irrtum, den ich begangen habe (s. oben S. 618 Anm. 3). Aber eine Veränderung meines auf der Entdeckung der die gemeine Norm des babylonischen Gewichtes bezeugenden altbabylonischen Normalgewichte und auf den Prinzipien der vergleichenden Metrologie beruhenden Standpunktes hätte sich daraus nicht ergeben. Ich hätte nur damals schon, wie es später durch mich geschehen, darauf hingewiesen, daß im inneren Verkehr des Zweistromlandes eine 60-Teilung bei Gold- und Silberwägungen erkennbar sei und hätte mit größerem Nachdruck „auf den Unterschied zwischen i n t e r n a t i o n a l e m und e i n h e i m i s c h e m Gewicht hingewiesen" und mich, wie bereits ZDMG. 63 (1909), S. 715 ausgeführt, unter Ausscheidung des einheimischen Gewichtes lediglich auf die voll genügende Tatsache berufen, daß Herodot uns ausdrücklich ein gesondertes ‚babylonisches Silbertalent' nennt, dessen Mine von jeder denkbaren Gewichtsmine vollkommen abweicht.

Wir ersehen also:

1. Es ist wider Erwarten eine 50-Teilung sogar der Gewichtsmine im Zweistromlande wie in der makedonischen Prägung nachweisbar, während W. für die babylonische Gewichtsmine jede 50-Teilung leugnet.

2. Es ist lediglich eine Fiktion, wenn W. behauptet, ich verträte das Vorhandensein einer 50-geteilten Währungsmine im Zweistromlande oder wäre darin erst im Jahre 1909 wankend geworden. Vielmehr habe ich 1901 mit voller Deutlichkeit die Erkenntnis vertreten, daß im Zweistromlande nach den Keilschrifttexten Gold und Silber nach einer 60-geteilten Mine verwogen wurden, während die 50-geteilten Währungsminen dem internationalen Verkehr dienten.

B. Herodot und das „babylonische" Silbergewicht.

Der ganze Ausgangspunkt der gegnerischen Angriffe beruht auch insofern auf einer Fiktion, als jeder Leser des Weißbach'schen Artikels annehmen muß, ich beharrte bei einer vollständig unbezeugten Bezeichnung des für Silber spätestens in achämenidischer Zeit verwendeten Sondergewichtes als einer babylonischen Gewichtseinheit oder Rechnungsgröße. So heißt es auf S. 664: „Babylonische Gewichtseinheiten", die von den Babyloniern selbst nicht gekannt oder angewendet werden, sind eben nicht babylonisch. Den Namen „babylonisch" als „Notbehelf" zu verwenden ist unzulässig."

Es muß allerdings in der Metrologie des öfteren zu dem Notbehelf nicht überlieferter geographischer Bezeichnungen gegriffen werden, auf den Regling im Anschluß an mich, ZDMG. 63, S. 707, Anm. 1 hingewiesen hat.

Hier liegt die Sache aber schon insofern wesentlich anders, als wir in der Metrologie mit zwei verschiedenen Silberminen zu tun haben, die durch nähere Bestimmungen voneinander unterschieden werden müssen. Im Gegensatz zu der „phönizischen" Silbermine bezeichnet man die andere Einheit und wie sich sogleich zeigen wird, aus sehr gutem Grunde, als die babylonische. (Beide stehen bekanntlich im Verhältnis 2 : 3.)

Der Kernpunkt liegt aber hier in Weißbach's Forderung, daß nur solche Bezeichnungen gewählt werden dürfen, die die Babylonier selbst gebrauchen. Dann müssen wir auch auf die Namen „Babylonien" und „Babylonier" als Volksnamen selbst verzichten, sondern müßten immer nur von Akkad und den Akkadiern reden. Denn nur die fremden Völker, die Kassiten voran haben, wie ich häufig betont habe[1]), Land und Bewohner nach der Hauptstadt Babilu bezeichnet. Und vor allem haben wir, wie bereits oben betont, die

1) So Samaššumukin (1892), Teil I, S. 73.

Griechen zu hören, die gleichsam mit unseren Augen sehend, Dinge zu unserer Kunde bringen, die die Babylonier in ihren Inschriften als selbstverständlich behandeln und daher unerklärt lassen.

So rührt denn auch die Bezeichnung eines gesonderten Silbergewichtes als babylonisch von keinem Geringeren her, als von Herodot, und diese Bezeichnung, und was Herodot im gleichen Zusammenhange bietet, ist überhaupt für Böckh, Mommsen, Brandis der Ausgangspunkt der vergleichenden Metrologie geworden. Es war daher ein gänzlich überflüssiges und zu weitgehendes Zugeständnis an die spezifisch assyriologische Denkweise, wenn ich in dem törichten Gedanken an die Möglichkeit einer Verständigung, im Titel und durchweg in den Kolumnentiteln des Aufsatzes „die Sonderformen des babylonischen Gewichtes" von Regling und mir das Wort „babylonisch" stets in Anführungszeichen setzte und dadurch darauf hinwies, daß es sich hier um eine aus dem Altertum überkommene, aber cum grano salis zu verstehende Bezeichnung handle. In dieser Form erscheint die Bezeichnung „babylonisch" in Anführungszeichen nicht weniger als 15 Mal an besonders augenfälliger Stelle, und es gehört W.'s Voreingenommenheit dazu, um dies ganz zu übersehen.

Nun hat freilich Weißbach dieses Zeugnis des Herodot als im bezeichneten Sinne nicht vorhanden, sondern lediglich auf die bekannte babylonische Gewichtsmine bezüglich hinzustellen unternommen. Dieser Versuch aber, in Wahrheit der Kern- und Angelpunkt von Weißbach's „Reform" auf dem Gebiete der Metrologie, ist, wie ich bereits im jüngsten Hefte der Klio[1]) eingehend dargetan habe, völlig mißglückt.

Bekanntlich gibt Herodot im Eingang seiner Liste der persischen Tribute (III. 89) an, daß das Silber nach babylonischen Talenten, das Gold nach euböischen Talenten verwogen worden sei, und fügt hinzu, wie sich das euböische zum babylonischen Talente dem Gewichte nach verhalte, und zwar sind nach den Handschriften 60 babylonische = 70 euböischen Talenten.

„Am Ende der Liste werden bei Herodot drei weitere Rechnungsoperationen vorgenommen. 1. Die babylonischen Silbertalente, die sich aus der Gesamtsumme der Silberzahlungen ergeben, werden dem Gewichte nach in euboeische Talente umgerechnet; 2. der indische Goldtribut von 360 euboeischen Talenten wird nach dem Wertverhältnis zu 13 : 1 in Silbervaluta umgerechnet; und 3. wird danach durch Addition der Ergebnisse sub 1 und 2 die Gesamtsumme der Tribute dem Silberwerte nach in euboeischen Talenten angegeben. Diese Gesamtsumme beträgt nach den Handschriften 14560 euboeische Talente Silbers. Die Umrechnung der 360 Talente Goldes, die von den Indern bezahlt werden (sub 2), ergibt nach dem Verhältnis 13 : 1 4680 Talente in Silber, wie es die Handschriften ebenfalls richtig angeben. Zieht man nun diese 4680 von den 14560 Talenten ab, so ergibt sich als Rest 9880 Talente; das müßte also die Gesamtsumme der in Silber gezahlten und zunächst nach babylonischem Gewicht verwogenen Tribute sein. Statt dessen bieten die

1) Klio XII (1912), Heft 2, S. 240 ff.

Handschriften, bis auf eine, 9540 Talente. Hier steckt also ein offenkundiger Fehler in der handschriftlichen Tradition des Herodot, der durch Mommsen unter Brandis Beistimmung in äußerst scharfsinniger und paläographisch einleuchtender Weise geheilt worden ist: aus *ΘΩΠ* 5 9880 ist *ΘΦΜ* 9540 geworden. Aber weiter. Die Summe der Tributzahlungen in Silber nach babylonischen Talenten, die dem Könige zugingen, gibt Herodot nicht ausdrücklich an. Sie ergibt sich aber mit voller Deutlichkeit aus den Einzelposten (s. u.) und beläuft sich auf 7600 Talente. Nach dem Verhältnis 60 : 70, wie es bei Herodot (III, 89) 10 für die beiden Talentnormen angegeben wird, ergäben diese 7600 babylonischen 8866,66 ... euboeische Talente, nicht aber 9880 Talente, wie der Text sie gebieterisch fordert, oder auch nur 9540 Talente, wie sie die Handschriften (bis auf S, s. u.) bieten. Da sich nun 7600 : 9880 verhalten wie 60 : 78, so ist jeder, der den Text im Zu-15 sammenhang betrachtet, gezwungen, mit Mommsen und Brandis im Text des Herodot das Verhältnis 60 : 70 als irrtümlich zu betrachten und dafür 60 : 78 zu setzen. So, und nur so kommt Ordnung in die Verwirrung der handschriftlichen Tradition auf Grund der Tatsache, daß die Ge-20 samtsumme und der eine Hauptposten richtig und einwandfrei überliefert sind, und so der zweite Hauptposten sich als Ergebnis einer einfachen Subtraktion völlig einwandfrei feststellen läßt. Es ist das Ergebnis reiner, ohne jeden weiteren Nebengedanken durchgeführter Textkritik."

25 So betrachten es auch How und Wells, die Verfasser des neuesten Kommentars zu Herodot [1]).

Hören wir aber Weißbach (ZDMG. 65, 667 mit Anm. 1), so liegt hier also ein unerlaubter, willkürlicher Eingriff, eine Entstellung der ‚klaren Worte Herodots' vor. „Herodots Gleichung 30 des babylonischen Talentes mit 70 euböischen Minen dagegen, die viel Anstoß und unnötiges Kopfzerbrechen verursacht hat, „ist nach W. so genau, „als man von einem schwachen Rechenkünstler, wie es der „Vater der Geschichte" notorisch war, nur verlangen kann. Denn nehmen wir die euböische Mine zu 436,6 g an, so würde 35 sich für die babylonische Mine $\frac{436,6 : 70}{60} = 509,4$ g ergeben: ein recht annehmbarer Wert.

„Wenn man freilich Herodots klare Worte (III. 89), so fährt W. fort, solange herumdreht und wendet, dann ist es kein Wunder, wenn sie „so verkehrt" „in dem Zusammenhange" scheinen."

40 „An den Additionen der Steuerbeträge Her. III. 95, auf deren Korrektion so viel Scharfsinn verwendet worden ist, versuche ich" (Weißbach) „mich nicht. Stein hat auch hier Mommsen's „Verbesserung" 9880 statt 9540 mit vertrauensvollem Stillschweigen in 45 seine Übersetzung aufgenommen" [2]).

1) W. W. How and J. Wells, A commentary on Herodotus (Oxford 1912), vol. I, p. 287.

2) ZDMG. 65, Schluß der Seite 667. Von mir gesperrt. — Vgl. noch Klio XII, S. 247, Anm. 1.

„Also[1]) Mommsen und Brandis und die ihnen folgen, haben die Worte Herodots so lange herumgedreht, bis sie in dem Zusammenhange, in dem sie stehen, verkehrt erscheinen, und die Additionen der Steuerbeträge bleiben für Weißbach außer Betracht. Er reißt einfach die Angabe, daß 60 babylonische = 70 euböischen Talenten sind, aus dem Zusammenhang und zeigt dann, daß die „Babylonische Gewichtsmine" und das zugehörige Talent, oder, wie ich sagen würde, eine Form der babylonischen Gewichtsmine königlicher Norm und das zugehörige Talent, wirklich im Verhältnis 70 : 60 zur euböischen Mine und ihrem Talente stehen. Das heißt, es wird nur in anderer Form der von mir mehrfach gebotene Nachweis wiederholt, daß die Angabe des Herodot an sich etwas Richtiges enthält. Aber, indem Weißbach die Hauptsache, die Summierung der Steuerbeträge, einfach . . . bei Seite läßt, hat er es natürlich sehr leicht, die Behauptung aufzustellen, daß alles in schönster Ordnung sei und den Schein zu erwecken, als habe er sein Ziel, die Vernichtung der altorientalischen Währungsminen, erreicht . . . .

„Die Addition der Steuerbeträge bringt bekanntlich an sich gar keine Schwierigkeiten mit sich.

„Die Satrapien 1 bis 3 und 5 bis 19 zahlen 400 + 500 + 360 + 350 + 700 + 170 + 300 + 1000 + 450 + 200 + 360 + 400 + 600 + 250 + 300 + 400 + 200 + 300 = 7240 Talente. Von der vierten Satrapie meldet Herodot, daß sie außer 360 weißen Pferden 500 Talente Silbers gebracht hätte. Von diesen, so geht es weiter, wurden 140 für die Kavallerie, die Cilicien bewacht, verwendet, während die übrigen 360 dem Darius zukamen. Da nun die Berechnung bei Herodot, wie wiederholt ausdrücklich betont wird, diejenigen Beträge angeben will, die dem Darius zuflossen, so ist klar, daß von dem cilicischen Tribut nur die 360, die wirklich an den Hof abgeführt wurden, zu rechnen sind[2]). Wir haben also zwei vollkommen sichere Posten, einmal die Summe der in Silber gezahlten Tribute: **7600** Talente, zum andern den Rest, der sich ergibt, wenn man von der Gesamtsumme von 14560 Talenten den in Silber nach dem Verhältnis von 13 : 1 umgerechneten Goldtribut der Inder, 4680 Talente, abzieht. Dieser Rest beträgt **9880** Talente und die beiden völlig sicheren Posten **7600** und **9880** verhalten sich wie 1 : 1,3 = **60 : 78.** *Die Korrekturen* **60 : 78** *statt 60 : 70 und* **9880** *statt 9540 bestehen also vollkommen zu Recht und sind unabweislich.*

„Entweder also Weißbach hat die Darstellung des Herodot in ihrem Gesamtzusammenhange überhaupt nicht gelesen und die Einzelheiten und die Summierungen nicht nachgeprüft oder, wenn er es getan hat, so hat er sie nicht verstanden . . . . (vgl. o. S. 612 sub 6).

„Aber damit nicht genug. Wer sich wie Weißbach zum Text des Herodot äußern wollte, müßte sich doch, sollte man meinen, zunächst über den Stand der Handschriften und Ausgaben informieren. Dann würde er erfahren haben, daß eine Handschrift, der Codex Sancroftianus (S), wirklich die Lesung *ὀγδώκοντα (καὶ) ἑπτακόσια* in Buch III Kap. 95 hat, allerdings in einer Rasur, so daß zwei Möglichkeiten vorliegen.

„Der Schreiber des zu der im allgemeinen geringer bewerteten Klasse der Handschriften gehörigen Kodex könnte in einer seiner Vorlagen die richtige Lesung vor Augen gehabt und sie nachträglich in seine Kopie eingetragen haben. Doch ist dies angesichts der Tatsache, daß beide Handschriftenklassen auf einen Archetypus zurückgehen, und daß sämtliche übrigen Handschriften *τεσσε(α)ράκοντα καὶ πεντακόσια* lesen, weniger wahrscheinlich.

---

1) Auszug aus Klio XII, a. a. O.; an einigen Stellen unwesentliche stilistische, den Sinn nicht berührende Änderungen.

2) Vgl. besonders III, 89 *ἐτάξατο* (st. *Δαρεῖος*) *φόρους οἱ προσιέναι* mit III, 90 *τὰ δὲ τριηκόσια καὶ ἑξήκοντα Δαρείῳ ἐφοίτα.*

„Vielmehr wird die zweite Möglichkeit zu bevorzugen sein, nämlich die, daß dem Schreiber des Kodex aus dem Zusammenhange klar wurde, daß in der Überlieferung ein Fehler stecken müsse und daß er selbst durch Abzug des umgerechneten indischen Tributes von der Gesamtsumme, das sind die beiden richtig in den Handschriften enthaltenen Posten, die Korrektur ὀγδώκοντα καὶ ὀκτακόσια fand und an Stelle des fälschlich überlieferten τεσσεράκοντα καὶ πεντακόσια eintrug . . . .

Und der Humor der Sache ist, daß W., der — mit welcher Befugnis und mit welchem Erfolge, haben wir gesehen — als Beschützer des herodotischen Textes auftritt, die von Mommsen und Brandis gefundene Emendation, die ich mit zahllosen anderen Philologen, Historikern und Metrologen als zu Recht bestehend anerkannt habe, als Beleg für „mein" Verfahren und für „meine" Weitherzigkeit in der Behandlung handschriftlich gesicherter Texte hinstellt (S. 665 u.)!

Dieser Fall ist nun nicht nur besonders schwerwiegend, eben weil es sich hier um den eigentlichen Kern und Ausgangspunkt von W.'s Angriffen auf die Währungsminen handelt, er ist auch nicht nur besonders bezeichnend für die Unbedenklichkeit, mit der W. begründete und gefestigte Ergebnisse ernstester Forschungen als Phantasiegebilde und Zeugnisse der Nachlässigkeit hinzustellen sucht, sondern er gibt auch den Schlüssel zum Verständnis von W.'s ganzem Verhalten gegenüber der neueren Entwicklung der Metrologie (s. oben besonders S. 611 f. sub 3 und 4).

Es bleibt also dabei, daß Herodot ein Sondergewicht für Silber, das er als im persischen Reiche verwendet kennt, ausdrücklich als babylonisches bezeichnet. Bei der Begründung der vergleichenden Metrologie durch Böckh hat diese Stelle mit dem Recht den Ausgangspunkt gebildet.

Aus ihr in erster Linie ergab sich für ihn der berechtigte Schluß, daß Babylonien auf dem Gebiete des antiken Maß- und Gewichtswesens eine besondere Bedeutung zukam.

Das richtige offizielle Verhältnis zwischen Gold und Silber im Achämeniden-Reiche war bekanntlich nicht 13 : 1 sondern $13^1/_3 : 1$ ($= 40 : 9 = 360 : 27$).

Wie es kommt, daß dafür bei Herodot 13 : 1 erscheint, habe ich zuerst in dieser Zeitschrift 63, S. 719 f. erklärt und habe dem nichts hinzuzufügen [1]).

Aber dieses Wertverhältnis selbst, seine Entstehung, sein Alter und die Geschichte seiner Ermittlung müssen von uns erörtert werden.

C. Zum legalen Wertverhältnis von Gold und Silber.

1. Zu den zwei altpersischen Gewichtsstücken.

Weißbach erhebt den Anspruch, durch den Vergleich zweier altpersischer Gewichtsstücke, von denen wir die Kenntnis des einen

1) Nur auf Klio XII (1912), S. 244 Anm. 1 will ich im Hinblick auf ZDMG. 65 (1911), S. 666 a. E. speziell hingewiesen haben.

ihm zu verdanken haben[1]), die Tatsache, daß in der Achämenidenzeit zwischen Gold und Silber das Verhältnis $13^1/_3 : 1$ bestand, zum ersten Mal bewiesen zu haben, während es bisher nur vermutet oder behauptet worden sei.

Tatsächlich ist davon absolut nicht die Rede. Ich habe sofort nach Erscheinen von Weißbach's darauf bezüglichen Arbeit[2]) den Nachweis geführt[3]), daß W. durchaus falsch argumentiert, habe aber nach meiner bisher eingehaltenen Gewohnheit seine Verstöße in möglichst milder Form abgefertigt, berichtigt und die anderweitigen wichtigen Folgerungen, die die Auffindung des zweiten Gewichtes mit sich brachte, wiewohl W. sie nicht gezogen hat, auf sein Konto gesetzt. „Diese Erkenntnis mittelbar gefördert zu haben, ist Weißbach's Verdienst", so schloß ich.

Da meine Ausführungen, abgesehen von einer Wendung derselben, die in dem für W. charakteristischen Tone glossiert wird[4]), für W. nicht vorhanden sind, so sehe ich mich genötigt, sie im Wesentlichen zu wiederholen und dabei die Haupteinwände stärker zu unterstreichen, als es bisher geschehen.

„F. H. Weißbach ist der Nachweis eines zweiten Gewichtsstückes (Nr. 2) von 2222,425 g zu verdanken. Es ist zwar in keiner seiner in den drei Sprachen der achämenidischen Inschriften abgefaßten Legenden als Gewicht bezeichnet, aber die Gestalt, ein vierseitiger, oben abgerundeter Pyramidenstumpf, entspricht nicht nur der des sicheren Gewichtes Nr. 1, sondern ist auch eine sehr häufige zu allen Zeiten verbreitete Gewichtsform. Auch das Material (harter, grünlich-schwarzer Stein) entspricht dem von Nr. 1. Weißbach hat nun scharfsinnig und richtig erkannt, daß das neue Stück das $^{40}/_9$fache der Mine darstellt, auf die Nr. 1 führt, mit anderen Worten, metrologisch ausgedrückt, was Weißbach von seinem Standpunkt aus vermeidet, daß Nr. 2 vier Silberminen derselben Norm darstellt, deren Gewichtsmine gedrittelt in Nr. 1 vertreten ist. Denn die Silbermine ist eben ihrer Entstehung nach $^{10}/_9$ der Gewichtsmine. Das $^1/_{60}$ der Gewichtsmine, der Gewichtsschekel, bildet die Goldeinheit, den Goldschekel, dessen 50faches die Goldmine ist, die sich also zur Gewichtsmine wie 5 : 6 verhält. Nach dem Wertverhältnis: $360 : 27 = 40 : 3 = 13^1/_3 : 1$ zwischen Gold und Silber entspricht einem Goldschekel das $^{40}/_3$fache Gewicht in Silber. Als Ganzes wegen seiner Schwere unverwertbar, wurde es in 10 Stücke geteilt; jeder dieser Silberschekel, von denen 10 einem Goldschekel entsprachen, wog also $^4/_3$ Goldschekel (bezw. der *μηδικὸς σίγλος* als Silberhalbschekel $^2/_3$ Goldschekel) und die Silbermine von 50 solchen Silberschekeln verhielt sich zur Goldmine wie $^4/_3$. Da die Goldmine $= ^5/_6$ Gewichtsmine, so war die Silbermine $^4/_3 \times ^5/_6 = ^{10}/_9$ der Gewichtsmine. Vier Silberminen sind also $^{40}/_9$ der Gewichtsmine.

„Weißbach aber legt seiner an sich richtigen Ermittelung eine methodische Bedeutung bei, die ihr nicht zuerkannt werden kann, und verwertet sie zur Stütze anderer früher geäußerter irriger Anschauungen, gegen die deshalb wiederholt Verwahrung einzulegen ist.

---

1) Das andere ist Nr. 76 in W.'s Liste, ZDMG. 61 (1907), 402.

2) Bulletin de l'Académie Impériale de St. Pétersbourg 1910, p. 481 ff.

3) Klio X (1910), 243 ff.

4) ZDMG. 65, S. 675 Abs. 1 a. E.

„Er schreibt: ‚Vergleichen wir unter Vernachlässigung der soeben ermittelten geringfügigen Differenz das Gewicht des Petersburger Steines mit dem des Londoner, so ergibt sich das Verhältnis:

$$^{40}/_{9} : {}^{1}/_{3} = {}^{40}/_{9} : {}^{3}/_{9} = 40 : 3 = 13^{1}/_{3} : 1.$$

Dies ist aber nichts anderes als das Wertverhältnis des Goldes zum Silber, wie man es für den alten Orient angenommen hatte. Ein Silberblock von der Schwere des Petersburger Gewichtes hatte also den gleichen Wert wie ein Goldblock von der Schwere des Londoner Gewichtes. Auch zum Abwiegen des geprägten Goldes waren beide Gewichte bequem zu benutzen: das Londoner Gewicht wog 20 Dareiken auf, das Petersburger 400 medische Sigloi. Im Werte kamen beide Quantitäten einander gleich.

„Damit ist das Rätsel der sogenannten Inschrift von Kerman gelöst. Die Vergleichung der beiden Darius-Gewichte von Petersburg und London liefert auf mathematischem Wege den bisher vermißten Beweis, daß das längst vermutete, bezüglich behauptete Wertverhältnis zwischen Gold und Silber $13^{1}/_{3} : 1$ in der Achämenidenzeit wirklich bestand.‘

Wie unlogisch W. vorging, zeige ein Beispiel. Es ist dabei zu bedenken, daß sich auf keinem der beiden altpersischen Gewichtsstücke irgend eine Bezugnahme auf Gold oder Silber findet, worauf noch im Hinblick auf W.'s Grundsatz 1 (vgl. oben S. 607 f.) zurückzukommen ist. Nehmen wir nun an, Gold stünde bei uns zu Silber — wie es bis vor einigen Jahrzehnten ungefähr der Fall gewesen — wie 15 : 1, auch herrsche noch nicht die Einheitlichkeit auf dem Weltmarkt, die die modernen Verkehrsmittel — besonders der die Börsen und Märkte verbindende Telegraph — hervorgebracht haben und es träte in unseren Tagen ein Reisender auf mit folgender Behauptung: ‚Es sind mir zwei Gewichtsstücke in die Hände gefallen, das eine wiegt $1^{1}/_{2}$ kg, das andere 100 g, sie beweisen also, daß Gold und Silber in dem von mir bereisten Lande im Wertverhältnis 15 : 1 stehen, — wie ich es vom Hörensagen schon vermutet hatte.‘

So absurd es klingt, es wäre genau das, was Weißbach behauptet.

Wäre jenem Reisenden ein Stück von 200 g statt von 100 g in die Hände gefallen, so hätte er nicht daran denken können, die beiden Gewichtsstücke als Zeugen für das Wertverhältnis der Metalle in Anspruch zu nehmen.

„So ist es auch der reine Zufall, daß das Londoner Gewichtsstück $^{9}/_{40}$ des Petersburgischen ist, und daß so zwischen beiden Gewichtsstücken das Verhältnis $13^{1}/_{3} : 1$ besteht. Wäre zufällig das Londoner Stück“ (statt $^{1}/_{3}$ Gewichtsmine) „eine halbe, eine Viertel- oder eine Sechstel-Mine, also das Gewichtsäquivalent 30, 15 oder 10 Dareiken, so würde sich nicht das Verhältnis $13^{1}/_{3} : 1$ ergeben“, sondern $8^{8}/_{9} : 1$; $17^{7}/_{9} : 1$ oder $26^{2}/_{3} : 1$[1]. „Welchen Bestandteil der Mine das Londoner Gewicht darstellt, ist also selbstverständlich völlig belanglos.“

Aber selbst wenn unser hypothetischer Reisender sich auf Gewichtsstücke von einem vollen Pfund und von 15 Pfund berufen

---

1) Die Ausrechnungen „sondern“ bis „$26^{2}/_{3}$“ sind jetzt von mir hinzugefügt.

hätte, so würde er diese nicht als einen Beweis für das Bestehen eines Wertverhältnisses 15 : 1 zwischen den beiden Edelmetallen anführen können, wenn sie nicht eine dahingehende Bezeichnung trugen. Andernfalls konnte er höchstens, wenn er auf Grund anderweitiger Nachrichten bestimmt wußte, daß in dem Lande, das er bereiste, jenes Verhältnis herrschte, anführen, daß diese beiden Gewichtsstücke, deren kleineres die Gewichtseinheit, das Kilogramm, darstellte, sich zur Wägung von Gold im Gewicht dieser Einheit und seines Äquivalents in Silber eigneten.

„So ist auch an Weißbachs Beobachtungen richtig nur die Tatsache, daß die ganze Mine des Petersburger Stückes um $^1/_3$ größer ist als die des Londoner Stückes. Und das beruht eben auf dem Wertverhältnis von Silber zu Gold, $13^1/_3$: 1. Dieses Verhältnis würde man aber aus zwei Gewichtsstücken, die weder als für Silber, noch als für Gold gültig irgendwie bezeichnet sind, natürlich niemals ermitteln können, wenn es nicht ohnehin numismatisch und literarisch längst feststünde. Das Petersburger Stück bestätigt also im besten Falle das längst erwiesene, nicht etwa nur ‚vermutete oder behauptete' Wertverhältnis für die Achämenidenzeit."

Und das Gleiche gilt, wenn W. in seiner neuesten Arbeit erklärt [1]), das größere Petersburger Stück eigne sich lediglich für die Wägung von Silber. Wenn man nicht schon weiß, daß es ein bestimmtes Wertverhältnis für Gold und Silber gibt und wieviel es beträgt, so kann man das aus dem Vergleich zweier Gewichtsstücke, die keinerlei Hinweis auf eine solche Verwertung tragen, unmöglich erschließen.

Ich denke, jetzt wird es auch dem diesen Dingen Fernstehenden klar sein, was von Weißbach's Folgerungen aus diesen Gewichtsstücken und seinem Anspruch zu halten ist, aus ihnen im Gegensatz zu dem Befunde der Münzen zum ersten Mal das Bestehen des Wertverhältnisses $13^1/_3$: 1 für die Achämenidenzeit erwiesen zu haben. Es bleibt dabei, daß dieses Wertverhältnis aus den Münzen längst feststand und daß das Petersburger Stück bestenfalls als eine sekundäre Bestätigung des aus dem Münzbefunde Gewonnenen gelten kann.

So besteht in voller Kraft, was ich W. vor zwei Jahren entgegenhielt:

„Weißbach hatte vor einiger Zeit das Vorhandensein dieses Wertverhältnisses bei den Babyloniern und Assyrern in Abrede gestellt oder doch für unerwiesen erklärt. Dagegen hatte er ausdrücklich zugegeben, ‚daß das Wertverhältnis des Goldes zum Silber $13^1/_3$: 1 für eine gewisse Periode, nämlich für die Achämenidenzeit' Geltung hatte. Die Goldmünzen (Dareiken) der Achämidenkönige waren genau 1 siḳlu schwer, ihre Silbermünzen (medische Sekel) $^2/_3$ siḳlu. In der hier erörterten Arbeit betrachtet er es auch für die Achämenidenzeit als unerwiesen. In diesem weiteren Rückschritt bekundet sich das Fortwirken eines methodischen Irrtums, der, wie Regling und ich Weißbach entgegengehalten

1) ZDMG. 65, S. 666 f.; 675 f.; 686 f.

haben, hauptsächlich darauf beruht, daß er als metrologisches Material mit wachsender Ausschließlichkeit die Gewichtsstücke in Betracht zieht, das numismatische Material aber, besonders die einander kontrollierenden Gewichtsbeträge der Gold- und Silbermünzen einer und 5 derselben Prägung und die literarischen Angaben so gut wie völlig außer acht läßt. Die lydische und die persische Prägung sind ein vollkommen einwandfreier Beweis für die Existenz des Wertverhältnisses 40 : 3 schon für die babylonisch-assyrische Zeit, und zwar für die mit der lydischen Prägung gleichzeitige Periode ebensowohl wie mittelbar für eine ältere 10 Zeit geschweige denn für die Achämenidenzeit. Für letztere wird es außerdem durch Xenophon, Anab. I, 7, 18 literarisch bezeugt. Für die babylonische Zeit ist neben der lydischen Prägung die Tatsache voll entscheidend, daß Herodot ein gesondertes Silbergewicht kennt, daß er ausdrücklich als das babylonische bezeichnet.

15 „Das Petersburger Gewichtsstück erbringt also weder einen neuen Beweis für das Wertverhältnis $13^1/_3 : 1$ in der Achämenidenzeit, einen Beweis, der bisher, auch nach Weißbachs eigener früherer Anschauung, keineswegs mehr „vermißt“ wurde, noch auch darf es etwa zu einer Korrektur des der königlich persischen Prägung zugrunde liegenden Ge- 20 wichtes königlicher Norm der Form C verwendet werden.

„Dagegen schließt Weißbachs an sich richtige Bestimmung des Petersburger Gewichtes eine andere metrologisch-archäologisch wertvolle, von ihm nicht ausgesprochene Erkenntnis in sich; man konnte nämlich bisher zweifeln, ob nicht die Silber- und die Goldmine zunächst nur als 25 fiktive Rechnungsgrößen besonders für den internationalen Verkehr ausgebildet waren, wie beispielsweise die Mark Banko in Hamburg vor Einführung der Reichswährung. Die gefundenen babylonisch-assyrischen Gewichtsstücke stellten nämlich, soweit sie bezeichnet waren, so gut wie alle die Gewichtsmine dar. Die Tatsache, daß in den von Babylonien 30 her metrologisch beeinflußten westlicheren Gebieten die Goldmine und besonders die Silbermine als gesonderte Gewichtsstücke wirklich auftraten, machte es zwar wahrscheinlich, daß sie auch im Zweistromlande bereits als wirkliche Gewichtseinheiten zur Verwendung gekommen waren; aber ein sicherer Beweis dafür lag noch nicht vor. Das Petersburger, 35 4 Silberminen königlicher Norm C darstellende Gewichtsstück liefert diesen Beweis zunächst für die achämenidische Zeit und ist als Indizium darüber hinaus für ältere Zeiten bedeutsam. Diese Erkenntnis mittelbar gefördert zu haben, ist Weißbachs Verdienst.“ (Vgl. o. S. 631 Abs. 2.)

Es ist für W.'s Auffassung und Anschauung besonders charak- 40 teristisch, daß er nicht nur fortfährt, die beiden Gewichte als primäre Beweismittel für das Bestehen des Verhältnisses 40 : 3 zu betrachten, sondern auch wiederholt[1]) erklärt, daß das größere Gewichtsstück sich nur zur Wägung von Silber eigne, zugleich aber die Existenz einer gesonderten Silbermine beharrlich leugnet.

45 Die Konsequenz aus seiner Auffassung wäre, daß, wenn das größere der beiden achämenidischen Gewichtsstücke die ihm fehlende Nominalbezeichnung trüge, diese nicht auf irgend welche Einheit oder deren Vielfaches, sondern auf $4^4/_9$ Minen[2]) lauten, also in

1) Vgl. S. 635 Anm. 1.

2) Bezw. in der altpersischen Fassung der dreisprachigen Legende auf $26^2/_3$ *kar(a)sha* wie auf dem anderen achämenidischen Gewicht dem neubabylonischen $^1/_3$ Mine das altpersische 2 *karasha* (vgl. sanskr. *karsha*) entspricht. Vgl. BMGW. 273 mit der Berichtigung VBAG. 1889, S. 643 und W. an der S. 631 Anm. 1 angeführten Stelle.

Brüchen angefertigt sein würden, während die vergleichende Metrologie uns aufs Deutlichste lehrt, daß eine Einheit, eben die Silbermine, existierte, deren Vierfaches das altpersische Stück ist[1]) (Grundsatz 1*, S. 608).

Methodisch besonders lehrreich ist auch, daß W., entgegen 5 seinem eigenen Grundsatz, daß in der Metrologie nur inschriftlich Bezeugtes beweisende Kraft habe, hier wiederum mit einem metrologisch unbeschrifteten Gewichtsstück operiert und so die Ungültigkeit seines Grundsatzes jedem, der sehen will, ad oculos demonstriert.

Ganz das Gleiche gilt aber auch von der goldenen und 10 silbernen Tafel mit Inschriften Sargons II. von Assyrien (oben S. 615 f. sub c). Sie tragen in ihren Inschriften keinerlei Hinweis, daß sie in ihren Gewichtsbeträgen und deren Beziehungen zueinander das Wertverhältnis der beiden Metalle zum Ausdruck bringen wollen oder überhaupt metrologisch irgend welche Bedeutung haben, und 15 trotz dieser metrologischen Inschriftlosigkeit verwertet sie W., um das Wertverhältnis der Metalle zu Sargon's Zeiten zu bestimmen.

2. Die babylonische Herkunft des Wertverhältnisses 40 : 3 = 360 : 27.

Wenn ich W., der fast nur Negierendes beibringt, recht ver- 20 stehe, so ist er geneigt anzunehmen, daß in Assyrien zur Sargonidenzeit das Verhältnis 13 : 1 zwischen den beiden Edelmetallen gelten sollte[2]), daß dann in späterer, neubabylonischer Zeit überhaupt keinerlei ersichtliche Norm dafür vorhanden war, und daß schließlich in achämenidischer Zeit das Wertverhältnis $13^1/_3$: 1 zum ersten 25 Male eingeführt worden sei. Wie völlig falsch das wäre, zeigt die Entstehung des ägyptischen Gewichts aus der babylonischen Silbermine gemeiner Norm (S. 622), auf die noch zurückzukommen ist (S. 653). Und während die Lyder als Erfinder der Münzprägung das Verhältnis 40 : 3 für ihre Gold- und Silbermünzen befolgten, 30 sollen die Babylonier, das größte Handelsvolk der Welt, die auch politisch die nächsten Beziehungen zu Lydien pflegen, sich solcher Regelung des Wertverhältnisses enthalten oder gewartet haben, bis es ihnen von den Persern aufoktroyiert wurde? Aber selbst, wenn wir dies für einen Augenblick annähmen, so bliebe die Tatsache 35 bestehen, daß $13^1/_3$: 1 sich verhalten wie 40 : 3 und wie 360 : 27. Dieses Verhältnis trägt so deutlich die Merkmale des Ursprungs aus babylonischer Wurzel an sich, daß es garnicht des herodoteischen

1) Da das größere der achämenidischen Gewichtsstücke überhaupt keine metrologische Inschrift hat, ja nicht einmal als Gewichtsstück bezeichnet ist, so mag man ermessen, welchen tatsächlichen Wert es hat, wenn W. (ZDMG. 65, S. 675) erklärt, er befinde sich mit der Weigerung, das Stück als eines von 4 Silberminen zu betrachten „in sehr guter Gesellschaft", da „König Darius Höchstselbst", wie W. sich ausdrückt, „es ebenfalls von seinem Standpunkt vermelde".

2) Vgl. oben S. 615 sub c und S. 630 nebst Anm. 1.

Zeugnisses über das babylonische für Silber verwendete Sondergewicht bedürfte, um zu erkennen, daß — sei es auch selbst erst in achämenidischer Zeit, wie W. irrig behauptete — die Babylonier, die ja auch im persischen Reiche den Handel in der Hand hatten, 5 und ihre Priester, die gleichzeitig Astronomen und Bankiers waren, bei der Festsetzung dieses Verhältnisses am Werke gewesen sind. W. dagegen ergeht sich in spöttischen Bemerkungen [1]) über die Erklärung, die ich für die Entstehung dieses Verhältnisses durch eine Anlehnung an astronomisch-chronologische Verhältnisse [2]) gegeben 10 habe, während sie von anderer assyriologischer Seite ihre gerechte Würdigung erfahren hat [3]). Wie sie in Wahrheit zu verstehen ist und noch erheblich plausibler wird, als sie ohnehin erscheinen mußte, habe ich ausführlicher an einer Stelle dargelegt, die von W. nicht in Betracht gezogen wird, obgleich er andere Abschnitte derselben 15 Arbeit, an denen er etwas auszusetzen findet, hervorhebt. In meinen „Metrologischen Nova" [4]) die übrigens, wie mehrfach von mir hervorgehoben [5]), infolge meiner armenischen Forschungsreise unvollendet geblieben sind, finden sich die folgenden Ausführungen.

„Daß die 27 Stationen des Mondes (ind. *nakshatra*), die namentlich 20 bei den Chinesen und Indern eine große Rolle spielen und auf eine Rechnung nach periodischen Monaten zu rund 27 Tagen zurückgehen, babylonischen Ursprunges seien, war von den verschiedensten Seiten, besonders von bedeutenden Forschern auf indischem Gebiet vermutet und mit Bestimmtheit ausgesprochen worden." VBAG. „habe ich mich 25 dieser Anschauung angeschlossen, indem ich darauf hinwies, daß nicht nur die Rechnung nach periodischen Mondmonaten bei den Babyloniern, namentlich an den bedeutenden Stätten des Kultus und der Sternkunde, die den Mond und seinen Gott zunächst und am höchsten verehrten (besonders Ur), mit Notwendigkeit vorauszusetzen sei, sondern daß auch 30 in dem Relationsverhältnis des Goldes zum Silber, wie $13{,}3 : 1 = 40 : 3 = 360 : 27$, das Verhältnis der Tageszahl des sexagesimalen Rundjahres (360) zu der des periodischen Monats (27) vorliege."

Es folgt nun a. a. O. im Anschluß an und unter Berichtigung einer Beobachtung von Hommel, der Nachweis, daß aus der keil- 35 inschriftlich bezeugten Gleichung

2400 *ud-da-ni* = *li-mu* (1 Jahr)
200 *ud-da-ni* = *arḫu* (1 Monat)

sich für das *ud-du* (*uddanu*) als Zweihundertstel des sexagesimalen Rundmonats zu 30 Tagen bezw. als $^1/_{2400}$ des sexagesimalen Rund-

1) ZDMG 65, S. 681. Vgl. unten S. 637, Anm. 2.

2) Über das Prinzip, von dem ich bei dieser und entsprechenden Erklärungen ausgehe, siehe S. 249 [85] sub 4 meiner Abhandlung „Das babylonische Maß- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maßsysteme", Actes du 8. Congrès international des Orientalistes, Section sémitique b. [Congr.].

3) P. Jensen, Berl. Philol. Wochenschrift 1900, Nr. 51, vgl. ZDMG. 63, S. 716 Anm.

4) VBAG. 1896, S. 447 ff.

5) Klio 1 (1901), 382 Anm. 2; 391, Anm. 3.

jahres zu 360 Tagen, die Zeit von $^{9}/_{60}$ Tagen = 216 (6^3) Minuten ergibt.

Dann fuhr ich wörtlich fort:

„Bezeichnen wir in folgendem der Kürze halber das sexagesimale Rundjahr zu 360 Tagen mit R, so ergibt sich folgendes: 5

1 *uddu uddanu* = 216 Minuten = $^{9}/_{60}$ Tag;

60 (d. i. der Soss des) *uddu* = 216 Stunden = 9 Tagen = $^{1}/_{3}$ periodischen Monat zu 27 Tagen;

3600 (d. i. der Sar des) *uddu* = 540 Tagen = 20 periodischen Monaten zu 27 Tagen = 18 Monaten zu 30 Tagen = $1^{1}/_{2}$ R; 10

7200 (d. i. der Doppelsar des) *uddu* = 1080 Tagen = 40 period. Monaten zu 27 Tagen = 36 Monaten zu 30 Tagen = 3 R.

In der Tat hat das Rundjahr $^{40}/_{3}$ periodische Mondmonate zu 27 Tagen: $27 \times {}^{40}/_{3} = 360$. Somit ist die erste Stufe, wo auf beiden Seiten Einheiten ohne Brüche vorkommen, 15 die Gleichung: **40** periodische Mondmonate zu 27 Tagen = **3** R.!

„Es ist somit klar, daß das *uddu* wenigstens zum Teil auf einer Rechnung nach periodischen Mondmonaten beruht und dem Ausgleich der periodischen Mondmonate mit dem Sonnenjahr zu dienen geeignet 20 und gewiß auch bestimmt war.[1])

„War aber den babylonischen Priestern die Gleichung: 40 periodische Mondmonate = 3 Sonnenjahren, geläufig, so erklärt sich die Anlehnung an ein solches Verhältnis bei der Bestimmung der Relation von Gold und Silber (40 : 3) noch ungleich bequemer 25 und einfacher.

„Natürlich wäre eine solche Anlehnung, wie ich bereits wiederholt hervorgehoben habe, nicht etwa so zu denken, daß ein babylonischer Priester (bezw. Priesterfürst oder König) sich vorgenommen hätte, das Verhältnis von Gold und Silber nach den Tagen des Sonnenjahres und 30 des periodischen Monats zu regulieren, sondern man muß sich vorstellen, daß den Mitgliedern der babylonischen Priesterschaft, die, wie ich nur immer wieder betonen kann, die Funktionen der Astronomen, der Astrologen, der obersten Aichungsbehörde, des Finanzministeriums, des Bankiers, des Kaufmannes, des Notars usw. in sich vereinigte, dieses Zahlenverhältnis, 35 mit anderen, gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen war und von ihnen, als es sich darum handelte, für die Relation zwischen Gold und Silber dasjenige Verhältnis festzusetzen, welches der tatsächlichen Sachlage auf dem Weltmarkt am besten entsprach, gleichzeitig aber eine Einfügung in das Sexagesimalsystem ermöglichte, als das am meisten 40 zweckentsprechende gewählt wurde. Dabei mag allerdings sekundär eine gewisse Symbolik (Sonne = Gold, Mond = Silber) mit in Betracht gekommen sein, worauf von mir ebenfalls schon hingedeutet wurde[2]).

„So geht es überhaupt regelmäßig bei Regulierung von Zahlenverhältnissen. Wenn wir nach Dutzenden rechnen, ist uns auch meist 45

---

1) Daß damit das Verständnis der hier vorliegenden Rechnungsart noch nicht erschöpft ist, betonte ich a. a. O. S. 448. — Ich bin darin gleich im selben Jahre noch weiter gekommen (vgl. vorige Anmerkung nebst Text); darüber Näheres andernorts.

2) Die Regel „Je größer die Umlaufszeit, desto kostbarer die metallische Emanation", ist von mir niemals ausgesprochen oder in Betracht gezogen worden, geschweige denn ihre Umkehrungen. Es ist nichts als arge Entstellung (S. 612 sub 5), wenn mir W., ZDMG. 65, S. 681 letzter Absatz, eine Argumentation unterschiebt, die aus dem unter Singašid von Uruk begegnenden Wertverhältnis Silber zu Kupfer wie 600 : 1 eine Umlaufszeit der Venus von $^{27}/_{600}$ Tag = 1 St. 4 Min. 48 Sek. (!) folgern würde!

nicht gewärtig, daß die Zwölferrechnung ursprünglich herrührt von dem ungefähren Verhältnis der Mondumläufe zum scheinbaren Sonnenumlauf. Es ist das nur ein, freilich der uns geläufigste, Unterfall der allgemeinen Erscheinung, daß man, wo Zahlenverhältnisse zu ordnen 5 sind, sich womöglich gern auf bereits gegebene, wenn auch auf ganz anderen Gebieten verwendete und wirksame Abstufungen und Verhältnissen stützt"[1]).

D. Zur Ermittelung und Feststellung der gemeinen Norm des babylonischen Gewichts.

10 Bisher handelte es sich um die Ergebnisse der älteren metrologischen Forschung, um Ermittlungen, an denen auch Nissen beteiligt ist, der mit Recht als Ziel der antiken Metrologie die Geschichte des antiken Welthandels bezeichnet hat.

Im Folgenden kommen wir zu den Entdeckungen, die mir be-15 schieden gewesen sind und durch die eine Weiterentwicklung und Vertiefung der metrologischen Forschung angebahnt wurde.

Es ist daher hier der Ort, einige Bemerkungen allgemeineren und prinzipiellen Charakters im Sinne weiterer Klärung und Kürzung vorauszuschicken.

20 Bereits oben (S. 607 und S. 611) wurde betont, wie zwecklos und unangebracht der ganze Kriegszug erscheint, der gerichtet ist gegen die Unterscheidung einer ursprünglichen „gemeinen" Norm von der — früher bekannten — erhöhten „königlichen" Norm und gegen den Nachweis, daß diese Norm (also die Dareikennorm) 25 wirklich nur eine und zwar die niedrigste Form von drei verschiedenen Formen der erhöhten Norm darstellt.

Die gemeine Norm erwies ich als das älteste in Babylonien nachweisbare Gewicht, das den wichtigsten, anderweitig längst festgestellten Normen des Altertums zugrunde lag, die sich als deren 30 Einheiten gleich oder als deren organische Teilstücke darstellen.

Ich zeigte ferner, wie die erhöhte Norm in ihren Formen A und B (betreffs der Form C erfolgte Klärung erst später im Anschluß an meine Darlegungen durch Hultsch) begriffen werden könne, als entstanden durch Hinzufügung eines Zuschlages einer 35 ῥοπή „zur gemeinen Norm", und wie auch die drei Formen der erhöhten Norm in derselben Weise wie die gemeine Norm, gewandert sei, so daß deren Einheiten oder deren organische Teile als Einheiten in den verschiedensten Gebieten der alten Welt auftreten.

40 Ich wies ferner nach, daß diese aus der einen babylonischen

1) Vgl. dazu, was ich S. 16, S. 109f. meiner „Griechischen Geschichte bis zur Schlacht bei Chaironeia" (in Bd. III der Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgegeben von A. Gercke und E. Norden), sowie p. 44 meiner Inaugural Lecture „Solon of Athens, the poet, the merchant and the statesman" besonders über fr. 6 von Aristoteles' Ἀθηναίων πολιτεία bemerkt habe.

Wurzel entsprossenen Einheiten sich bis in das Mittelalter und bis in die neueste Zeit hinein erhalten haben [1]).

Dagegen habe ich niemals behauptet, daß die so skizzierte Entwicklung in der Weise vor sich gegangen sei, daß überall, wo sich eine Größe gemeiner Norm fände, die zugehörigen Größen aller oder einer der Formen der erhöhten Norm örtlich und zeitlich mit ihr verknüpft gewesen wäre. Im Gegenteil, ich habe stets vorausgesetzt und auch betont, daß vielfach eine örtliche und zeitliche Abwechselung zwischen den Größen gemeiner Norm und den zugehörigen Größen erhöhter Norm stattgefunden habe. Ich erinnere an das zur gemeinen Norm gehörige römische Pfund, das später durch die um $^1/_{24}$ höhere, also zur erhöhten Norm gehörige attisch-römische Mine der Kaiserzeit [2]) oder wie O. Viedebantt [3]), der sich die Ergebnisse meiner Forschungen bes. betreffs der gemeinen und der erhöhten Normen nach eigener sorgfältiger Prüfung neuerdings zu eigen gemacht hat, sie nennt, „das neurömische Pfund“ abgelöst wurde.

Und so habe ich auch von vornherein nicht behauptet, daß die Entwicklung im Zweistromlande ein ständiges Nebeneinanderbestehen der erhöhten Norm, deren Form C für die Zeit Salmanassars als „königliche Mine“ bezeugt ist, und der gemeinen Norm mit sich gebracht habe (vgl. unten S. 683).

Mit anderen Worten, wie in den übrigen Ländern des Altertums ein Wechsel und Wandel der einmal vorhandenen Normen, vielfach entstanden durch das Eingreifen der Ordner einzelner metrologischer Systeme nachweisbar ist, so müssen wir auch im Zweistromlande eine derartige Entwicklung im Auge haben und dabei wieder Babylonien und Assyrien auseinanderhalten [4]).

Man darf also schon aus diesem Gesichtspunkte nicht die gesamten babylonisch-assyrischen Gewichte als eine einheitliche Masse betrachten, sondern muß neben anderen Erwägungen (besonders der Frage, ob Normal- oder Gebrauchsgewicht) vor allem den Gesichtspunkt niemals außer Acht lassen, aus welcher Zeit die betreffenden Gewichtsstücke stammen.

Dieser ursprünglich von mir stark betonte Gesichtspunkt ist

---

1) W. kann nicht umhin, ZDMG. 63, 644 Abs. zu bemerken: „L.-H. hat gezeigt, daß viele antike, mittelalterliche und selbst neuere Gewichte der verschiedensten Länder entweder mit diesen Beträgen identisch sind oder in einfachen, glatten Verhältnissen zu ihnen stehen“ (von mir gesperrt).

2) Siehe darüber zuletzt Klio 6 (1906) und Zeitschr. für Numismatik 27 (1908), S. 127 sub 4.

3) Metrologische Beiträge I, Hermes 47 (1912), S. 422 ff., s. besonders S. 422 Anm. 1 und

4) O. Viedebantt nimmt z. B. eine in Babylonien entwickelte persische Gewichtsmine an, die unter der gemeinen Norm des babylonischen Gewichts, auf 485,1 g steht, was näherer Nachprüfung bedarf.

später in der Diskussion auch diesseits nicht mit genügender Schärfe hervorgehoben worden. Das hängt zum Teil damit zusammen, daß die metrologische Sonderentwicklung des Zweistromlandes in das Gebiet der speziellen babylonischen und assyrischen Metrologie gehört, der ich bisher nur in der Stille durch Sammlung von Material zu dienen versucht habe, und für deren Behandlung die Zeit, wie W.'s Darlegungen am besten zeigen, noch nicht gekommen ist, während das Hauptgewicht meiner Forschungen auf der vergleichenden Metrologie gelegen hat und liegen wird. Dazu kommt, daß bei knapperen Fassungen in tabellarischer Form[1]) dieser Gesichtspunkt, wiewohl er betont wurde, doch in den Hintergrund trat.

So ist es dem Gegner erleichtert worden (vgl. S. 613 sub 7), die Sache so hinzustellen, als sei die gemeine Norm willkürlich aus den unteren Posten einer von 473 g (und darunter) bis über 511 g für die babylonische Gewichtsmine schwankenden Skala abgetrennt und ausgesondert worden.

In Wahrheit ist sie zunächst an altbabylonischen Normalgewichten ältester Zeit erkannt und festgestellt worden.

Diese Normalgewichte unterscheiden sich durch ihr Material, ihre feierliche Signatur, ihre Form und ihr Alter von der großen Mehrzahl aller übrigen babylonisch-assyrischen Gewichte; eine *fundamentale* Tatsache, die durch die Aufzählungen, die diese Normalgewichte ohne nähere Unterscheidung und ohne Hervorhebung mit den weit zahlreicheren Gebrauchsgewichten vermengen, verschleiert wird[1]).

Ich sehe mich daher genötigt, um diesem falschen Eindruck zu steuern, den Lesern der ZDMG. zu zeigen, wie ich zur Entdeckung der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes gelangt bin.

Da ich vielfach auf diese Darlegung zurückzugreifen habe, die auch notwendig ist, um zu zeigen, wie im weiteren (s. u. S. 655 ff.) von W. meine Voraussetzungen, Beweismittel und Ergebnisse völlig unzutreffend und vielfach geradezu in einer Umkehrung wiedergegeben worden sind, so bedeutet dieser Auszug aus meiner ersten metrologischen Schrift in Wahrheit eine Vereinfachung und eine Raumersparnis.

1. BMGW. (1889) S. 253 ff. schrieb ich unter der Zwischenüberschrift: „*Auffindung des Unterschieds zwischen*

---

1) Dies gilt zunächst von W.'s Aufzählungen (ZDMG. 61, S. 394 ff.), wenn er auch (eb. S. 384 sub e) die Zeit als Einteilungsprinzip berücksichtigt. Aber auch Regling hat zwar in den Erläuterungen ZDMG. 63, S. 705 f. zu seiner Liste der signierten Gewichte (ebenda S. 704 f.) auf den Unterschied zwischen diesen Normal- und Gebrauchsgewichten hingewiesen, aber wer die Liste als solche überblickt, — und es liegt im Wesen solcher Tabellen, daß sie die Aufmerksamkeit in erster Linie auf sich ziehen und leicht sogar monopolisieren — wird annehmen müssen, daß die in ihr zusammengefaßten Größen als gleichwertig zu betrachten sind. Diese willkommene, von Regling gänzlich unbeabsichtigte Förderung (oben S. 613 sub 7) hat W. geschickt verwertet (s. unten S. 680 ff.).

der gemeinen und der königlichen Norm des babylonischen Gewichtes", was folgt[1]):

„Die in Babylonien und Assyrien gefundenen Gewichte sind größtenteils königliche Gewichte, d. h. sie sind meist in den Ruinen königlicher Paläste usw. gefunden und sind bezeichnet als „so und so viel Minen des Königs"; vielfach ist noch der Name des Königs hinzufügt; z. B. Palast des Salmanassar, [Königs von Assyrien], zwei Minen des Königs. —

„Da nun im alten Testament und bei den klassischen Autoren in Verbindung mit Babylonien, Assyrien und Persien mehrfach von königlichem Gewicht, königlichem Talent, königlichem Schekel die Rede ist und man zudem ein anderes Gewicht nicht kannte, so sah man dieses „königliche Gewicht" als das in Babylonien, Assyrien und später in Persien allein gültige Gewicht an. Wie man heutzutage in ganz Europa, wenn von Reichsmark die Rede ist, weiß, daß deutsches Geld gemeint ist, so wäre nach dieser Auffassung die Bezeichnung „königliches Gewicht" eine allgemeine und allgemein deutliche Bezeichnung des babylonisch-assyrischen und später des persischen Gewichtes gewesen.

„Man berechnete die Norm dieses „königlichen Gewichtes" nach dem ungefähren Betrage der erhaltenen Gewichte auf etwa 1010 *g* für die schwere und 505 *g* für die leichte Mine. Dieser Betrag wird kontrolliert und bestätigt durch den effektiven Höchstbetrag[2]) der königlich persischen Reichsmünze[3]). Der Golddareikos, der die Stelle eines leichten Goldschekels vertritt, steht auf 8,40 g, der *Μηδικὸς σίγλος*, welcher einen halben babylonischen Silberstater darstellt, auf 5,6 (1) g. Von letzteren gehen nach dem Doppelwährungssystem 20 auf den Dareikos, dem Gewichte nach verhalten sie sich wie 2 : 3; es berechnet sich also aus dem *σίγλος* der Dareikos auf etwa 8,42 g. Lag dieses Gewicht dem babylonischen Gewichts- und Doppelwährungssystem zugrunde, so mußte dasselbe in seinen Beträgen etwa folgende Gestalt zeigen:

Als Teilbetrag der Gewichtsmine	Bezeichnung des Gewichts	Schwer	Leicht
$^{60}/_{60}$	Gewichtsmine	1010	505
$^{50}/_{60}$	Goldmine	842	421
$^{50}/_{45}$	Babylonische Silbermine	1122	561
$^{100}/_{135}$	Phönikische Silbermine	746	373

„Dies sind in der Tat die heutzutage in der gesamten Metrologie als richtige und einzige Normen des babylonischen Systems angesehenen Beträge. „Wenn" also die antiken Gewichte aus dem babylonischen Gewichte hergestellt sind, so mußte man nachzuweisen versuchen, daß die genannten Beträge in den als abgeleitet geltenden Systemen wiederzufinden sind. Dieser Versuch glückte aber in einfacher

1) Einige Druckfehler verbessere ich stillschweigend, ebenso modernisiere ich, wo nötig, die Orthographie. Ferner füge ich den mitzitierten Selbstverweisungen stillschweigend ein „BMGW." hinzu.

2) Das Vorausgehende von mir jetzt gesperrt.

3) Als Gegensatz zur königlich persischen Reichsmünze ist die persische Provinzialmünze gedacht und zu denken, was im Hinblick auf ZDMG. 65, S. 677 Abs. 5 besonders zu betonen. (Vgl. unten S. 656 Anm. 1.)

Weise nur in ganz wenigen Fällen, die eine verschwindende Minorität bezeichnen. . . . Man kann sagen, daß außer der großköniglich persischen Währung nur die alte Goldwährung der Stadt Phokäa (1 Stater = 1 schwerer Schekel von 16,80 *g*, dem doppelten Betrage des Dareikos) und eine Form der altäginäischen (BMGW. 265) Prägung sich in einer einfachen und befriedigenden Weise in dieses System einfügten.

„Im übrigen mußte man, um die richtig erkannte Tatsache des Zusammenhanges mit dem faktisch vorliegenden Mangel an glatten Verhältnissen und an Übereinstimmung in den normalen Beträgen in Einklang zu bringen, auf Schritt und Tritt hier eine willkürliche oder ungewollte Erhöhung, dort ein Herabsetzen der Norm, das gleich bei der Einführung eines aus dem Babylonischen abgeleiteten Systems erfolgte, oder endlich eine durch „Herabsinken" des Betrages entstandene Abweichung von der ursprünglichen, übernommenen Form voraussetzen. —

„Dieses Schwanken und Tasten, das sich bei der Untersuchung der Hohlmaße und Längenmaße, — wie dies bei dem Zusammenhang der verschiedenen Maßkategorien natürlich ist, — in erhöhtem Maße wiederfindet, läßt die vergleichende Metrologie, soweit dabei die Rückführung auf die ältesten orientalischen Systeme in Betracht kommt, nach ihrem bisherigen Stande weit weniger als eine wissenschaftliche Disziplin, denn als ein Konglomerat von Kombinationen und vielfach sehr gewagten Gleichsetzungsversuchen erscheinen[1]).

„Es soll darin kein Vorwurf ausgesprochen sein, denn, wer durch glückliche Funde auf den richtigen Weg geführt ist, hat es leicht, die Leistungen seiner Vorgänger zu kritisieren und zu verbessern, wo diese, auf ungenügendes Material gestützt, teilweise gefehlt haben.

„Es ist für die Metrologie verhängnisvoll geworden, daß man ein Ausnahmegewicht, wie es durch das königlich-babylonisch-assyrisch-persische Gewicht dargestellt wird, als Grundlage wählte (und daraus nicht nur Gewichte und Münzen ableitete, sondern sie auch zur indirekten Bestimmung der Längen- und Hohlmaße verwandte), während das eigentliche und regelmäßige Grundgewicht nicht bekannt war oder vielmehr unbeachtet blieb.

„Denn der scharfsinnige Forscher, dem auf diesem Gebiet nächst Böckh und mit Mommsen das Meiste verdankt wird, Georg Brandis, hatte bereits aus dem Befunde der ältesten Münzprägungen vermutet, daß ein anderer, niedriger stehender Betrag des Gewichts in Babylonien der frühere und ursprünglichere war. Hätte Brandis diese Erkenntnis voll und scharf ausgenützt und wäre sein Augenmerk nicht fast ausschließlich auf den Orient gerichtet gewesen, so würde er bereits zum großen Teil haben erkennen können, was ich jetzt auf Grund eigner Beobachtungen an bisher unbeachteten Monumenten nachweisen kann. So blieb die Erkenntnis von ihm unbenutzt, auch bei Systemen, mit deren Erklärung er sich zu befassen hatte, wie bei den euböischen, verfehlte er das Richtige, und die weitere metrologische Forschung hat die Brandis'sche Vermutung unbeachtet gelassen und sich so den Weg zur richtigen Erkenntnis versperrt[1])[2]).

---

1) Von mir jetzt gesperrt.

2) Ich füge dem gleich noch eine Äußerung aus späterer Zeit (Hermes 36 (1901), S. 122) hinzu: „Bevor die gemeine babylonische Norm von mir aufge-

„Im Frühjahr 1887[1]) wurde ich zum ersten Mal auf eine Anzahl altbabylonischer Steingewichte aufmerksam, die völlig wohlerhalten und sehr sorgfältig und sehr regelmäßig in Form langgestreckter Ovale oder in der bei den babylonischen Zylindern mit Weihinschriften gebräuchlichen Fäßchenform gearbeitet sind. Sie entsprechen in dieser ihrer 5 Form den im königlichen Museum für Völkerkunde aufbewahrten Fundstücken aus Ilios, die Schliemann zuerst als Schleudersteine bezeichnet hatte, und die im Museum bereits als Gewichte erkannt waren[2]).“ Dieselben tragen Legenden in babylonischer Keilschrift, von denen zwei sowohl eine deutliche Nominalbezeichnung 10 enthalten, als auch als Aichungsstempel die Namen eines priesterlichen Beamten tragen und sich danach als babylonische Normalgewichte charakterisieren[2]). Die Heilighaltung der Masse und Gewichte und die Überwachung der Richtigkeit der Normen durch priesterliche oder staatliche Beamte ist aus dem 15 griechischen, wie aus dem römischen Altertum ebenfalls überliefert. Die drei hauptsächlich in Betracht kommenden Stücke sind:

1. $^1/_2$ Mine im Gewicht von 244,8 g (im Handel)[3]).

2. $^1/_3$ Mine im Gewicht von 164,3 g (im Metropolitan Museum zu New-York)[4]). 20

3) $^1/_6$ Mine im Gewicht von 81,87 g (in der vorderasiatischen Sammlung der königlichen Museen zu Berlin)[5]).

„Die drei Stücke führen auf eine (leichte) Mine von 489,6 (Minimum Nr. 1) bis 492,9 (Maximum: Nr. 3). Ihr Durchschnitt ergibt 491,2 g, ein Wert, der sich auch direkt aus der Sechstelmine (Nr. 3) berechnet. Sie 25 differieren also nicht ganz um 3,5 g für die Mine, was eine erstaunliche Genauigkeit der Justierung bedeutet, und unterscheiden sich um volle 13—15 g von der bisher angenommenen Norm der königlichen Mine.

„Die Provenienz aus den Trümmerstätten des südlichen Babyloniens, das Material, ein dunkelgrüner, basalt- 30 ähnlicher Stein (Diorit, grüner Granit), wie ihn ähnlich auch die Statuen des Priesterkönigs Gudea (Anfang des dritten Jahrtausend vor Christi) aufweisen, sowie der Charakter der Schrift (1 und 3 altbabylonisch, von sehr altertümlichem Typus) weisen für diese Gewichte auf eine sehr alte Zeit 35 zurück. Sie werden mindestens an den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends zu setzen sein, wahrscheinlich aber nicht später, als in die Epoche des eben erwähnten Priesterfürsten Gudea[2]).

„Mit dem Betrag dieser Steingewichte, die sich als Normalgewichte 40 deutlich kennzeichnen, stimmt eine Anzahl kleinerer, in Paris aufbewahrter Gebrauchsgewichte aus Eisen, die ebenfalls hinter dem Betrage

---

funden wurde, kannte man nur eine höherstehende, inzwischen als sekundär erwiesene Norm. Brandis hat die niedriger stehende, von mir als „gemeine Norm“ bezeichneten Beträge aus den Münzprägungen bereits erschlossen, aber sie hatte für ihn zu wenig Realität, als daß er erkannt hätte, wie die wichtigsten Gewichte des Altertums sich als organische Einheiten und Teile gerade dieser „gemeinen Norm“ darstellen und ebensowenig versuchte er, die Entstehung der höheren Norm oder Normen aus dieser niederen Norm zu erklären.“

1) Diese Zeitangabe ist zur Ergänzung der von mir in ZDMG. 63 S. 714 und oben S. 625 Anm. 1 g. E. ausgeführten zu beachten.

2) Von mir jetzt gesperrt.

3) Inschrift von mir publiziert und erläutert, Congr. S. 170, [6]ff. Vgl. ZDMG. 63, 723 sub 12 und dazu noch Congr. S. 174, [10] Abs. 3.

4) Desgleichen Congr. S. 174 [9]f. Vgl. ZDMG. 61, S. 395 sub 8.

5) Desgleichen Congr. S. 172 [8]. Vgl. ZDMG. 61 S. 400 sub 49.

der königlichen Gewichte erheblich zurückbleiben. Da nun bereits aus den keilinschriftlichen Urkunden die Existenz von Normenverschiedenheiten bekannt oder doch vermutet war[1]), so werden wir umsomehr durch diesen Befund der neuen nichtköniglichen Normalgewichte zu der
5 Annahme geführt, daß wir es hier mit einer von der königlichen Norm abweichenden Gewichtsnorm zu tun haben. Und außer allem Zweifel wird dies gestellt durch die später näher auszuführende Beobachtung, daß die älteste Gold- und Silberprägung durchaus dieser neugefundenen Norm folgte; den Betrag, welchen Brandis aus dieser ältesten
10 Prägung als ursprüngliche Norm vermutet hatte, können wir nunmehr handgreiflich an altbabylonischen Normalgewichten nachweisen[2])[3]). Im Gegensatz zu der königlichen Norm schlage ich vor, diese neu gefundene als die gemeine Norm des babylonischen Gewichts zu bezeichnen, — eine Bezeichnung, die sich im
15 Folgenden durch den Nachweis der Ursprünglichkeit und der weiten Verbreitung dieser Norm im Altertum rechtfertigen wird[2]).

„Der aus den drei Normalgewichten gewonnene Durchschnittsbetrag von 491,2 g ist nun genau gleich $1\frac{1}{2}$ römischen Pfunden, wenn man
20 „dessen" Norm, wie es allgemein geschieht, auf 327,45 g ansetzt. Bei diesem Ansatz wird aber gleichzeitig angegeben, daß die Norm des römischen Pfundes ursprünglich noch um etwa $1\frac{1}{2}$ g höher gestanden haben könne. Auch der Betrag von $1\frac{1}{2}$ römischen Pfunden zu 328 g = 492 g steht noch innerhalb
25 der durch den Durchschnitt und das Maximum unserer Gewichte gezogenen Grenzen von 491,2 bis 492,9 g[2]).

„Daß dies nicht auf Zufall beruht, sondern daß das römische Pfund wirklich zum System der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes gehört, wird sich später zeigen (BMGW. 266, 268). Es ist von Wichtig-
30 keit, dies zu konstatieren, weil das römische Pfund das von allen Gewichten des Altertums seinem Betrage nach am sichersten bestimmte ist, und weil eine Anzahl von Gewichten des Altertums uns hauptsächlich

---

1) Oppert, Etalon des mesures Assyriennes (p. 73) gedenkt u. a. der Bezeichnungen „schwarze Mine" und „weiße Mine". Leider ist es mir trotz wiederholter Bemühungen nie gelungen, Belegstellen dafür zu ermitteln. Vielleicht tauchen aber Texte mit solchen Angaben doch noch einmal auf. Es könnte dann — worauf ich eben wegen dieses Mißerfolgs meiner Bemühungen bisher nicht hingewiesen habe — beachtenswert sein, daß in der ältesten Zeit die Normalgewichte gemeiner Norm aus schwarzem Gestein gefertigt waren. Dies trifft auch für die von Nebukadnezar II. angeordnete Nachbildung eines Normalgewichtes des Dungi zu (unten S. 648).

2) Von mir jetzt gesperrt.

3) Die von Brandis (vgl. die Zusammenstellung auf S. 158 seines Werkes) aus den Münzen ermittelte und von der „jüngeren Form" (Gewichtsmine 505 g) unterschiedene „ältere Form" des babylonischen Gewichts- und Doppelwährungssystems hatte folgende Gestalt:

Als Teilbetrag der Gewichtsmine	Bezeichnung der Gewichtsmine	Schwer	Leicht
$\frac{60}{60}$	Gewichtsmine	981,6	490,8
$\frac{50}{60}$	Goldmine	818	409
$\frac{50}{45}$	Babylonische Silbermine	1090	545
$\frac{100}{135}$	Phönikische Silbermine	726	373

aus ihrem Verhältnis zum römischen Pfunde durch die Überlieferung bekannt sind. —

Das auf diesem Gewicht gemeiner Norm aufgebaute System (vgl. BMGW. S. 254) würde sich folgendermaßen ausnehmen:

Als Teilbetrag der Gewichtsmine	Bezeichnung der Gewichte	Schwer		Leicht	
		Nach dem Maximalbetrage der steinernen Normalgewichte	Nach dem der Norm des römischen Pfundes entsprechenden Durchschnittsbetrage der steinernen Normalgewichte	Nach dem Maximalbetrage der steinernen Normalgewichte	Nach dem der Norm des römischen Pfundes entsprechenden Durchschnittsbetrage der steinernen Normalgewichte
		g	g	g	g
60/60	Gewichtsmine	985,8	982,4	492,9	491,2
50/60	Goldmine	821,5	816,6	410,8	409,3
50/45	Babylonische Silbermine	1095,3	1091,5	547,7	545,8
100/135	Phönikische Silbermine	730,2	727,6	365,1	363,8

Es folgt sodann BMGW. S. 253 ff. (s. die Übersicht daselbst 1 auf S. 268), der eingehende Nachweis, eine wie große Zahl gerade der wichtigsten Gewichtseinheiten des Altertums sich in ihren von der numismatischen und metrologischen Forschung jahrzehntelang vor Beginn meiner Untersuchungen festgestellten Normen zum System der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes und des auf ihm aufgebauten Doppelwährungssystems fügen, als wären sie Einheiten desselben oder deren organische Teilstücke."

Auf diese Darlegungen muß ich den Leser verweisen und will hier nur die seither erkannte Tatsache betonen, daß die untere Einheit des römischen Pfundes, die Unze (= 3 Kite) bereits in Ägypten in alter Zeit als eine gesonderte — zunächst wahrscheinlich für Kupfer verwendete — Einheit bestimmt nachweisbar ist[1]).

Hier tritt also der organische Zusammenhang zwischen Italien und dem alten Orient auf metrologischem Gebiet nicht bloß auf Grund prinzipieller Erwägungen (oben S. 608) hervor, sondern ist im einzelnen Falle erwiesen. —

Die gemeine Norm ist also, wie jetzt für Jeden, der sehen will, aufs Neue klargestellt ist, nicht, wie das von gegnerischer Seite behauptet wird, willkürlich aus dem Gesamtbestande der vorhandenen babylonisch-assyrischen Gewichte ausgesondert, sondern sie ist zunächst an altbabylonischen Normalgewichten ältester Zeit, die zum Teil ausdrücklich als solche bezeichnet waren, erkannt und festgestellt worden. (Vgl. o. S. 640).

Die Tatsachen, daß erstens in den Münzprägungen des Altertums genau diese Form wiederkehrt, daß z. B. der lydische Gold-

1) Klio VI (1906), S. 525 ff.

stater und Cäsars Aureus genau $^1/_{60}$, also den Gewichts(und Gold)-Schekel der leichten Mine von 491,2 g darstellen und daß ferner eine Einheit von 491,2 g und ihr Doppeltes als Gewichtseinheit in den Mittelmeerländern bis nach Italien hin und in deren Ab- 5 leitungen bis in die neuste Zeit sich erhalten hat, zwangen, nach dem Hauptgrundsatz der vergleichenden Metrologie (oben S. 608) zu der Erkenntnis, daß wir es hier mit einer gesonderten Norm zu tun hatten, in deren System sich, was besonders bedeutsam, auch die wichtigsten Normen des 10 Altertums, die euböisch-solonische Mine und das römische Pfund in ihren — gänzlich unabhängig und ohne jede Rücksicht auf diese, bis dahin ganz unbekannte, babylonische Norm bestimmten — Normalbeträgen ganz genau einfügten.

15 2. Zu den Beziehungen zwischen dem altbabylonischen Längenmaß und der gemeinen Norm des altbabylonischen Gewichts.

Daß die gemeine Norm den älteren und ursprünglicheren Betrag des babylonischen Gewichtes darstellt, wie das schon 20 Brandis ahnte, ergibt sich aus einer ganzen Reihe von Erwägungen.

Als ein wesentlicher, auf dem Gebiete der Zweistromlande selbst liegender Stützpunkt ergab sich mir die Beziehung zwischen Längenmaß und Gewicht durch Vermittlung des Hohlmaßes[1]).

25 Da diese Beziehung und die Art und Weise, wie ich sie ermittelte, von W. in einer Verzerrung dargestellt wird, die einer völligen Umkehrung gleichkommt, so sehe ich mich wiederum genötigt, meine eigenen Worte aus dem Jahre 1889 hier anzuführen.

30 Es wird sich dabei denn auch ergeben, daß W. wiederum in der (S. 613 sub 7) gekennzeichneten Weise verfahren ist. BMGW. S. 305ff. steht zu lesen:

„Die Frage, wie im ursprünglichen babylonischen System die Normen für das Hohlmaß und das Gewicht aus 35 dem Längenmaß abgeleitet sind, muß als bisher ungelöst bezeichnet werden, da keiner der vielen Versuche zu ihrer Lösung befriedigt.

„In den sämtlichen abgeleiteten Systemen gilt, wie gezeigt, (BMGW. S. 292) der Fuß als Basis des Hohlmaßes, dessen Wassergewicht 40 das Talent ergibt.

1) Für die Hohlmaße ist in dieser Hinsicht besonders zu beachten: Hermes 37 (1901), S. 116 Anm. 5 und ZDMG. 63 (1909), S. 728f. mit Anm. 5. — Für die zugrundeliegenden physikalischen Prinzipien und die anzunehmende Vertrautheit der Alten, speziell der Babylonier, mit ihnen s. Verhandlungen der Berliner Physikalischen Gesellschaft, Jahrg. 8, Nr. 15 (22. Nov. 1889).

„Der Cubus des babylonischen Fußes von 330 mm ergibt aber keines der in Babylonien üblichen Gewichte, sondern nähert sich dem Betrage des äginäischen Talentes, eines abgeleiteten Gewichts. Aus dem Talent der schweren Mine gemeiner Norm berechnet sich ein Fuß von 389,2 mm (BMGW. S. 294, Nr. 1), der nirgends im Altertum nachweisbar ist, auch die möglichen Grenzen eines Fußmaßes erheblich übertrifft. Aus dem Talent der leichten Mine ergibt sich der Fuß von (BMGW. S. 294, Nr. 5) etwa 309 mm, dessen Existenz nachweisbar ist, der aber ein abgeleitetes, von dem babylonischen Fuß von mindestens 330 m wesentlich verschiedenes Maß ist. Gewöhnlich wird zur Erklärung dieses Verhältnisses der Fuß von etwa 320,(45) mm als Basis des Talentes der leichten Mine Silbers gemeiner Norm genommen. Das Verhältnis ist unter den oben („BMGW." S. 304) gegebenen Einschränkungen richtig, aber der Fuß ist so wenig der ursprüngliche babylonische Längenfuß, wie die Silbermine das ursprüngliche Gewicht ist.

„Im ägyptischen System sind wahrscheinlich Hohlmaß und Gewicht aus dem Cubus der kleinen Elle bestimmt. Darauf fußend, sucht Nissen die entsprechenden Verhältnisse in Babylonien so zu erklären: „2 schwere Talente stellen den Cubus der kleinen babylonischen Elle dar." Das Wassergewicht des Cubus von 495 mm würde allerdings 121,12 kg betragen, was = 2 schweren Talenten zu 60,6 kg der Mine von 1010 g ist. Aber — von anderen Bedenken abgesehen — diese Mine ist zwar dasjenige Gewicht, welches wir bisher als die Grundnorm des babylonischen Gewichts betrachtet haben, ist aber nunmehr durch meine Auffindung der ursprünglichen und gemeinen Norm als zwiefach sekundäres Gewicht erwiesen worden. Somit ist auch Nissen's scharfsinnige Aufstellung für das ursprüngliche babylonische System jedenfalls zu verwerfen.

„Oppert" (Etalon p. 77) „schließlich hat versucht, das Gewicht der schweren Sechstelmine (des Steins) aus dem Zehntel der großen Elle, das er auf 54,85 mm setzt, statt auf mindestens 55 cm („BMGW." S. 290f.), zu bestimmen. Er erhält sonach den Betrag von 165,017 g für die schwere Sechstelmine und 990,103 mm für die schwere Mine; letzterer Betrag ist um etwa 4—5 g zu groß, während das zugrunde liegende Längenmaß zu klein ist.

„Bei solcher Ungenauigkeit der angenommenen Beträge ist auch diese Erklärung zu verwerfen. Immerhin soll hervorgehoben werden, daß Oppert neben Brandis der einzige ist, der deutlich ausgesprochen hat, daß verschiedene Gewichtsnormen von einander nahe kommenden Beträgen in Babylonien vorhanden waren, und der ein hinter der königlichen Norm erheblich zurückbleibendes Gewicht deutlich konstatiert hat. Auch werden wir sogleich sehen, daß in der Herleitung des Gewichts aus dem Längenmaß Oppert der wahren Sachlage verhältnismäßig am nächsten gekommen ist.

„Für diese Herleitung muß nämlich nach meiner Auffassung die folgende kategorische Forderung gestellt werden. Es muß diejenige Längeneinheit des ursprünglichen babylonischen Systems in ihrem genauen, ursprünglichen und systematischen Betrage nachgewiesen werden, aus deren Cubus sich eine Einheit des ursprünglichen babylonischen Gewichtssystems in ihrem ursprünglichen und genauen Betrage ergibt. Dieser Forderung kann, wie ich glaube, entsprochen werden.

„Die schwere Mine gemeiner Norm wiegt 982,32—985,8 g. Die Kante des Würfels, der destilliertes Wasser bei 4° Celsius im Gewicht der schweren Mine fassen soll, betrug daher $\sqrt[3]{982,35}$ bis $\sqrt[3]{985,8}$ das ist 9,94 bis 9,95 cm. „Mindestens" 99 mm beträgt aber das Maß von 6 Fingerbreiten (Handbreite?) das wir als Längen-

einheit erster Klasse aus dem babylonischen System wie auf dem Maßstab des Gudea nachgewiesen haben (BMGW. S. 289 f.). Zu dem ersteren, aus der Durchschnittsnorm berechneten Wert stimmt genau der Wert von 99,45, d. h. $^1/_{10}$ des Betrages, den wir für die babylonische Doppelelle, rückschließend aus dem olympischen Fuß, berechnet haben, zu dem aus dem Maximum der gemeinen Norm berechneten Wert von 99,5 mm für das Zehntel der Doppelelle paßt fast ebenso genau der durch den Maßstab des Gudea gegebene Wert von 99,6 mm. Daß in beiden Fällen diese Längeneinheit des aus dem Gewicht direkt gewonnenen Betrag um ein sehr Geringes übertrifft, ist gerade das, was wir zu erwarten hatten, für den als wahrscheinlich anzunehmenden Fall, daß die Babylonier die Wägung mit Wasser bei einer 4° Celsius übersteigenden Temperatur vornahmen (s. BMGW. S. 293).

„Somit haben wir die schwere Mine, eine Gewichtseinheit erster Klasse (BMGW. S. 289 f.), aus dem Sechsfingermaß (der Handbreite) einer Längeneinheit erster Klasse, unter Einhaltung ihrer genauen Beträge abgeleitet und die lange vergeblich gesuchte Beziehung ist gefunden. —

„Damit ist dann aber gleichzeitig der Nachweis geliefert:

1. Das die Babylonier vor mindestens 5000 Jahren bereits ein System hatten, das unserem metrischen System völlig analog war. Wie bei uns das Zehntel des Meters die Kante des Würfels bildet, der ein Liter faßt und der mit destilliertem Wasser gefüllt und bei einer Temperatur von 4° Celsius gewogen, das Kilogramm ergibt, so ist das Zehntel der gemeinen babylonischen Doppelelle die Basis des Hohlmaßes, dessen Wassergewicht die schwere Mine gemeiner Norm ergibt!

2. Gleichzeitig ist damit aufs Neue bestätigt,

a) daß die schwere Mine gegenüber der leichten als das ursprüngliche Gewicht anzusehen ist (S. 253);

b) „daß auch die doppelte Elle innerhalb des Sexagesimalsystems als das ursprüngliche Maß zu gelten hat (S. 290), denn das Sechsfingermaß bildet ein Fünftel der Elle, für eine Fünftelung aber ist innerhalb des Sexagesimalsystems kein Raum," dagegen bildet es als Zehntel der Doppelelle und als Sechsfaches des Fingers die zwischen 1 und 60 regelmäßig stehende Einheit."

Den Schlüssen, die ich vor 23 Jahren gezogen, sind inzwischen mehrere wichtige Bestätigungen erwachsen. Ein Gewichtstück aus der Zeit Nebukadnezar's gibt sich durch seine Inschrift als eine Wiedergabe der Norm des Königs Dungi zu erkennen, und zwar wiegt dieses Gewichtsstück 978,31 (urspr. ca 979,5 g), ist also eine schwere Mine, die sich innerhalb der durch die steinernen Normalgewichte festgesetzten Grenzen für die gemeine Norm hält. Damit wird einmal bestätigt, daß die schwere Mine, wofür freilich seither noch vielerlei andere Gesichtspunkte sich ergeben haben, am Anfang der Entwicklung steht. Womöglich noch wichtiger ist aber die Bezeichnung als Norm des Dungi. Denn der Sohn Gudeas war Vasall des Dungi und Gudea selbst muß entweder ebenfalls noch Vasall Dungi's oder seines Vorgängers gewesen sein[1]). Jedenfalls gehören also die beiden Größen, zwischen denen diese genauen, engen Beziehungen stehen, die

1) Siehe Congr. S. 179 [15] ff. und ZA. 10 (1895) S. 381 ff. Vgl. ZDMG. 65, S. 646 f. (vgl. u. S. 681 Anm. 1). — Zur Halbmine des Dungi s. u. S. 680 f. Anm. 2.

schwere Mine gemeiner Norm und der Maßstab des Gudea, in ein und dieselbe eng umgrenzte Periode der altbabylonischen Geschichte. In dieser Zeit, jedenfalls nicht später, ist also die Entstehung des geschlossenen auf sexagesimaler Grundlage aufgebauten Systems der Zeit- und Raum- 5 maße[1]) bei den Babyloniern entstanden.

Um W.'s Taktik und Wiedergabe meiner Anschauungen voll zu würdigen, bedarf es jedoch ferner eines Blickes auf S. 196 (32) f und S. 199 (35) f meines Congreßvortrages (1893):

„Die Länge der babylonischen Doppelelle" — so heißt es an der 10 erstgenannten Stelle — „beträgt mindestens 990 mm. Der Maßstab des Gudea (um 3000 v. Chr.) führt für die Handbreite auf 99,6 mm, für die Doppelelle also auf 996 mm. Es sind somit 990 mm und 996 mm die beiden Grenzwerte."

„Doch muß, wenn der Maßstab des Gudea genau ist, 15 woran zu zweifeln kein Grund vorliegt (s. den unmittelbar folgenden Vergleich des Längenmaßes mit dem Gewicht), in späterer Zeit eine geringfügige Verminderung der Norm stattgefunden haben"[2]) (dazu als Anm.: „Vgl. u. S. 199 f. Anm. 2").

„Der olympisch-attisch-römische Fuß ist normal = $^{9}/_{10}$ des 20 babylonischen Fuß. An dem ältesten der zu Olympia aufgedeckten Bauwerke, dem Heraion, hatte Dörpfeld als die dem Bau zugrunde liegende Maßeinheit einen Fuß von 297,7 mm, den sog. kleinen olympischen Fuß, ermittelt[3]). Aus diesem ältesten und erreichbar höchsten Betrage des olympisch-attisch-römischen Fußes ergibt sich für das $^{10}/_{9}$ fache desselben, 25 den babylonischen Fuß, 330,77 mm; für die Doppelelle 992,33. Und diese Länge muß demnach m. E. *für die spätere Zeit*, also etwa das erste vorchristliche Jahrtausend, als der erreichbar wahrscheinlichste Betrag der babylonischen Doppelelle, innerhalb der Grenzen von 996 und 990 mm bezeichnet werden." 30

„Alle diese Beträge der Doppelelle nun, namentlich aber der letztbestimmte, kommen in auffallender Weise der Länge des Sekundenpendels für jene Gegenden nahe; dieselbe beträgt für den 31. Breitengrad, auf welchem — ungefähr — die südbabylonischen Trümmerstätten liegen 992,35 mm. 35

Congr. S. 199 (35) heißt es sodann:

„Die Babylonier gelangten höchstwahrscheinlich in folgender Weise zur Bestimmung ihrer Gewichtseinheit (BMGW. S. 305).

„Sie bildeten an der Handbreite von 99,45 bis 99,6 mm, einer Längeneinheit erster Klasse (Congr. S. 195), als Basis einen Würfel, 40 wogen die zur Füllung desselben nötige Wassermasse und setzten das Gewicht der Wassermasse als Einheit des Gewichts fest. Das in dieser Weise gefundene Gewicht, die (schwere) Mine bestimmt sich nach den erhaltenen Normalgewichten auf 982,35 bis 985,8 g (Congr. S. 170 ff.). Die Berechnung aus 982,35 bis 985,8 g (Congr. 191 45 sub 5) ergibt tatsächlich ein Längenmaß von 9,94 bis 9,95 cm. Da zwischen der antiken Wassergewichtsberechnung, nament-

---

1) Über das babylonische System der Zeit- und Raummessung — um ein solches handelt es sich in der Tat — in seiner Gesamtheit s. bes. Klio I, 381 ff.

2) Von mir jetzt gesperrt.

3) Für alles Nähere verweise ich auf Congr. S. 197 [33] selbst und Congr. S. 229 [65] ff., besonders S. 236 [72], 245 [81].

lich wie sie in der ältesten Zeit geübt worden sein muß, und unserer heutigen Berechnungsart wegen der mutmaßlichen höheren Temperatur und geringeren Reinheit des zur Wägung verwendeten Wassers (s. BMGW. S. 292 f., und vgl. Kongr. S. 247 f., Anm. 1) eine gewisse Differenz bestanden[1]) haben wird, so daß — das gleiche Längenmaß als zugrunde liegend voraussetzt — das Gewicht etwas kleiner ausfiel als bei unserer Methode der Wägung bei 4° Celsius, und da dementsprechend umgekehrt die Berechnung des Längenmaßes aus einem gegebenen Gewicht einen etwas höheren Wert ergäbe, als er sich nach heutiger Methode berechnen würde: so ist es wohl möglich, daß bei der Bestimmung des Gewichtes der schweren Mine gemeiner Norm aus dem Wassergewicht der Cubus der Handbreite die letztere wirklich in dem verhältnismäßig hohen Betrage zugrunde gelegt war, den der Maßstab des Gudea aufweist, — d. h. das Gewicht des Dungi (Congr. S. 178 ff.) und die Handbreite vom Maßstabe seines Zeitgenossen Gudea, beides Einheiten erster Klasse, stehen in den für ein ursprüngliches und geschlossenes System erforderlichen Beziehungen . . . .“

Zu den Worten, „den der Maßstab des Gudea aufweist“, fügte ich Congr. S. 199 (35) die folgende wichtige Anmerkung[2]).

„In der Differenz zwischen der Doppelelle, wie sie sich nach dem Maßstab des Gudea berechnet (996 mm), und dem oben (s. 197, 198) als dem erreichbar wahrscheinlichsten angesprochenen Betrage (992,33 mm) liegt eine Schwierigkeit vor, die ihrer definitiven Lösung harrt. Ich möchte hier nur die Richtung andeuten, in welcher sich die Erklärungsversuche bewegen könnten: in den mehr als zwei Jahrtausenden, die zwischen der Ausmeißelung des Maßstabes auf der Statue des Gudea und der pheidonischen Olympiade (748 v. C.) liegen, ist eine genauere Normierung des babylonischen Längenmaßes sehr wohl denkbar[1]). Das Volumen des Würfels, der Wasser im Gewicht der schweren Mine gemeiner Norm faßt, konnte unter Beibehaltung der einmal für das Gewicht eingebürgerten Norm, aber unter Berücksichtigung der Temperaturdifferenz des Wassers, genauer bestimmt werden. Und andererseits stand auch einer schärferen Berechnung der Länge des Sekundenpendels auf Grund größerer, mit verbesserten Mitteln festgestellter Beobachtungsreihen nichts im Wege. Beide Korrekturen mußten vor Normierung der Doppelelle auf einen etwas kürzeren Betrag führen. Die nicht ganz auszuschließende entfernte Möglichkeit, daß das überall zu beobachtende allmähliche Sinken und Zurückbleiben des angewandten Längenmaßes hinter der Norm auch hier stattgefunden habe, und daß das babylonische Längenmaß in dieser verringerten Form — um so zu sprechen — seine Wanderung angetreten hätte, würde nur dann in Betracht zu ziehen sein, wenn jede andere Möglichkeit der Erklärung wegfiele, und hätte dann immerhin angesichts der unten (S. 216 ff.) auch für die Längenmaße auf ihrer Wanderung nachzuweisenden Constanz der Normen schwerwiegende Bedenken gegen sich.

Schließlich ist es unumgänglich, auch noch die Worte hinzuzufügen, die ich im Hermes 36 (1901) S. 116 Abs. 2 — unter generellem Hinweis auf meine Congreßarbeit (S. 115 Anm. 1) und damit auf meine BMGW., auf die in Congr. fortwährend zurück-

1) Von mir jetzt gesperrt.

2) Es ist Anm. 2 auf der genannten Seite.

gegriffen und verwiesen wird, — drucken ließ (zwei Anmerkungen werden in Klammern einbezogen).

„Das ursprüngliche babylonische Längenmaß, wie es uns die beiden[1] (VBAG. 1896, S. 457) Maßstäbe des Gudea kennen gelehrt, beträgt seinem erreichbar wahrscheinlichsten Betrage nach 992,33 mm, das ist fast genau (Congr. S. 197), und wahrscheinlich beabsichtigter Weise, die Länge des Sekundenpendels für 31. n. Br., auf welchem ungefähr die südbabylonischen Trümmerstätten liegen (992,35 g)[2]. Ihr Zehntel, die Handbreite von sechs Fingern, auf dem Maßstab Nr. 1 des Gudea als gesondertes Maß abgetragen, bildet die Kante des Würfels, dessen Wassergewicht die schwere Mine gemeiner Norm, das ursprüngliche Gewicht des Altertums im erreichbar wahrscheinlichsten Betrage von 982,4 g abgibt. Neben diese schwere Mine gemeiner Norm tritt in früherer Zeit ihre Hälfte, die leichte babylonische Mine gemeiner Norm von 491,2 g im ganzen Altertum verbreitet als *Πτολεμαϊκὴ μνᾶ*, *Ἰταλικὴ μνᾶ* etc. und bis in die neueste Zeit fortlebend im französischen, holländischen und friesischen Pfund.

Hier habe ich die Unvorsichtigkeit und Ungenauigkeit begangen (vgl. o. S. 615 sub 7): in dem Satze „Ihr Zehntel, ... die Handbreite von sechs Fingern, auf dem Maßstab Nr. 1 des Gudea als gesondertes Maß abgetragen“ den Worten als „gesondertes Maß“ nicht ausdrücklich hinzuzufügen „(99,6 mm)“, und ferner den speziellen Hinweis auf, die jetzt oben S. 650 von mir wiedergegebenen Worte“, Congr. S 199 [35] Anm. 2, zu unterlassen.

Ich durfte mich dessen durch den im Hermes gebotenen generellen und den speziellen Hinweis auf Congr. und auf VBAG. 1896, wo über die beiden Maßstäbe des Gudea und ihre Beträge ausführlich von mir berichtet wurde, überhoben glauben —, mit einer Taktik, wie W. sie einschlägt, rechnete ich nicht. —

ZDMG. 65 S. 654 stellt nämlich W. die Sache so hin, als hätte ich die schwere Mine gemeiner Norm aus dem Zehntel der Doppelelle, also eine Größe dritter Potenz aus einer solchen erster Potenz berechnet und somit einem von mir selbst formulierten Grundsatz der metrologischen Forschung zuwidergehandelt, daß nämlich Größen dritter Potenz selbst aus relativ genau bestimmten Größen erster Potenz nicht berechnet werden dürfen, weil ein kleines Schwanken in der ersten schon einen großen Unterschied in der dritten Potenz hervorruft.

Ein Blick auf meine soeben wiedergegebenen Darlegungen zeigt, daß W. sie wiederum falsch aufgefaßt und wiedergegeben hat. Erstens handelt es sich hier gar nicht um den Fall, den ich mit diesem Grundsatze treffen wollte oder im Auge hatte, da sowohl die schwere Mine gemeiner Norm, wie der Maßstab des

---

1) In der mir eigenen „Nachlässigkeit“ den babylonisch-assyrischen Dingen gegenüber hatte ich nämlich die beiden Maßstäbe des Gudea im Louvre genau nachgemessen und das Ergebnis a. a. O. mitgeteilt.

2) Zum Sekundenpendel als wahrscheinlicher Grundlage für die Norm der babylonischen Doppelelle s. BMGW. 319 ff., Congr. 197 [33] f., Verh. d. Berl. Physik. Ges. 1889, Nr. 15, S. 88 ff; Klio I (1901), S. 394 f. mit Anm. 4.

Gudea in ihrem Betrage vollständig festgestellt waren, ehe ich an die Frage herantrat, ob zwischen ihnen die beregten Beziehungen bestünden. Von einer Feststellung der Norm einer dieser beiden Größen von der andern aus ist also gar nicht die Rede, sondern es handelt sich nur um die Frage, ob als Basis der anderweitig feststehenden Gewichtsnorm die anderweitig feststehende Längennorm in Betracht kommen könnte. Und bei den — erfolgreichen — Versuchen, diese Frage zu beantworten, ging ich durchweg von der Gewichtsnorm als Größe dritter Potenz aus. Nicht ein einziges Mal findet sich die Rechenoperation, die mir W. unterschiebt, und die er (S. 655) sich wie folgt zu charakterisieren für befugt erachtet:

„Die Mine von 491 g kennen wir bereits. Sie ist von Regling nach dem Gewichte lydischer Münzen zunächst annähernd auf „mindestens 486 g" angenommen worden, und hat dann, auf nassem Wege, gefördert durch Rechenfehler L.-H.'s und R.'s, ihre jetzige Höhe von genau 491 g erreicht[1]."

Daß hier fast in jedem Worte eine Abweichung vom wirklichen Tatbestande vorliegt, brauche ich denen, die meine Darlegungen, wie ich sie soeben wiedergegeben habe, gelesen[2]), nicht mehr nachzuweisen. Man bedenke, daß W. meine erste metrologische Arbeit genau genug kennt, um sich mehrfach sowohl über sie als Ganzes zu äußern[3]) — wie, mag der Leser selbst nachprüfen — als auch aus ihr zu zitieren (z. B. Bd. 65, S. 645, 661). Die Verwunderung über W.'s Verhalten steigert sich, wenn man sieht, wie W. unter Ausnutzung eines lapsus calami von Regling (s. o. S. 649 f.) angesichts des starken Nachdrucks, den ich auf die mutmaßlichen Abweichungen in der Methode der Wasserwägung gelegt hatte (o. S. 650), sich und andere glauben macht (ZDMG. 65, S. 654), es seien diese Differenzen bei der Prüfung der Beziehungen zwischen altbabylonischem Längenmaß und Gewicht außer Acht gelassen worden!

Und nur die Ausnutzung der Unvorsichtigkeit, die mir im Jahre 1901 im Hermes (ob. S. 651) begegnet ist, ermöglicht W. (Bd. 65, S. 655) die erwiesenermaßen den Tatsachen widersprechende Behauptung: „Auch L.-H.'s Rechnung (Hermes 36,116) ist falsch. Er nimmt als „erreichbar wahrscheinlichsten" Betrag des ursprünglichen babylonischen Längenmaßes 992,33 mm und berechnet daraus das Gewicht des Wasserkubus auf 982,4 g. In Wirklichkeit ergeben sich nur 977,2 g, also eine leichte Mine von 488,6 g, und dieser Betrag müßte aus dem vorhin angegebenen Grunde „(Verschiedenheit der Methode bei der Wasserwägung) . . . gleichfalls noch etwas herabgesetzt werden." —

1) Von mir gesperrt.

2) Man vergleiche besonders, wie die Mine von 491,2 g in Wahrheit festgestellt worden ist (oben S. 643 ff.).

3) ZDMG. 65, S. 661, S. 669.

Was W. auf S. 654 f. als mein (und Regling's) Verfahren hinzustellen sucht, ist also nichts als eine Fiktion.

Der Leser sei noch darauf hingewiesen, daß ich noch ZDMG. 63 (1909) S. 228 meine Ansicht unter ausdrücklichem Hinweis auf BMGW. 305 ff. (vgl. o. S. 646 ff.) rekapituliert habe. 5

Durch die Erkenntnis, daß nur die gemeine Norm des babylonischen Gewichts aus der babylonischen Längennorm hergeleitet werden kann, wird die gemeine Norm aufs neue als die ursprüngliche erwiesen. Zu den bisher erörterten Gründen für das höhere Alter der gemeinen Norm, wie sie sich auf einheimisch-babylonischem Gebiete ergeben, tritt bestätigend ein weiterer, 10 den die vergleichende Metrologie liefert: die Beziehung zum ägyptischen Gewicht.

3. Die Entstehung des altägyptischen Gewichts aus dem babylonischen Gewicht gemeiner Norm. 15

Das ägyptische Lot beträgt, wie von mehreren Forschern gleichzeitig festgestellt wurde[1]), 9,096, genauer 9,0959 g, d. i. genau $^1/_{60}$ der babylonischen leichten Silbermine gemeiner Norm von 545,8 g.[2])

Ein Zufall ist hier für jeden, der den ersten Hauptgrundsatz 20 (1* S. 608) der metrologischen Forschungen anerkennt, ausgeschlossen. Entweder das ägyptische Gewicht ist aus dem babylonischen abgeleitet oder dieses aus jenem. Daß Letzteres ausgeschlossen ist, habe ich in ausführlichen Darlegungen, auf die ich verweise, gezeigt[3]). 25

„Vollkommen ungezwungen erklärt sich dagegen die Herleitung des ägyptischen Gewichtes aus dem babylonischen und zwar liegt diese Erklärung auf dem für die Differenzierung der Gewichte bedeutsamsten Gebiet, dem des Wertverhältnisses der Metalle. Das älteste nachweisbare Verhältnis zwischen Silber und Kupfer beträgt 120 : 1. 30 Es sei hier gleich daran erinnert, daß auch auf italischem Gebiete, besonders in Sizilien es durchaus üblich war, die höheren Werte einer Kupferwährung in kleineren Stücken oder Münzen Silbers der gleichen Norm auszudrücken Ist nämlich ein Stück Silber 120 mal so viel wert als ein Stück Kupfer von gleichem Gewicht, so ist klar, daß das Silber- 35 äquivalent eines schweren Silbertalentes Kupfer von 60 schweren oder 120 halben schweren (d. i. leichten) „Silberminen" gemeiner Norm die leichte „Silbermine" gemeiner Norm in Silber ist." Dann „ist das ägyptische Loth, das genau $^1/_{60}$ der babylonischen Silbermine gemeiner Norm wiegt, nichts weiter als das Äquivalent 40 einer schweren Silbermine Kupfers[4]).

„Nachdem man einmal in dem kupferreichen Ägypten die leichte Silbermine als Kupfertalent verwendet hatte, ergab sich eben mit notwendiger Konsequenz die sexagesimale Teilung dieser als Talent

---

1) Siehe BMGW. S. 258 ff.

2) Congr. 181 [17] ff. Vgl. Hermes 36 (1901), S. 119.

3) Zum Folgenden s. Congr. 209 [45], Hermes 36 (1901), S. 119 f. Die Zitate meist der letztgenannten Stelle entnommen.

4) Von mir jetzt gesperrt.

verwendeten Mine. Das ägyptische Pfund aber ist nichts weiter als das dezimale Vielfache des Lothes, und, vom Standpunkt des babylonischen Sexagesimalsystems betrachtet, die zwischen Talent und Mine stehende Einheit „zweiter Klasse" das Silberäquivalent von 10 Silberminen gemeiner Norm = $^1/_6$ Silbertalent gemeiner Norm in Kupfer."

„Wurde die leichte Silbermine nun ihrerseits als Kupfereinheit verwendet, so war ihre Hälfte in Silber, das Silberäquivalent ihres Talentes in Kupfer, und das $^1/_{60}$ dieser Hälfte (= $^1/_2$ ägypt. Loth = 4,55 g) in Silber, d. i. der spätere römische Denar, ist das Äquivalent einer leichten Silbermine gemeiner Norm in Kupfer." „Es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß „Silbertalent" und „Silbermine" hier nur Bezeichnung für Gewichtsbeträge sind. Nach Silber- und Goldgewicht wurde im Verlaufe der Entwicklung auch andere Gegenstände gehandelt und verwogen, und so kann man von einem ‚Silbertalent Kupfers', von einem ‚Goldtalent Holzes', usw. sprechen, ist dann aber auch manchmal genötigt, wie oben, der Deutlichkeit wegen von einer ‚Silbermine Silbers', einer ‚Silbermine in Silber' zu sprechen."

„Sucht man andererseits für die schwere Silbermine deren Kupferäquivalent nach Silbergewicht, so ergäbe sich als solches das Doppelte des schweren Talentes. Und durch die Übertragung solcher Verhältnisse von den Währungsgewichten auf die Gewichtsminen und ihr System erklärt sich das Auftreten eines schweren Doppeltalentes, in der griechischen Inselwert als gesondertes Gewicht als „Stater". Wir werden alsbald sehen, daß sich diese von Hiller von Gaertringen bereits an erster Stelle in Betracht gezogene Möglichkeit in Sicherheit verwandelt. Solche Übertragung wird besonders begreiflich, wenn Silber statt auf Silberminen auf Gewichtsfuß verwogen wurde. Daß solche Verhältnisse der ältesten makedonischen Prägung zugrunde liegen, mag in diesem Zusammenhang wiederholt betont[1]) und hinzugefügt werden, daß der Goldstater von Pantikapaion mit seinem Maximalgewicht dem ägyptischen Loth als einer ursprünglichen Kupfereinheit so nahe kommt, daß man hier von Goldprägung nach Kupferfuß würde sprechen können."

So alt also das ägyptische Lot (und das zugehörige Pfund) in seiner Normierung auf 9,096 (90,96) g ist, so alt ist mindestens sowohl die gemeine Norm des babylonischen Gewichtes wie die Entwicklung einer darauf aufgebauten besonderen, für die Silberwährung bestimmten Gewichtseinheit zunächst im internationalen Verkehr, eben der babylonischen Silbermine gemeiner Norm.

Das Deben war aber bereits im mittleren Reich gebräuchlich (S. 694), es ist nicht ersichtlich, daß es eine Änderung seines Bestandes erfahren habe.

Wir erkennen also:

1. daß, was wir über das Alter und die Ursprünglichkeit der gemeinen Norm aus Erwägungen und Beobachtungen auf einheimisch-babylonischem Gebiete ermittelt hatten, durch die Beziehungen zum ägyptischen Gewicht bestätigt wird;

2. daß gleichzeitig durch den Nachweis dieser Beziehungen die Entstehung eines gesonderten Silbergewichts in eine noch ältere Zeit zurückverlegt wird, als es nach den sonst vorhandenen Zeugnissen notwendig gewesen wäre.

1) Vgl. oben S. 624 nebst Anm. 1.

E. Zur erhöhten („königlichen") Norm des babylonischen Gewichts.

Es bleibt uns nun noch übrig, auf die erhöhte Norm des babylonischen Gewichts, die Art und Weise, wie ich zur Auffindung (zur Ermittlung) ihrer Formen A und B gelangt bin und die Erklärung, die ich für ihre Entstehung gegeben habe, einzugehen, um W.'s hier wiederum besonders weitgehenden Abweichungen vom Tatbestande entgegenzutreten. 5

Diese Abweichungen bewegen sich, wie ich gleich vorausschicke, in folgenden Richtungen: 10

1. W. tritt einen weitläufigen mathematischen Scheinbeweis an, der sich als völlig verfehlt erweist und der bestenfalls zur Widerlegung von Behauptungen dienen soll, die ich niemals aufgestellt habe, ja auf deren Gegenteil ich von vornherein mit Nachdruck hingewiesen hatte; 15

2. zweitens, und im Zusammenhange damit wird die Art und Weise, wie ich die ägyptischen Angaben beider Ermittlungen der erhöhten Norm (Form A und B) verwertet habe, dem Leser in einer direkten Umkehrung vorgeführt: während sie nur eins von mehreren Hilfsmitteln waren, auf Grund deren ich zur Ermittlung 20 des Vorhandenseins der mir von Haus aus gänzlich unbekannten erhöhten Norm und ihrer beiden Formen A und B überhaupt erst geführt wurde, soll ich nach W. mit der Kenntnis dieser Normen an die ägyptischen Urkunden herangetreten und diese auf Grund dieser anderweitig erworbenen Kenntnis bezw. auf Grund von Annahmen, die aus der Luft gegriffen waren, behandelt und ausgedeutet haben. Dabei wird mir bezw. Regling von W. ein Verfahren imputiert, das einer Fälschung äußerst nahe käme! 25

3. stellt W. die Art und Weise, wie ich die Angaben von Brandis und Brugsch verwertet hatte, in wesentlichen Punkten 30 falsch dar und gibt deren eigene Darlegungen teils unvollkommen, teils entstellt wieder, wobei wiederum W. einen mathematischen Beweis antritt, um etwas zu widerlegen, was Brugsch niemals behauptet hat.

Um dem entgegenzutreten, bleibt mir nichts übrig, als den 35 Lesern der ZDMG. meine eigenen ersten und grundlegenden Darlegungen als Basis für meine Widerlegung von W.'s grundlosen Behauptungen im Wortlaute vorzuführen; umsomehr als auch Regling, an dessen knapp gefaßte Worte ZDMG. 63 (1907), S. 703 sub IV (vgl. u. S. 667) W. so gut wie ausschließlich anknüpft, aus- 40 drücklich auf meine Darlegungen verwiesen hatte.

BMGW. (1889) S. 270 f. schrieb ich[1]):

„Wie oben besprochen, führt das Gewicht des persischen Reichsgeldes, dem die babylonisch-assyrischen königlichen Gewichte un-

---

1) Für „Ten", wie man das ägyptische Wort damals las, setzte ich stillschweigend ‚Deben' ein, für „Ket" ‚Kite'.

gefähr entsprechen, auf eine Gewichtsmine auf etwa 1010 (505) g, eine Goldmine von 842 (421) g, eine babylonische Silbermine von etwa 1122 (561) g, eine phönikische von etwa 746 (373) g.

„Daß dies jedoch nicht das ursprüngliche Gewicht königlich persischer Reichsnorm ist, sondern daß dieses um ein Merkliches höher gestanden haben muß, ist von verschiedenen Forschern, namentlich von Mommsen und Brandis erkannt worden."

„Denn der Golddareikos steht in der Prägung der hellenischen Städte der klein-asiatischen Küste auf 8,49 g, 8,50 g, 8,57 g, und das Maximalgewicht wird dargestellt durch die Goldprägung einer phönikischen Dynastie der Insel Kypros, die Gold vom halben Stater abwärts sehr reichlich geprägt hat; der halbe Stater steht hier maximal auf 4,30 g, der Stater also auf 8,60 g[1]).

„Aus diesem Maximalgewicht ergeben sich folgende Werte für die königliche Norm:

In Teilen der Gewichtsmine	Bezeichnung des Gewichtes	Leicht	Schwer
60/60	Gewichtsmine	516	1032
50/60	Goldmine	430	860
50/45	Babylonische Silbermine	573	1146
100/135	Phönikische Silbermine	382	764

„Daß diese höhere Prägung des Goldes[2]) nicht etwa auf Zufall beruht, zeigt deutlich die entsprechende Höhe der Silberpägung in achämenidischer Zeit. Das an verschiedenen Stellen nachweisbare Maximum von 5,71 g für die Drachme = $^1/_2$ leichten Silberstater kommt der geforderten Form äußerst nahe und entspricht genau dem Golddareikos von 8,57 g als $^1/_2$ von $^4/_3 = ^2/_3$ von dessen Betrage.

„Der ganze Stater erscheint in Kleinasien im Maximalbetrage von 11,39 g, bleibt also hinter der in der Übersicht aufgestellten Norm um etwas zurück.

„In Etrurien aber, wo unter den verschiedenartigen fremden Münzen, die dort in früher Zeit auf fremden Fuß nachgeprägt wurden, auch der persische Silberstater eine bedeutende Rolle spielt, erscheint, neben Stücken bis 11,38 g, die genau dem erwähnten asiatischen Stück königlicher Norm entsprechen, und neben Stücken von 10,38 g abwärts, die eben so deutlich den Silberstater gemeiner Norm repräsentieren, auch ein bisher als „übermünzt" betrachtetes Stück von 11,5 g, d. h. der Stater einer Silbermine von 575 (1150) g[3]), die den Höchstbetrag der königlichen Mine noch um ein Geringes übertrifft[4]).

1) Man bemerke, wie hier der höhere Stand des Dareikos (über 8,4 g) ausdrücklich und wesentlich berücksichtigt und verwertet wird, um zu würdigen, mit welcher Berechtigung — inhaltlich und dem Tone nach — W. ZDMG. 65, S. 677 Abs. 3 schreibt: „Da das höchste nachweisbare Effektivgewicht des Dareikos (Hultsch a. a. O. 491 Anm. 3) 8,5 g ist, so werden meine Herren Gegner wohl einen „besonderen Grund" haben, weshalb sie unter diesem Ansatz bleiben. Ich kann nur versichern, daß auch ich meine besonderen Gründe habe, hierin ihrem Beispiel zu folgen."

2) Von mir jetzt gesperrt.

3) Diese Zahlen sind BMGW. 271 in eine falsche Zeile geraten. Dies ist oben im Text korrigiert.

4) Meine 1889 gemachten Beobachtungen über das etruskische Währungs- und Münzsystem und seine Beziehungen zum babylonisch-vorderasiatischen Gewichtssystem sind neuerdings durch die umfassenden und eingehenden For-

„Die vorauszusetzende Erhöhung der gemeinen Norm, die zu der Bildung der königlichen Norm führte, geht jedoch in eine viel ältere Zeit zurück; sie läßt sich nachweisen in den Listen der Tribute, die vorderasiatische Staaten an ägyptische Könige, z. B. an Thutmoses III, gezahlt haben. Die Beobachtung der auffälligen Tatsache, daß dieselben nicht in 5 vollen abgerundeten Gewichten angegeben sind, sondern daß Angaben, wie z. B. 966 Deben, 1 Kite darin häufig sind, führte Brandis (S. 97 ff.) zu der Annahme, daß diese Beträge erst durch Umrechnung aus einem anderen Gewicht ermittelt seien. In der Tat hat die Berechnung ergeben, daß, wenn man babylonisches Gewicht annahm, jedesmal runde 10 Summen herauskamen; die Tribute waren im babylonischen Gewicht gezahlt und in ägyptisches Gewicht umgerechnet. Daß die Rechnung nach Minen und Talenten den Ägyptern in dieser Zeit wohl bekannt gewesen sein muß, hat neuerdings der Fund von El Amarna bestätigt. In den auf Tontafeln in 15 babylonischer Keilschrift geschriebenen Briefen z. B., die Burraburiasch, König von Babylonien, an den Ägypterkönig Amenophis IV richtete, spielen Sendungen von kostbaren Steinen und Edelmetallen, die zwischen Ägypten und Babylonien herüber und hinüber gehen, eine hervor- 20 ragende Rolle; das Gewicht aber wird regelmäßig in Minen und Talenten[1]) angegeben.

„Hr. Brugsch hat nun neuerdings mehrere Beispiele aus ägyptischen Urkunden beigebracht, in denen geradezu gesagt wird, daß bei Schenkungen, die der ägyptische König (Ramses III) an ägyptische Tempel 25 gemacht habe, Kupfer und Silber in Minen und Schekeln gegeben worden sei, während das Gewicht in Deben und Kite hinzugefügt wird, z. B. Silber in Minen und Schekeln von 24 Pfund „Deben" $5\frac{5}{8}$ Loth („Kite") — Da man nun das ägyptische Gewicht kennt, so läßt sich aus derartigen Angaben der Betrag des babylonischen Ge- 30 wichts berechnen. Schon Brandis fand dabei, obgleich er das ägyptische Pfund etwas zu leicht ansetzte (auf 90,7 statt auf 90,96 g)[2]), daß die so gefundenen Werte der erhöhten Norm, wie sie in der königlich persischen Reichswährung zutage tritt, näher standen, als der von ihm angenommen ursprünglichen (unserer „ge- 35 meinen") Norm. — Eine von mir, auf Grund unserer besseren Kenntnis des ägyptischen Gewichtes vorgenommene Neuberechnung nach den Angaben bei Brandis[2])" (S. 91 ff.; 102) (und Brugsch) ergibt Beträge, deren Maximum auffällig mit dem oben angegebenen Höchstbetrage des königlichen Gewichtes übereinstimmt. 40 Es würde sich darnach ergeben[3]):

---

schungen E. J. Haeberlin's schlagend bestätigt worden; s. Haeberlin, Zeitschr. f. Numismatik XXVII (1908), S. 31 Anm. 1; S. 50 Anm. 2; S. 67 Anm. 2 und dazu meine Bemerkungen eb. S. 127 ff sub 5 und S. 118 Abs. 1.

1) Schon durch die jetzt von mir gesperrten Worte (vgl. unten S. 666 f.) erledigt sich W.'s Äußerung (ZDMG. 65, S. 651): „Man darf aber auch fragen, ob es denn irgendwelche Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß der Pharao den ausländischen Völkern Tribute in ausländischem Gewicht auferlegt hätte."

2) Von mir jetzt gesperrt.

3) Ich entwickelte hier aus den Grenzbeträgen der babylonischen Silbermine eines über die gemeine Norm hinausgehenden Betrages, wie ihn die Münzen und die ägyptischen Angaben erkennen ließen, das System der Gewichts- und Währungsminen, wie es sich aus deren ständigem Verhältnis (Gewichtsmine $^{9}/_{10}$, Goldmine $^{45}/_{60}$, phönikische Silbermine $^{4}/_{3}$ der ‚babylonischen' Silbermine) ergab. Im Schema legte ich, wie stets (BMGW. S. 251. 254. 257. 259. 271. 272; vgl.

„Als Teilbetrag der Gewichtsmine	Bezeichnung der Gewichte	Leicht	Schwer
$^{60}/_{60}$	Gewichtsmine	510—515	1020—1030
$^{50}/_{60}$	Goldmine	425—429,5	850—859
$^{50}/_{45}$	Babylonische Silbermine	567—572	1133—1144
$^{100}/_{135}$	Phönikische Silbermine	378—382	756—764

„Daß nun dieser erhöhte Betrag des babylonischen Gewichts zuerst nachweisbar ist in Tributzahlungen, welche vorderasiatische Könige und Staaten an ägyptische Könige gezahlt haben, und in Geschenken, welche von ägyptischen Königen gemacht sind, ist für die Frage nach der Entstehung dieser Steigerung des Gewichts von der größten Wichtigkeit. Denn zusammengehalten mit der später[1]) sicher nachweisbaren Bezeichnung eines, die gemeine Norm erheblich übertreffenden Gewichts als königliches Gewicht, legt dieser Umstand die Vermutung nahe, daß dieser Erhöhung eine Auflage, eine Art von Steuer zugrunde liegt, die dem König in den alten Staaten[2]), zunächst wohl bei Zahlungen in edlen Metallen, zukam.

„Der König hätte nach dieser Vermutung Anspruch auf ein besonders reichliches Gewicht gehabt. Dies wäre dadurch erreicht worden, daß zu jedem Gewicht ein kleineres Teilgewicht in die Wagschale hinzugelegt wurde. Aus der Vereinigung des gemeinen Gewichts mit seinem Zuschlag wäre ein neues Gewicht entstanden. Analoge Vorgänge, die in Athen in späterer Zeit zu beobachten sind, haben wir bereits oben geschildert (BMGW. S. 265). Ist die Erhöhung solchermaßen entstanden, dann muß die Mine königlichen Gewichts die Mine gemeiner Norm um einen bestimmten Bruchteil der letzteren übertreffen. Dies ist in der Tat der Fall:

Schwere Gewichtsmine königlicher Norm (Maximum) 1032,00 g
Schwere Gewichtsmine gemeiner Norm . . . . . . 982,35 g

Differenz wenig über 59 g, d. h. drei schwere Schekel gemeiner Norm zu 16,37 = 49,11; 3 Schekel sind $^{1}/_{20}$ der Mine. Die Erhöhung betrüge demnach 5%.

„Gehen wir vom Maximum der gemeinen Norm (985,8 g) (S. 257) aus, so ergäbe die Erhöhung von 5% eine schwere Gewichtsmine von 1036,1 g, der eine schwere Silbermine von 1151 g, eine leichte Silbermine von 575,5 g entspräche. Der oben BMGW., 271 angeführte etruskische Silberstater von 11,50 g stellt also bis auf $^{1}/_{100}$ g genau den Stater der letzteren dar; — von der Annahme einer Übermünzung ist also bei diesem Stück forthin abzusehen."

BMGW. S. 273 letzte Zeile bis 274 Abs. 2 heißt es dann weiter:

„Für all dieses entnehmen wir eine weitere Bestätigung mehreren syrischen Gewichten babylonischer Norm. Eine Mine, die durch ihre Aufschrift als Mine des Königs Antiochus Epiphanes, also als könig-

---

oben S. 641; 644 f.) die Gewichtsmine, wie sie sich zu ergeben hatte, zugrunde. Über die Beziehungen der Gewichtsmine, der Goldmine und der phönikischen Silbermine zum ägyptischen Gewicht war damit nichts ausgesagt. Vgl. unten S. 667 ff.

1) Von mir jetzt gesperrt.

2) Von mir jetzt gesperrt. Man beachte, daß ich also bereits im Jahre 1889 von den „alten Staaten" im Allgemeinen, nicht von Babylonien sprach. Vgl. S. 621 Anm. 2.

liches Gewicht gekennzeichnet ist[1]), wiegt 516 g (Vgl. BMGW. S. 271). Das ist genau der Maximalbetrag der königlich persischen Norm für die leichte Gewichtsmine. Ein anderes Gewicht, eine Viertelmine aus Antiochia in Karien, also ein städtisches Gewicht, wiegt 122 g, woraus sich eine Mine von 488 g ergibt (d. h. sehr nahe die leichte Mine gemeiner Norm von 491,2). Ob auch die Bezeichnung *δημοσία μνᾶ, δημόσιον ἡμίμναιον*, die auf syrischen Gewichten (meist gemeiner Norm) mehrfach erscheint, als Zeichen für das Bestehen des Gegensatzes zwischen königlicher und gemeiner Norm anzusehen ist, bedarf noch genauer Untersuchung. Die vorerwähnte Bestätigung ist aber umso höher anzuschlagen, als die Diadochen-Könige, speziell die Herrscher von Syrien, in ähnlicher Weise als Erben der altpersischen Könige und ihrer Macht anzusehen sind, wie diese die babylonisch-assyrische Herrschaft geerbt hatten. — Daß königliches und bischöfliches Gewicht das gemeine Gewicht an Schwere übertrafen, ist, wie mir Herr Ménadier mitteilt, auch im Mittelalter eine bekannte Erscheinung, die dieselben Gründe hat, welche wir als Ursache der Erhöhung in altbabylonischer Zeit vermutet haben[2]).

... „Daß es sich um geordnete rechtliche Verhältnisse, nicht etwa lediglich um brutale Privilegien des Herrschers handelte, zeigt ja bereits der Umstand, daß das von den Königen ausgeprägte und in Umlauf gesetzte Geld die volle (oder in etwas reduzierte, s. sogleich) königliche Norm zeigt."

Ich füge dazu ferner, was ich BMGW. (1889) S. 275 Anm. 1 Absatz 2 bemerkte:

„Von besonderer Wichtigkeit für die im Text vorgetragene Anschauung über Betrag und Entstehung der königlichen Norm ist es, daß Hr. Brugsch in seinem jetzt erschienenen Aufsatze (Die Lösung der altägyptischen Münzfrage, S. 17 ff.) an einer ungleich größeren Anzahl von Stellen ägyptischer Inschriften (namentlich des Papyrus Harris), als sie mir nach Brandis' Angaben und Hr. Brugsch's bisherigen Andeutungen zu Gebote standen, das Vorhandensein einer asiatischen Silbermine nachweist, die nicht 60, sondern 62,5 ägyptische Lot wiegt, neben welcher vereinzel' auch der Betrag von 63 Lot vorkommt. Die Mine erscheint also um $^1/_{24}$, bezw. $^1/_{20}$ ihres ursprünglichen Betrages erhöht. Und zwar sind die sämtlichen Angaben, aus denen sich diese erhöhte Mine berechnet, den Listen der an den Ägypterkönig in den verschiedensten Gegenden von asiatischen Herrschern oder Staaten gezahlten Tribute[3]) oder der vom Könige an ägyptische Tempel gemachten Geschenke entnommen."

---

1) „Brandis S. 158" (BMGW. S. 274 Anm. 1).

2) Auf weitere Analogien (vgl. Grundsatz 1* S. 608) haben Regling ZDMG. 63 (1999), S. 703 und ich in meiner Liverpooler Inaugural Lecture (16. II. 1912) „Solon, the poet, the merchant and the statesman" (p. 29) hingewiesen. — Eine weitere sehr wichtige Beobachtung, auf die ich andern Orts zurückkomme, ist Herrn Dressel zu verdanken, der Regling darauf hinwies. In Rom wog man noch im 19. Jahrhundert Waren über 100 Pfund mit Wagen (*stadere grosse*), die pro 100 Pfund, vielmehr auf 104 Pfund, lauteten — also eine um $^1/_{25}$ erhöhte Norm zu Gunsten des Käufers beim Engroskauf, ähnlich wie Solon eine um $^1/_{20}$ erhöhte Norm zu Gunsten des Käufers einführte (vgl. Hermes 35 (1900) und was dort zitiert) und wie bei uns die sogenannte Bauernmandel 16 statt 15 Eier pro Stück enthielt.

3) Dieses „oder" fehlt versehentlich BMGW. a. a. O.

Wichtig ist ferner, was ich Congr. (1893) S. 214 [50] sub 5 — im Anschluß an das oben S. 653 f. Wiedergegebene — ausführte.

„Schließlich wird mit einem Schwanken in dem Wertverhältnis von Silber und Kupfer vermutlich auch die Entstehung der erhöhten 5 (oder königlichen) Norm des babylonischen Gewichts zusammenhängen. Das Verhältnis 120 : 1 beruht klärlich auf dem Sexagesimalsystem. In der babylonischen Doppelwährung (Gold und Silber; s. o.) ist aber bereits ein Eindringen dezimaler Modifikationen in das Sexagesimalsystem bemerkbar, das wahrscheinlich auf ägyptischen Einfluß (BMGW. S. 251) 10 zurückzuführen ist. Nichts wäre erklärlicher, als daß sich diese Modifikationen auch auf das Verhältnis des Silbers zum Kupfer erstreckten. In diesem Falle war die Einsetzung der 125 an Stelle der 120 das Nächstliegende. Noch in der römischen Kaiserzeit finden wir diese beiden Verhältnisse 120 : 1 und 125 : 1 nebeneinander vertreten. In diesem 15 Falle erhöhte sich das Silberäquivalent eines Kupfertalentes um $^1/_{24}$, d. h. die Silbermine mußte, um Äquivalent des Kupfertalentes zu bleiben, um $^1/_{24}$ erhöht werden. Dieses Verhältnis besteht tatsächlich zwischen der gemeinen und der Hauptform der königlichen Norm" (s. Congr. S. 205, BMGW. S. 274 f.; Hermes, XXVII, S. 551, ff. Anm. 1 u. S. 546).

20 Nun zu W.'s irrigen und irreführenden Darlegungen (vgl. o. S. 655).

1. ZDMG. 65 S. 650 f. steht aus W.'s Feder zu lesen: „Wenn, wie auch L.-H. anerkannt hat, 6 ägyptische Deben = 60 Kite genau einer „babylonischen Silbermine", und zwar nach „gemeiner 25 Norm" gleichkommen, so muß man den entsprechenden Betrag in „babylonischen Silberminen" jederzeit erhalten können, indem man die Zahl der Kite durch 60 dividiert. Die Formel würde also für a Kite lauten $\frac{a}{60}$. Will man die ägyptischen Beträge auf „babylonische Silberminen königlicher Norm" bringen, so sind für die 30 3 „Formen" derselben 3 verschiedene Formeln anzuwenden, nämlich:

A	B	C
$\frac{a}{63}$	$\frac{2a}{125}$	$\frac{3a}{185}$

„Zur Reduktion auf babylonische Gewichtsminen dienen fol-35 gende Formeln:

„Gemeine Norm"	„Königliche Norm"		
	A	B	C
$\frac{a}{54}$	$\frac{10a}{567}$	$\frac{4a}{225}$	$\frac{2a}{111}$

40 „Zur Reduktion auf „babylonische Goldminen" endlich:

„Gemeine Norm"	„Königliche Norm"		
	A	B	C
$\frac{a}{45}$	$\frac{4a}{189}$	$\frac{8a}{375}$	$\frac{4a}{185}$

„Daß die „stark gebrochenen Summen" der ägyptischen Kite-Beträge bei der Division durch 45, 54, 63, 111, 125, 185, 189, 225, 375, 567 nicht „runde" (d. h. in diesem Falle durch 50 oder 60 teilbare) Zahlen als Quotienten liefern können, lehrt der Augenschein, mindestens aber der Versuch" . . . .[1])

„So ist auf rein mathematischem Wege erwiesen, daß die Umrechnung ägyptischer Gewichtsbeträge in ‚runde Summen' babylonischen ‚Gewichts' trotz R.'s Behauptung unmöglich ist."

Sehen wir uns zunächst diesen ‚rein mathematischen' Beweis rein mathematisch an.

a) Nach W. „lehrt der Augenschein, mindestens aber der Versuch", daß die „stark gebrochenen" Summen" der ägyptischen Kite-Beträge bei der Division durch die 11 verschiedenen Nenner der von ihm aufgestellten Brüche nicht „runde" („d. h." — sagt W. — „in diesem Falle durch 50 oder 60 teilbare"" [vgl. u. S. 666 Abs. 4]) Zahlen als Quotienten liefern können.

Stellen wir uns nun einmal auf W.'s Standpunkt und machen diesen Versuch. Ich bezeichne die 11 Brüche W.'s als No. 1—11, und mache das Experiment, indem ich zwei „Versuchsreihen" aufstelle:

I.

1. (W. „a" / „63") 6 Deben 3 Kite = **1** „babyl." Silbermine erhöhter („königl.") Norm A oder 50 „babyl." Silberschekel erhöhter Norm A.
2. (W. „2a" / „125") 12 Deben 5 Kite = **2** „babyl." Silberminen erhöhter Norm B oder 100 „babyl." Silberschekel erhöhter Norm B.
3. (W. „3a" / „185") 18 Deben 5 Kite = **3** „babyl." Silberminen erhöhter Norm C oder 150 „babyl." Silberschekel erhöhter Norm C.
4. (W. „a" / „54") 21 Deben 6 Kite = **4** babyl. Gewichtsminen gemeiner Norm oder 240 babyl. Gewichtsschekel gemeiner Norm.
5. (W. „10a" / „567") 28 Deben $3^1/_2$ Kite = **5** „babyl." Gewichtsminen erhöhter Norm A oder 300 babyl. Gewichtsschekel erhöhter Norm A.
6. (W. „4a" / „225") 33 Deben $7^1/_2$ Kite = **6** babyl. Gewichtsminen erhöhter Norm B oder 360 babyl. Gewichtsschekel erhöhter Norm B.
7. (W. „2a" / „111") 38 Deben $8^1/_2$ Kite = **7** babyl. Gewichtsminen erhöhter Norm C oder 420 babyl. Gewichtsschekel erhöhter Norm C.
8. (W. „a" / „45") 36 Deben — Kite = **8** Goldminen gemeiner Norm oder 400 Goldschekel gemeiner Norm.

---

1) Über den hier bei W. folgenden Satz s. unten S. 665 f.; 670 Abs. 1.

9. $\left(\text{W. }\frac{\text{4a“}}{\text{„189}}\right)$ 42 Deben $5^1/_4$ Kite = **9** Goldminen erhöhter Norm A oder 450 Goldschekel erhöhter Norm A.

10. $\left(\text{W. }\frac{\text{8a“}}{\text{„375}}\right)$ 46 Deben $8^3/_4$ Kite = **10** Goldminen erhöhter Norm B oder 500 Goldschekel erhöhter Norm B.

11. $\left(\text{W. }\frac{\text{4a“}}{\text{„185}}\right)$ 50 Deben $8^3/_4$ Kite = **11** Goldminen erhöhter Norm C oder 550 Goldschekel erhöhter Norm C.

II.

1. $\left(\text{W. }\frac{\text{a“}}{\text{„63}}\right)$ 18 Deben 9 Kite = **3** „babyl." Silberminen erhöhter Norm A oder 150 „babyl." Silberschekel erhöhter Norm C.

2. $\left(\text{W. }\frac{\text{2a“}}{\text{„125}}\right)$ 31 Deben $2^1/_2$ Kite = **5** „babyl." Silberminen erhöhter Norm B oder 250 „babyl." Silberschekel erhöhter Norm B.

3. $\left(\text{W. }\frac{\text{3a“}}{\text{„185}}\right)$ 43 Deben $1^2/_3$ Kite = **7** „babyl." Silberminen erhöhter Norm C oder 350 „babyl." Silberschekel erhöhter Norm C.

4. $\left(\text{W. }\frac{\text{a“}}{\text{„54}}\right)$ 59 Deben 4 Kite = **11** babyl. Gewichtsminen gemeiner Norm oder 660 babyl. Gewichtsschekel gemeiner Norm.

5. $\left(\text{W. }\frac{\text{10a“}}{\text{„567}}\right)$ 73 Deben $7^1/_{10}$ Kite = **13** babyl. Gewichtsminen erhöhter Norm A oder 780 babyl. Gewichtsschekel erhöhter Norm A.

6. $\left(\text{W. }\frac{\text{4a“}}{\text{„225}}\right)$ 95 Deben $6^1/_4$ Kite = **17** babyl. Gewichtsminen erhöhter Norm B oder 1020 babyl. Gewichtsschekel erhöhter Norm B.

7. $\left(\text{W. }\frac{\text{2a“}}{\text{„111}}\right)$ 105 Deben $4^1/_2$ Kite = **19** babyl. Gewichtsminen erhöhter Norm C oder 1140 babyl. Gewichtsschekel erhöhter Norm C.

8. $\left(\text{W. }\frac{\text{a“}}{\text{„45}}\right)$ 103 Deben 5 Kite = **23** Goldminen gemeiner Norm oder 1150 Goldschekel gemeiner Norm.

9. $\left(\text{W. }\frac{\text{4a“}}{\text{„189}}\right)$ 137 Deben $^1/_4$ Kite = **29** Goldminen erhöhter Norm A oder 1450 Goldschekel erhöhter Norm A.

10. $\left(\text{W. }\frac{\text{8a“}}{\text{„375}}\right)$ 145 Deben $3^1/_5$ Kite = **31** Goldminen erhöhter Norm B oder 1550 Goldschekel erhöhter Norm B.

11. $\left(\text{W. }\frac{\text{4a“}}{\text{„185}}\right)$ 171 Deben $1^1/_4$ Kite = **37** Goldminen erhöhter Norm C oder 1850 Goldschekel erhöhter Norm C.

Was zeigen nun diese beiden „Versuchsreihen"?

Auf der babylonischen Seite haben wir überall volle Minen zu 50 bezw. 60 Schekeln, also durch 50 oder 60 teilbare Schekelbeträge, auf der ägyptischen Seite Beträge, die niemals volle Deben (und vielfach auch nicht einmal volle Kite) zeigen:

In der einen „Versuchsreihe" durchlaufen die Minen in den 11 Posten die Beträge von 1 bis 11, in der zweiten habe ich sie

so gewählt, daß sie die 11 Primzahlen von 3 bis 37 inkl. in aufsteigender Linie durchlaufen.

In beiden Fällen ist die Auswahl also völlig willkürlich, und das Ergebnis ist, daß, im Gegenteil zu W.'s Behauptung, — der also den „Versuch", von dem er neben dem „Augenschein" spricht, gar nicht angestellt haben kann, — sich die sämtlichen Posten der W.'schen Aufstellung mit babylonischen 50iger bezw. 60iger Minen gleichen lassen — gleichgültig, wie viele Minen man immer wähle.

Und das kann niemanden überraschen. Denn es ist ganz selbstverständlich, daß sich die Einheiten einer Münzsorte durch ihr Äquivalent in jeder andern Münzsorte ausdrücken lassen; und wenn die beiden Münzsorten ihrem Werte nach incommensurabel sind, so wird dieses Äquivalent vielfach gebrochene Zahlen ergeben.

W.'s Argumentation steht also auf derselben Stufe, wie wenn jemand behaupten wollte, weil 20,4 Mark dem Pfund Sterling entsprechen[1]) und folglich der um $^1/_{20}$ höheren Guinea (die sich also zum Pfund Sterling verhält $20:21 = 60:63$, d. h., wie die erhöhte Norm A zur gemeinen Norm) 21,42 Mark[2]), deshalb können den gebrochenen Beträgen in deutschem Golde keine Beträge in englischen Pfund Sterling und Guineen entsprechen!

Und woran liegt nun, ‚rein mathematisch' gesprochen, dieses völlige Fiasko von W.'s ‚mathematischem' Beweis? Nun daran, daß W. sich über die Bedeutung seiner eigenen Ansätze nicht klar geworden ist.

Wie W. selbst anmerkungsweise — freilich mit einem Druckfehler im Zitat[3]) — angibt, sind seine Formeln lediglich eine Verwertung der Übersicht, die ich im Hermes 36 (1900) bei S. 113 gegeben habe.

Ist eine babylonische Silbermine gemeiner Norm = 60 Kite, so sind deren erhöhte Formen A (um $^1/_{20}$) = 63, B (um $^1/_{24}$) = $62^1/_2 = {}^{125}/_2$ Kite, C (um $^1/_{36}$) = $^{185}/_3$.

Da die Gewichtsmine $^9/_{10}$ der Silbermine ist, so die Gewichtsmine gemeiner Norm 54 Kite, und ihre erhöhten Formen ergeben:

A $56^7/_{10} = {}^{567}/_{10}$ Kite
B $56^1/_4 = {}^{225}/_4$ „
C $55^1/_2 = {}^{111}/_2$ „

Die Goldmine ist $^5/_6$ der Gewichtsmine, also $^{45}/_{60} = {}^3/_4$ der Silbermine, folglich ist die Goldmine gemeiner Norm = 45 Kite, und ihre erhöhten Formen ergeben:

1) Der Wert schwankt bekanntlich; ich nehme des Beispiels wegen den Wert an, der bei Verrechnungen üblich ist, die den Kurswert nicht berücksichtigen.

2) S. meine Liverpooler Antrittsvorlesung (oben S. 659 Anm. 2) p. 29 f. und p. 54 Note 33.

3) ZDMG. 65, S. 650 Anm. 4: „Für alle diese Ansätze ist L.-H.'s Tabelle (Hermes 31 [lies 36], „zu" S. 113) bequem zu benutzen".

A $47\frac{1}{4} = \frac{189}{4}$ Kite
B $46\frac{7}{8} = \frac{375}{8}$ „
C $46\frac{1}{4} = \frac{185}{4}$ „

W. geht nun aus von der Gleichung:
5 60 Kite = 1 babylonische Silbermine gemeiner Norm,
also ist 1 „ = $\frac{1}{60}$ Silbermine gemeiner Norm.

Die Formel, um aus einem bestimmten Betrage (a) Kite „babylonische Silberminen gemeiner Norm“ zu erhalten, wäre also, so sagt W. (ZDMG. 65, S. 650 unten) „$\frac{a}{60}$“.

10 Was W. aber nicht sagt und sich, wie wir gleich sehen werden, auch nicht klar gemacht hat, ist, daß er damit eine Gleichung folgender Form aufgestellt hat:

$$a \text{ Kite} = \frac{a}{60} \text{ Silberminen.}$$

Seine sämtlichen anderen Formeln sind dann, was ihm erst 15 recht nicht klar geworden ist, Gleichungen, in denen auf beiden Seiten eine gleichmäßige Progression stattfindet, auf Grund des Verhältnisses, das unter den verschiedenen babylonischen Minen besteht.

Die „Formeln“ für die Silberminen erhöhter (königlicher) Norm sind:

20 Form A (um $\frac{1}{20}$) $63a \text{ Kite} = a + \frac{a}{20} = \frac{63a}{60}$ Silberminen gemeiner Norm

$$= \frac{60a}{60} \text{ Silberminen erhöhter Norm A.}$$

Form B (um $\frac{1}{24}$) $\frac{125a}{2} \text{ Kite} = a + \frac{a}{24} = \frac{125a}{2 \cdot 60}$ Silberminen gemeiner Norm

$$= \frac{60a}{60} \text{ Silberminen erhöhter Norm B.}$$

Form C (um $\frac{1}{36}$) $\frac{185a}{3} \text{ Kite} = a + \frac{a}{36} = \frac{185a}{3 \cdot 60}$ Silberminen gemeiner Norm

$$= \frac{60a}{60} \text{ Silberminen erhöhter Norm C.}$$

„Reduktion auf babylonische Gewichtsminen“.

Gemeine Norm:

25 $54a \text{ Kite} = \frac{54a}{60}$ Silbermine gemeiner Norm $= \frac{60a}{60}$ Gewichtsminen gem. Norm.

Erhöhte Norm:

Form A (um $\frac{1}{20}$) $\frac{567a}{10} \text{ Kite} = \frac{54a}{60} + \frac{54a}{60 \cdot 20} = \frac{567a}{60 \cdot 10}$ Silberminen gem. Norm

$$= \frac{60a}{60} \text{ Gewichtsminen erhöhter Norm A.}$$

Form B (um $^1/_{24}$) $\frac{225a}{4}$ Kite $= \frac{54a}{60} + \frac{54a}{60 \cdot 24} = \frac{225a}{60 \cdot 4}$ Silberminen gemein. Norm
$= \frac{60a}{60}$ Gewichtsmine erhöhter Norm B.

Form C (um $^1/_{36}$) $\frac{111a}{2}$ Kite $= \frac{54a}{60} + \frac{54a}{60 \cdot 36} = \frac{111a}{60 \cdot 2}$ Silberminen gem. Norm
$= \frac{60a}{60}$ Gewichtsminen erhöhter Norm C.

„Reduktion auf babylonische Goldminen“.

Gemeine Norm:

45a Kite $= \frac{45a}{60}$ Silberminen gemeiner Norm $= \frac{60a}{60}$ Goldminen gem. Norm

Erhöhte Norm:

Form A (um $^1/_{20}$) $\frac{189a}{4}$ Kite $= \frac{45a}{60} + \frac{45a}{60 \cdot 20} = \frac{189a}{60 \cdot 4}$ Silberminen gem. Norm
$= \frac{60a}{60}$ Goldminen erhöhter Norm A.

Form B (um $^1/_{24}$) $\frac{375a}{8}$ Kite $= \frac{45a}{60} + \frac{45a}{60 \cdot 24} = \frac{375a}{60 \cdot 8}$ Silberminen gem. Norm
$= \frac{60a}{60}$ Goldminen erhöhter Norm B.

Form C (um $^1/_{36}$) $\frac{185a}{4}$ Kite $= \frac{45a}{60} + \frac{45a}{60 \cdot 36} = \frac{185a}{60 \cdot 4}$ Silberminen gem. Norm
$= \frac{60a}{60}$ Goldminen erhöhter Norm C.

Auf der babylonischen Seite haben wir die verschiedenen Gewichtseinheiten in ihrem Verhältnis zur babylonischen Silbermine gem. Norm, auf der ägyptischen Seite die Modifikationen von 60a Kite, die sich aus diesem Verhältnis im Vergleich mit der Grundgleichung

60 Kite = 1 babylonische Silbermine gemeiner Norm

ergeben.

All dies ist dem Urheber dieser Formeln unklar geblieben, und wenn ich W. vor Jahren in aller Ruhe vorgehalten habe, daß er sich in der Metrologie auf ein Gebiet begeben hat, das ihm nicht liegt und für das ihm die nötigsten Voraussetzungen fehlen, so kann er keine bessere Bestätigung geben, als diesen auf „rein mathematischem Wege“ so völlig verunglückten Beweis[1]).

Und wenn W. in einem Atem mit dieser mißglückten „Beweisführung“ sich zu dem Satze hinreißen läßt: „Andere Divisoren, als die von L.-H. aus dem Verhältnis des ägyptischen zum

---

1) Und sein Urheber führt das Sprichwort „Difficile est . . .“ im Munde! Bd. 65 S. 662 Anm. 3.

babylonischen Gewichte berechneten Zahlen in die Rechnung einführen, um runde Quotienten zu erzwingen[1]), heißt der Willkür Tür und Tor öffnen und das Experiment zu einer wertlosen Spielerei herabdrücken", so ist dieser beinahe ehren-5 rührige Vorwurf schon damit in seiner Grundlosigkeit an den Pranger gestellt, was nicht hindert, daß wir auch ihn noch von einer andern Seite zu beleuchten haben werden (u. S. 670 Abs. 1).

Es sind also auf beiden Seiten der Gleichungen immer dieselben Brüche in der gleichen Progression vorhanden.

10 Auf der einen Seite der Betrag in Kite, auf der andern Seite dessen 60stel in babylonischen Silberminen gemeiner Norm. Infolgedessen heben sich die so erschrecklich dargestellten Quotienten, von denen **111**, **189** und **567** am grausigsten aussehen, einfach auf, und es gibt eine große Zahl von Fällen — wie die Versuchs-15 reihen zeigten, — wo auf der babylonischen Seite immer die ägyptischen, stark gebrochenen Deben-Beträge in vollen Minen ausgedrückt sind.

Ehe ich weitergehe, muß ich nun noch darauf hinweisen, daß W. Regling's Worten (ZDMG. 63, 702 f.) „stark gebrochene Summen 20 in ägyptischen Deben und Kite, welche in runde Summen „babylonischen" Gewichts in gemeiner und um $^1/_{24}$ bezw. $^1/_{20}$ erhöhter Normen umgerechnet werden können", „durch die Erläuterung, die er (ZDMG. 65, S. 651, vgl. 648) dem Worte „runde" gibt: „d. h. in diesem Falle[1]) durch 50 oder 60 teilbare Zahlen" eine un-25 zulässige, restriktive Interpretation angedeihen läßt.

Denn wenn sich in ägyptischen Texten Angaben finden, wie:

„Silber in Minen und $^1/_{50}$ Minen (Schekeln): 827 Deben und $1^1/_4$ Kite"[2]) und die Umrechnung der 8271,25 Kite genau 6617 Schekel zu 1,25 Loth, d. h. Silberschekel erhöhter Norm B ergibt, von 30 denen einer $= {}^1/_{60} \cdot 62^1/_2$ Kite, d. h. 1,25 Kite ist (vgl. o. S. 659 und u. S. 668), so liegt auch hier auf ägyptischer Seite ein auch in den Kite stark gebrochener Betrag vor, dem ein „runder", keine Brüche in den Schekeln aufweisender Betrag in „babylonischem" Gewicht entspricht. Diese Fälle werden also durch Regling's An-35 gabe zutreffender Weise mit einbezogen, sind nicht mit W. als ausgeschlossen zu betrachten.

Was aber schwebte W. vor, als er seinen „mathematischen" Scheinbeweis antrat?

Wollte er etwa beweisen, daß nicht jeder ägyptische Betrag 40 gebrochen in Deben und Kite (und evtl. Kite-Bruchteilen) einer von den 12 vorderasiatischen „babylonischen" Minen oder einem vollen Vielfachen einer solchen entspricht?

Schwerlich. Denn das ist denn doch zu selbstverständlich,

---

1) Von mir gesperrt.

2) Siehe H. Brugsch, Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 1889, S. 21 sub 16. (Vgl. unten S. 672.)

als daß man selbst W. zutrauen sollte, daß er hierfür einen Beweis antreten sollte. Um bei dem oben (S. 663) gewählten Beispiel zu bleiben, so sind, wenn 20,40 M. = 1 £ sind
und 21,42 „ = 1 Guinea,
natürlich 20,80 „ > 1 £ 5
und 21,90 „ > 1 Guinea etc.

Außerdem aber, und das ist die Hauptsache, handelt es sich ja um Zahlungen, die nach asiatischem Gewichte (meist in vollen Minen) an die Ägypter erfolgt sind und die in den ägyptischen Urkunden in ägyptisches Gewicht umgerechnet 10 erscheinen.

Meist wird, nach Brugsch, die Tatsache dieser Umrechnung analog dem S. 666 gegebenen Beispiel ausdrücklich angegeben: „Silber (Gold, Kupfer) in Minen (und $^1/_{50}$ Minen) so und soviel Deben, so und soviel Kite"; in einigen Fällen ist sie aus der Tatsache zu er- 15 schließen, daß auffällig unabgerundete Beträge in ägyptischem Gewicht angegeben werden (vgl. u. S. 671 f.). Nur die Untersuchung muß den entgegengesetzten Weg (Rückrechnung der ägyptischen in vorderasiatisch-babylonische Beträge) gehen.

So bleibt für das, was W. mit seinem mißglückten Schein- 20 beweise im Auge hatte, nur eine mutmaßliche Erklärung übrig: daß er darauf hinweisen wollte, nicht jeder Betrag in vollen babylonischen Minen oder Schekeln lasse sich in ägyptischen vollen Deben oder auch nur vollen Kite ausdrücken, mit andern Worten, daß das Kite nicht mit allen Formen des babylonischen 25 Gewichts commensurabel ist.

b) Selbst wenn wir das als seine Absicht annehmen, so wäre auch das eine völlig zwecklose Argumentation gewesen einmal, weil es sich eben nicht um Zahlungen und Zuwägungen nach ägyptischem, sondern solche nach babylonisch-vorderasiatischem Gewicht 30 handelt.

Zweitens aber hat niemand behauptet, daß das Kite mit allen babylonischen Gewichtseinheiten commensurabel sei. Insofern das W.'s Absicht gewesen wäre, wären seine für diesen Zweck ungeeigneten und falsch aufgestellten „Formeln" oder Gleichungen 35 nichts weiter gewesen, als eine Umschreibung der Tatsache, daß das ägyptische Lot mit der babylonischen Gewichtsmine erhöhter (königlicher) Norm in ihren drei Formen, mit der Goldmine erhöhter Norm in ihren drei Formen, sowie ferner auch mit der Form C der königlichen Silbermine incommensurabel ist. 40

Das Gegenteil ist aber von niemandem auch nur mit einem Worte jemals behauptet worden, auch von Regling nicht (vgl. o. S. 655 und s. sogleich), auf dessen Formulierung in ZDMG. 61 (1909), S. 703, sich W. ZDMG. 65, S. 648 speziell bezieht, wie wir sahen. 45

Vielmehr hatte ich gleich von vornherein BMGW. (1889), S. 259 darauf hingewiesen, daß sich in vollen ägyptischen

Loten nur die Größen gemeiner Norm ausdrücken ließen. BMGW (1889), S. 259:

„Da nun die leichte Silbermine gemeiner Norm = 60, die schwere = 120 ägyptischen Loten ist, so ist ohne weiteres deutlich, daß alle diejenigen Gewichte, die sich im Folgenden als Vielfache von dezimalen Teilen der babylonischen Silbermine gemeiner Norm erweisen werden, sich in vollen ägyptischen Loten ausdrücken lassen müssen.

„Aber auch die übrigen Einheiten des babylonischen Gewichtssystems gemeiner Norm lassen sich, gemäß ihrem Verhältnis zur Silbermine, in vollen ägyptischen Loten ausdrücken, wie es die folgende Tabelle veranschaulicht:

„Als Teilbetrag der Gewichtsmine	Als Teilbetrag der Silbermine	Bezeichnung des Gewichts	Schwere Mine (in Kite)	Leichte Mine (in Kite)	Schweres Talent (in Kite)	Leichtes Talent (in Kite)
60/60	54/60	Gewichtsmine	108	54	6480	3240
50/60	45/60	Goldmine	90	45	5400	2700
50/45	60/60	Babylonische Silbermine	120	60	7200	3600
100/125	40/60	Phönikische Silbermine	80	40	4800	2400"

Andererseits wies ich ausdrücklich (BMGW. S. 261) darauf hin, daß nicht einmal dem ‚babylonischen' Goldschekel gemeiner Norm die Eigenschaft innewohne, mit den sämtlichen vier Minen (1 Gewichtsmine und 3 Währungsminen) auch nur der gemeinen Norm commensurabel zu sein. Und als eine Besonderheit erwähnte ich (s. o. S. 659), daß außerdem die Silbermine erhöhter Form A ($^{21}/_{20}$ M.) in vollen ägyptischen Loten sich ausdrücken läßt (= 63 Kite), die Silbermine erhöhter Form B ($^{25}/_{24}$ M.) wenigstens in Halbloten ($62{,}5 = \frac{125}{2}$), (woraus sich andererseits ergab, [s. u. S. 673], daß der ‚babylonische Silberschekel gemeiner Norm' = $^{60}/_{50}$ = 1,2 Kite, der ‚babylonische Silberschekel erhöhter Norm A' = $^{63}/_{50}$ = 1,26 Kite, der ‚babylonische Silberschekel erhöhter Form B = $^{1}/_{50} \cdot 62^{1}/_{2}$ = $^{125}/_{100}$ = 1,25 Kite ist).

Auch Regling hat die Form C ausdrücklich ausgeschlossen, da er (ZDMG. 63, S. 703 sub IV, vgl. 65, S. 648) von Erhöhung um $^{1}/_{20}$ und $^{1}/_{24}$ spricht, $^{1}/_{36}$ nicht erwähnt. Ferner spricht er von runden Summen ‚babylonischen' Gewichtes und läßt durch die Anführungszeichen, wie wir sie ZDMG. 63 ständig verwendeten (s. o. S. 627), erkennen, daß er nur Währungsminen im Auge hat. Man hätte also höchstens annehmen können, daß er die Goldminen einbezogen wissen wollte. Dieses evtl. Mißverständnis ward aber von ihm durch seinen gleichzeitigen Hinweis auf BMGW. und Brugsch etc. ausgeschlossen.

Falls also W.'s „Formeln" den Zweck gehabt haben sollten, die Tatsache, daß das Kite mit einer ganzen Anzahl von Ein-

heiten des babylonisch-vorderasiatischen Systems incommensurabel ist, zu illustrieren, so wäre auch das nur ein Schlag ins Wasser, da seine Formeln 3, 5, 7, 9—11 etwas widerlegen würden, was nie behauptet wurde, während 1, 2, (4, 8) lediglich wiederholten, was deutlich ausgesprochen worden war.

2. Alles Vorstehende trifft aber noch nicht den Kern von W.'s die Tatsachen in ihr Gegenteil verkehrender Argumentation. Dieser beruht vielmehr (vgl. schon o. S. 655 sub 2) darin, daß W. den Anschein erweckt, als wäre ich mit dem fertigen Schema der drei Normen der erhöhten oder königlichen Norm an die ägyptischen metrologischen Doppeldaten und an die Umrechnung des ägyptischen in das babylonische Gewicht herangetreten. In Wahrheit dienten mir diese Daten lediglich als einer von vielen Anhaltspunkten, um überhaupt meine Auffassung über das Bestehen und die Entstehung einer erhöhten oder königlichen Norm zu begründen und deren eventuelle Grenzwerte zu ermitteln, während ich deren Bestand dann in erster Linie aus den Münzen feststellte. Und dazu tritt noch hinzu, daß ich die Form C damals überhaupt noch nicht richtig erkannt hatte, sondern sie fälschlich als „reduzierte Form des königlichen Gewichtes" auffaßte; erst Hultsch hat im Jahre 1898 die Form C richtig erkannt, und ich habe mich ihm angeschlossen (vgl. o. S. 638 vorletzter Absatz)[1].

Also mit der Kenntnis der Formen A und B der königlichen Norm, die ich erst — zum Teil mit Hilfe der ägyptischen Angaben — bestimmte, und der mir 1888/89 und noch Jahre lang

---

1) Hermes 36 (1901), S. 123 habe ich meine frühere Annahme einer reduzierten Norm des königlichen Gewichts zu Gunsten von Hultsch's Erklärung (Erstehung aus der gemeinen Norm durch deren Erhöhung um $^{1}/_{36}$) zurückgenommen und diese als Form C der erhöhten (königlichen) Norm bezeichnet. Nachdem ich diese Erklärung abgegeben, hatte ich Anlaß, meine Ansicht über das Nebeneinander der Bezeichnungen „Mine des Königs" und „Mine des Landes" aus BMGW. in einem wörtlichen Zitat zu wiederholen („aus Gründen, die ich vor Jahren mit folgenden Worten dargelegt hatte"). Wenn ich in dem so eingeleiteten wörtlichen Zitat die Wendung „reduzierte Norm des königlichen Gewichts" notgedrungen wiederholte, so sollte damit natürlich nicht etwa wieder umgestoßen werden, was ich vorher auf derselben Seite erklärt hatte. Und so setzte ich denn auch die Worte ‚reduzierte Norm', wo sie zuerst in dem Zitat vorkommen, in Anführungszeichen, um den Leser darauf hinzuweisen, daß diese Wendung nur eine alte, eben von mir aufgegebene Auffassung enthielt, die durch die neue zu ersetzen sei. Zudem sprach die Tabelle bei S. 113 in ihrer ganzen Ausdehnung nur von der Form C, nie mehr von einer reduzierten Norm des Gewichtes. All dies hat auch W. sehr gut verstanden und ist auch nicht etwa durch meinen Hinweis (a. a. O. S. 124) auf die Möglichkeit, den niedrigsten Zuschlag als eine Reduktion des höheren zu betrachten, beirrt worden: denn er verwertet ja in seinem oben sattsam gekennzeichneten „mathematischen Beweis" die Form C als $^{37}/_{36}$ der gemeinen Norm. Wenn er gleichwohl (ZDMG. 65, S. 645 f.) mit meiner längst aufgegebenen Annahme einer reduzierten Form des königlichen Gewichtes gegen mich operiert, so ist das (wie schon oben S. 612 f. sub 6 betont), ein weiterer schlagender Beweis, wie wenig es ihm gelingen will, Zusammenhängendes im Zusammenhang zu erfassen.

später überhaupt noch nicht bekannten Form C soll ich nach Weißbach an die ägyptischen Angaben herangetreten sein. Damit wird der Gang meiner Argumentation geradezu umgekehrt, und diese Tatsache muß man sich zusammen mit der 5 oben dargelegten Wertlosigkeit von W.'s „mathematischem" Scheinbeweis vor Augen halten, um zu würdigen, wie es um die Begründung und die innere Berechtigung für den von W. gegen mich erhobenen schweren, nahezu ehrenrührigen Vorwurf bestellt ist (ob. S. 666). Das Erzwingen runder Quotienten, das W. mir 10 oder meinem Mitarbeiter imputiert, existiert, wie wir gesehen haben, lediglich in W.'s Phantasie.

Nur die Tatsache, daß es Weißbach eben nicht gelingen will, eine zusammenhängende Darstellung in ihrem Gange und Zusammenhange zu erfassen (S. 613 sub 7), bewahrt ihn hier vor wesentlich 15 ernsteren Vorwürfen hinsichtlich seines Vorgehens in der wissenschaftlichen Argumentation. Das müssen wir uns für den Punkt, bei dem wir stehen, auch ferner vor Augen halten.

3. Von den drei Punkten, die ich oben S. 655 in diesem Zusammenhange darzutun unternommen habe, fehlt nun noch der 20 dritte, der Nachweis, W.'s, Brandis' und Brugsch's Anschauungen, an die ich anknüpfte, in ähnlicher Weise entstellt widergibt, wie meine eigenen Darlegungen:

a) Ich hatte BMGW. (vgl. o. S. 657 Abs. 2) ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Brandis bei der Umrechnung den Wert 25 des ägyptischen Lotes — seiner damaligen Kenntnis entsprechend — zu niedrig auf 90,7 g angesetzt hatte, und daß ich meiner Umrechnung den neuerdings gefundenen, richtigen Wert des ägyptischen Lotes von 90,96 g (s. o. S. 653) zugrunde gelegt hatte, der auch von W. (s. o. S. 660 Abs. 4) anerkannt wird.

30 Gleichwohl legt Weißbach (S. 649) 22 Jahre später seinen Umrechnungen den alten, falschen Betrag des Kite zugrunde, indem er einfach die Brandis'schen Rechnungen unverändert herübernimmt. Und W. hält sich für befugt, mich als den hinzustellen, der „es vorzog, seinen Autoritäten blind-35 lings nachzutreten"!! (ZDMG. 65, S. 661 Abs. 2 gegen Ende).

So erhielt Weißbach für das babylonische Gewicht, das sich aus der Umrechnung aus den ägyptischen Daten ergibt, erheblich zu niedrige Beträge (was für die Bestimmung der Höchstgrenze der von W. behaupteten „Gewichtsschwankung", in Wahrheit der 40 zur Zeit des neuen Reiches feststellbaren Höchstgrenze der erhöhten Norm des vorderasiatisch-babylonischen Gewichts, von großer Bedeutung ist).

Da es mir hier nur darauf ankommt, die unzutreffenden Auffassungen klarzulegen und die irrigen Behauptungen zu widerlegen, 45 die von W. an die höchst wichtigen Angaben der ägyptischen Inschriften geknüpft worden sind, während ich auf die Details ihrer

positiven Verwertung in anderem Zusammenhange und an anderem Orte zurückkommen werde, genügt es, aus den 7 Umrechnungen, die W. nach Brandis bringt, eine — ich wähle die erste — als Beleg herauszugreifen.

Brandis (S. 92) sagt: „Der Goldtribut der Fürsten von Mesopotamien von 45 ägyptischen Pfunden $^1/_3$ Loth, den der König im 33. Jahre wahrscheinlich in Ninive empfing, stellt sich nach babylonischem Fuße auf 485 Sechzigstel zu 8,42 g" (Brandis rechnet hier, wie überall, das ägyptische Pfund auf 90,7 g). Weißbach gibt darnach an: 485 Sechzigstel einer Mine von 505,2, d. h. er hat das Kite mit Brandis auf 9,07 g, das Sechzigstel mit ihm auf 8,42 g gesetzt. In Wahrheit ergeben aber $450^1/_3$ Kite zu 9,096 = 485 Sechzigstel zu 8,55 Gramm und somit eine Mine von 513 Gramm!

b) ZDMG. 65, S. 650 lesen wir bei W.

„H. Brugsch" (dazu Anm.: „Zeitschrift f. Ethn. 21,7 ff.") „entdeckte 1889, daß 6 ägyptische Deben fast genau der von Brandis konstruierten, leichten „babylonischen Silbermine" (= $^{10}/_9$ Gewichtsmine) gleichkommen." (Dies ist mißverständlich, wenn nicht hinzugesetzt wird, daß es sich dabei um die niedere Norm, die Brandis aus den Münzen als die ursprüngliche ermittelt hatte, und die ich dann nach Auffindung der steinernen Normalgewichte als „gemeine" Norm bezeichnet habe, handelt; 6 Deben sind 545,75 g = 1 Silbermine dieser niederen gemeineren Norm).

W. fährt a. a. O. fort: „Daraus ergibt sich der babylonische „Silbersekel" (= $^1/_{50}$ „Silbermine") zu $^6/_{50}$ Deben = ($^{60}/_{50}$ =) 1,2 Kite. Bei seinen Umrechnungen ägyptischer Gewichtsbeträge in „babylonische Silberminen" dispensiert er" (Brugsch) „sich aber von dieser Gleichung und wählt statt 1,2 nacheinander folgende Werte:

1,272; 1,252; 1,25; 1,24591."

Es folgt dann bei W. eine Tabelle, aus der die 4 Werte ‚des babylonischen Silberschekel', die W. nennt, sich in der bei W. aufgestellten Reihenfolge ergeben und die man oben nachschlagen wolle.

„Aus der letzten Spalte," so heißt es bei W. weiter, „kann man klar ersehen, daß es unmöglich ist, ohne willkürliche Änderungen des vorher ermittelten Gewichtsverhältnisses zwischen Kite und „babylonischem Silberschekel" runde Zahlen zu gewinnen".

Darnach müßte es zunächst scheinen, als hätte Brugsch für seine Ermittlungen lediglich diese vier Beispiele gegeben.

In Wahrheit ist der Tatbestand folgender:

Brugsch's Aufsatz „Das älteste Gewicht" umfaßt die Seiten 1—9 und 33—44 des 21. Bandes der Zeitschrift für Ethnologie 1889. Die vier Angaben, die Weißbach daraus wiedergibt, stehen auf S. 37 unten und 38 oben (übrigens in anderer Reihenfolge, vom niedrigsten zum höheren Werte aufsteigend, nicht umgekehrt). Auf derselben Seite 37 und auf den 5 letzten Zeilen der S. 36 stehen weitere 11 Angaben aus ägyptischen Daten über Summen, die

in Gold (2), in Silber (4), in Kupfer (5) gezahlt wurden. Alle drei Metalle wurden hierdurch nämlich, wie hier gleich hervorgehoben sei, in der Zeit des neuen Reiches, in Vorderasien, wenigstens bei Zahlungen an die Ägypter, nach Silberminen und Silberschekeln zugewogen, und
5 es kann sich fragen, ob nicht die Goldmine als ein Sondergewicht erheblich später entstanden ist als die für frühe Zeiten erwiesene (o. S. 654) Silbermine. Diese 11 Angaben ergeben folgende Werte des babylonischen Silberschekels: a) genau 1,25 Kite (4 mal), b) geringe Überschreitungen dieses Betrages (5 mal: 1,25078;
10 12518; 1,2502; 1,2522; 1,2523 Kite), c) Beträge, die sich um 1,26 bewegen, 2 mal: 1,2631 und 1,2558 Kite.

Warum W. von diesen weiteren 7 Angaben seinen Lesern keine Mitteilung macht, ist nicht ersichtlich. Aber weiter.

So gut wie gleichzeitig mit dem Aufsatz „Das älteste Gewicht"
15 veröffentlichte aber Brugsch in den beiden ersten Heften des Jahrganges 1889 der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde S. 1—21 und S. 85—96 einen weit ausführlicheren Artikel, der sich mit dem vorhergenannten ergänzt und auf den ich auch ausdrücklich hingewiesen hatte. BMGW. S. 258 Anm. 4;
20 S. 275 Anm. 1 Abs. 2 (vgl. o. S. 659). Dieser enthält, einschließlich der genannten 11 Angaben, im Ganzen 21 solcher Umrechnungen, von denen 2 auf die Ptolemäerzeit Bezug haben, während die übrigen 19 Texten des neuen Reiches entnommen sind, also noch weitere 10, von denen die Leser der W.'schen Ausführungen keinerlei
25 Kunde erhalten. Brugsch's beide Aufsätze unterscheiden sich aber nicht bloß in dieser Weise quantitativ, der umfangreichere gibt auch deutlich das Folgende als Ergebnis von Brugsch's Ermittlungen zu erkennen: Die auch nach Brugsch's Auffassung ursprüngliche Gleichung 1 babylonischer Silberschekel = 1,2 Kite ist in Ägypten
30 hauptsächlich in der Ptolemäerzeit nachweisbar, und daß unter den Ptolemäern die gemeine Norm des Gewichts vorwiegend verwendet wurde, zeigen sowohl die Gewichte selbst (die *Πτολεμαϊκὴ μνᾶ* von 491,2 g ist ja nichts anderes als die leichte babylonische Gewichtsmine gemeiner Norm) wie die Münzen, in denen der phönikische
35 Silberfuß gemeiner Norm vorherrscht, bestätigen. Für die Zeit Thutmosis' III. und Ramses' III. ist aber das normale Verhältnis 1 babylonischer Silberschekel = 1,25 Kite.

Es liegt also eine Erhöhung der babylonischen Silbermine (g. N.) vor. Sie ist in jenen ägyptischen Dokumenten des neuen
40 Reiches nicht = 60, sondern 62,5 Kite, und daneben kommen noch Fälle vor, in denen die Gleichung 1 bab. Silberschekel = 1,26 Kite, d. h. 1 Silbermine = 63 statt = 60 Kite genau oder annähernd sich ergibt.

Welchen Sinn hat es nun, wenn W. in der Tabelle
45 mit den 4 Angaben aus dem neuen Reich, die er den Lesern aus den 19 (21) von Brugsch vorzulegen für gut befindet, eine vierte Spalte hinzufügt, um nachzuweisen, daß in diesen Angaben nirgends

ein babylonischer Silberschekel von 1,2 Kite vorkommt. Da Brugsch das nirgends behauptet hat, so steht auch dieser mathematische Beweis auf der Stufe des oben (S. 660 ff.) in seiner Nichtigkeit „gebührend beleuchteten".

Im Lichte der in den letzten $2^1/_4$ Jahrzehnten gewonnenen Erkenntnisse wären nun Brugsch's damalige Ermittlungen — sofern seine Deutungen noch heute ägyptologisch vertretbar bleiben — noch bündiger und wichtiger, als sie mir seinerzeit erschienen, da sie erst veröffentlicht wurden, nachdem mein Vortrag bereits gehalten und der Bericht darüber (BMGW.) im wesentlichen fertiggestellt war. Damals verwertete ich die von Brugsch beigebrachten ägyptischen Angaben nur in ihrer Umrechnung auf den Betrag der Mine und des Schekels und gelangte mit Hilfe der Münzfüße zu der Unterscheidung zwischen der gemeinen Norm und den Formen A und B der königlichen Norm. Heute würde ich (vgl. schon oben S. 659 g. E.) den Nachdruck auf das weit übersichtlichere Verhältnis: die Silbermine = 62,5 Kite legen und daraus im Zusammenhang mit dem Befunde der Münzen die Erhöhung um $^1/_{24}$ ohne weiteres erschließen, indem ich statt wie Brugsch es schließlich tut, aus den sämtlichen Angaben, die er vorlegt, einen unklaren Mittelwert[1]) zu gewinnen, den Ton darauf legte, daß unter seinen 19 Angaben 5 genau[2]) und 8 mit einem kaum nennenswerten Überschuß (1,250025; 1,2502; 1,25078; 1,2518; 1,252 (zweimal); 1,2522; 1,2523 Loth) auf einen Schekel von 1,25 Loth und somit eine Mine von 62,5 Loth führen[3]). Dann würde ich weiter, wie ich es von Anfang getan habe, nur noch die Frage aufwerfen, ob nicht etwa daneben noch eine andere Erhöhung um $^1/_{20}$ (der Silberschekel = 1,26 Kite, die Silbermine 63 Kite)[4]) in Betracht käme[5]) und würde auf dem Wege der Vergleichung namentlich der Münzfüße und der Wanderung der Gewichte dann die Norm A so aufstellen, wie es in BWMG. geschehen ist, um schließlich auf die glänzende Bestätigung hinzuweisen, die gerade die Erhöhung um $^1/_{20}$ durch Kap. 10 der *Ἀθηναίων πολιτεία* des Aristoteles erfahren hat (vgl. oben S. 659 Anm. 2).

---

1) Für die „$^1/_{50}$ Mine" ergibt sich auch im Mittelwert 1,25 Lot, für die Mine dagegen 62,75 Lot, s. Brugsch, ÄZ. 1889, S. 20, verglichen mit „Vossische Zeitung" 1889, Sonntagsbeilage Nr. 7.

2) Einer davon mit einer minimalen Differenz: Brugsch, ÄZ 1889, S. 21: Nr. 11 (Harris 63a, 1) ‚„Kupfer in Minen (*ḫnu*) und $^1/_{50}$ Minen (*ḳenḳen*): 14130 Pfund 3 Lot". Das sind auf ein Minimum ($^5/_{1884}$) genau 113040 $^1/_{50}$ Minen zu 1,25 Lot.'

3) Dazu tritt eine Angabe, aus der sich der Silberschekel auf etwas weniger als 1,25, nämlich auf 1,246 ägypt. Lot berechnet.

4) Unter den 19 Angaben bei Brugsch a. a. O. kommen 2 genau auf 1,26 Lot für die $^1/_{50}$ Mine (den Silberschekel), eine auf 1,2631 Lot, eine auf 1,2558 Lot (vgl. oben S. 672).

5) Eine singuläre Angabe (Brugsch Nr. 9, vgl. Breasted II § 490) scheint auf 1,272 Lot für den Silberschekel und 63,6 Lot für die Mine zu führen.

Auf all dies komme ich an anderer Stelle (vgl. oben S. 670f.) zurück. Hier genügt es mir, W.'s Entstellungen meiner eigenen Darlegungen und derer meiner Vorgänger und Mitarbeiter klargestellt und deutlich gekennzeichnet zu haben.

5

F. Zu den keilinschriftlichen Sonderbezeichnungen der Gewichte.

Obwohl nach der gegnerischen Auffassung im Zweistromlande, abgesehen von der Variierung durch das Nebeneinander von leichtem, schwerem und doppeltschwerem System, nur ein einziges in den 10 Normen einheitliches, aber in weiten Grenzen schwankendes Gewichtssystem bestanden haben soll, begegnen in den Keilinschriften eine Anzahl von Sonderbezeichnungen.

Sie zu erklären, wäre in erster Linie Aufgabe der speziellen babylonisch-assyrischen Gewichtskunde und könnte als deren alleinige 15 Aufgabe erscheinen.

Aber nichts läßt klarer die Richtigkeit meines Postulats [1]), daß die Spezialmetrologie der vergleichenden Metrologie nicht entbehren könne, erkennen, als die wirtschaftlich und wirtschaftsgeschichtlich völlig unmöglichen Ergebnisse, 20 zu denen W. hinsichtlich dieser Sonderbezeichnungen durch seinen, alle Ergebnisse und Methoden der vergleichenden Metrologie ablehnenden, nur das inschriftliche Zeugnis an sich berücksichtigenden Standpunkt.

„In den assyrischen Kontrakten wird sehr häufig eine mana 25 von Gargamiš (*Karkĕmiš*) erwähnt", — ich zitiere W. (ZDMG. 65, 644 Abs. 3) —. „Johns .... hat aus der Vergleichung der Preise von Sklavinnen den Schluß gezogen, daß die mana von Gargamiš „leicht" sei, ohne aber zu verkennen, daß das Material zu einer genauen Bestimmung nicht ausreicht."

30 Bd. 65 a. a. O. S. 658 lautet W.'s Resumé: ‚Die „mana von Gargamiš" bedeutet vielleicht „mana des leichten Systems"' [2]).

Aus Johns' Beobachtung, daß die Mine von Karkamiš „leicht" sei, folgt zunächst keineswegs, daß es die leichte Mine, sondern 35 nur, daß es eine leichte Mine sei. Ob leichte Gewichtsmine oder Silbermine, ob gemeiner oder erhöhter Norm, läßt das zu einer „genauen Bestimmung nicht ausreichende" Material nicht erkennen.

Eins aber kann mit Sicherheit erklärt werden, und das läuft W.'s mit „vielleicht" schwach eingeschränkter Schlußfolgerung schnur-40 stracks zuwider: Da im Zweistromlande die Mine des schweren und des leichten Systems ohne unterscheidende Bezeichnung nebeneinander herliefen, — auch in assyrischer Zeit, wie die der leichten

---

1) ZDMG. 63 (1901), S. 725.

2) Von mir gesperrt.

Mine angehörigen, assyrischen Bronzelöwen 6 (No. 65), 10 (No. 69), 11 (No. 70) zeigen, — so ist es vollkommen ausgeschlossen, daß die Assyrer eines dieser beiden Gewichte durch die Benennung nach einer syrischen Handelsstadt unterschieden haben sollten.

Welches Gewicht gemeint ist, kann nur die vergleichende Metrologie im Verein mit der Spezialmetrologie Syriens lehren. In erster Linie wird man an eines der ursprünglich dem internationalen Verkehr dienenden Gewichte, die phönikische leichte Silbermine, evtl. auch die ‚babylonische' leichte Silbermine — ‚babylonisch' — in dem oben aufs Neue aufgestellten Sinne — denken. — Wenn einmal die Kleinfunde von Sendjirli veröffentlicht sein und metrologische Funde aus anderen Gebieten Syriens hinzugetreten sein werden, wird vielleicht die Zeit kommen, die Mine von Karkemiš näher zu bestimmen. Die leichte Gewichtsmine war sie sicher nicht[1]).

Auf das Bestehen mindestens einer dem großen Handelsverkehr dienenden Sondernorm, wie sie die vergleichende Metrologie erschlossen hat, deutet nun auch die Bezeichnung „Mine des Kaufmanns", die in dreien der von Johns behandelten assyrischen Texte vorkommt. Natürlich findet sich nirgends bei W. eine Andeutung, daß demgemäß also die assyrischen Texte bestätigen, was die metrologische Forschung für den internationalen Verkehr im alten Vorderasien erschlossen hatte.

Aber noch mehr: ein archaisch-babylonisches Gewichtsstück, in Nippur gefunden und sicher viele Jahrhunderte älter als jene assyrischen Kontrakte, ist bezeichnet als 10[2]) *šiḳlu* „Goldnorm des Kaufmanns" (W. S. 644 f.) und führt auf einen Schekel von 8,55 g (erhöhte Norm B).

Da ist also für eine erheblich ältere Zeit und für Babylonien bezeugt, daß die eben besprochene dem Handelsverkehr dienende Sondernorm unter anderem dem Verkehr mit edlen Metallen, speziell dem mit Golde diente.

Für W. (ZDMG. 61, 391 und 65, 665 Abs. 1 a. E.) ergibt die Aufschrift dieses Gewichtes und eines (gleich zu besprechenden) der Silberwägung dienenden Gewichtes nur, daß die „Verfertiger dieser Gewichte sie zur Abwägung von Edelmetall .... bestimmt hatten oder sie für diesen Zweck besonders brauchbar glaubten"[3]).

Daß zu einer solchen, im Sinne des Verkehrs völlig inhaltlosen

---

1) Hinzu kommt, daß wir ja noch von einer weiteren, nach einer Stadt Gadasamirati bezeichneten Mine in den assyrischen Kontrakten hören (s. ZDMG. 65, S. 644, Abs. 3).

2) Daß nicht $10^1/_2$ Schekel gelesen werden könne, habe ich ZDMG. 63 (1907), S. 723 sub 12) betont, und so erklärt jetzt auch W. (ZDMG. 65, S. 644, Anm. 1) — freilich ohne auf meine Einwendungen hinzuweisen, — „dieses $^1/_2$" sei „ungewiß" . . . Er „werde es weiterhin unberücksichtigt lassen".

3) Von mir gesperrt.

Annahme, nur der geführt werden kann, der die Existenz von Sondergewichten für Edelmetalle, wie sie die vergleichende Metrologie erschlossen hat, koste es, was es wolle, ableugnen will, oder, wie W. sich ausdrückt, „für Chimaire" hält, bedarf keiner
5 Ausführung. Man braucht sich lediglich ein modernes Gewicht mit der Aufschrift versehen zu denken:

„10 g für Wägung von Gold (oder Silber) besonders geeignet",

um die Unmöglichkeit dieses Gedankens — außer in der philologischen Studierstube — einzusehen.

10 Außerdem aber ist diese in sich völlig unmögliche Annahme durch die Aufschrift der Gewichte völlig ausgeschlossen.

Auf dem Gewicht, das wir augenblicklich erörtern, macht die Inschrift als „10 Schekel nach der Goldnorm des Kaufmanns" jegliche Bezugnahme auf die subjektiven Empfindungen
15 des Verfertigers unmöglich.

Die vergleichende Metrologie begnügt sich zunächst, zu konstatieren, daß bereits in altbabylonischer (oder spätestens in kassitischer) Zeit im Zweistromlande selbst, obwohl ein Schekel Goldes gleich einem Gewichtsschekel war, es dennoch nötig ge-
20 funden wurde, eine Goldmine mit Rücksicht auf den internationalen Verkehr zu unterscheiden. Das Gewichtsstück kann daher nicht etwa bloß ein Sechstel Gewichtsmine sein, die, weil $^1/_6$ Mine = 10 Gewichtsschekel = 10 Goldschekel war, auch für Gold verwendet wurde, sondern es wird ein Beleg sein entweder für die
25 50teilige Goldmine oder für das Bestehen einer erhöhten neben der gemeinen Norm oder für alles beides. Die vergleichende Metrologie weist auf diese Erklärungsmöglichkeiten hin und wartet ab, welches weitere Material ihr die Spezialmetrologie des Zweistromlandes zuführen wird.

30 Wieder anders steht es um das Gewicht W. No. 13 (s. ZDMG. 65, S. 645f. u. S. 665), das bezeichnet ist als:

„Mine (des) Silbers zwei (sc. Sechstel)".

Daß dessen Verfertiger es für die Wägung von Silber besonders geeignet erachtet habe, ist hier wiederum durch die Form der
35 Inschrift einfach ausgeschlossen. Denn sie lautet nicht etwa:

„Eine Drittelmine" (für Wägungen) „Silbers" (besonders geeignet),

sondern das Gewichtsstück ist signiert als ein Drittel einer als ‚Silbermine' bezeichneten Einheit, die also, abgesehen von diesem éinen Gewichtsstück und außerhalb desselben vorhanden und
40 vorher bekannt war.

Da das Gewicht ausdrücklich als $^1/_3$ bezeichnet ist, so hätte sich W. die Mühe sparen können, ZDMG. 65, S. 665 zu zeigen, daß hier keine 50teilige Silbermine in Frage kommt. Das Gewicht mit seiner Aufschrift ist nichtsdestoweniger bedeutungsvoll im
45 Sinne der vergleichenden Metrologie und kann durch sie seine Erklärung erwarten.

Erinnern wir uns zunächst, daß singulärer Weise in der ältesten makedonischen Prägung Silber nach babylonisch-assyrischen Gewichtsfuß gemeiner sowie erhöhter („königlicher") Norm ausgebracht wurde (o. S. 624f.). Ich habe schon verschiedentlich darauf hingewiesen[1]), daß das aufstrebende Makedonien naturgemäß für viele staatliche Einrichtungen ihr Vorbild in den älteren asiatischen Monarchieen suchen mußte, und daß dafür mancherlei anderweitige Anzeichen bestehen. Da in ganz Kleinasien und Syrien die ältere Silberprägung immer nach dem Fuße der „babylonischen" oder der „phönikischen" Silbermine gemeiner oder erhöhter Norm, in Griechenland nach organischen Ableitungen der Silbermine[2]) erfolgte, so ist jene numismatisch-metrologische Singularität geradezu ein Beleg für mehr oder minder direkte Handels- und Kulturbeziehungen zwischen Makedonien und dem Zweistromland[3]).

Nun erhebt sich die, wie oben (S. 639f.) betont, häufig vernachlässigte oder viel zu nebensächlich behandelte Frage nach dem Alter des Gewichtsstückes, und die sehr bedeutungsvolle Antwort lautet: es stammt aus sehr alter babylonischer Zeit, denn es ist in Telloh gefunden, das nur in älterer babylonischer Zeit blühte, und die Inschrift ist (W. ZDMG. 61, 397) altbabylonisch.

Da wir nun oben (S. 654) erkannt haben, daß die Ausbildung einer gesonderten auf dem babylonischen System beruhenden Silbermine für den internationalen Verkehr in sehr alte Zeit zurückreicht, so gibt dieses Gewichtsstück möglicherweise von einer entgegenstehenden, im Zweistromland wurzelnden Strömung Kunde, die für Silber die Wägung nach dem Gewichtsfuße bevorzugte, wie sie sich dann im Zweistromlande erhalten und bis nach Makedonien fortgewirkt hat[4]).

Oder aber, da dieses aus Marmor-Onyx gearbeitete Gewicht auf eine Gewichtsmine von $3 \times 173{,}7 = 521{,}1$ g führt, die die

---

1) So „Babyloniens Kulturmission einst und jetzt" (1893), S. 10.

2) Euböisch-attische Mine: $^4/_5$ der „babylonischen" Silbermine gemeiner und erhöhter Norm, pheidonisch-äginäische: $^{11}/_{10}$ der „babylonischen" Silbermine gemeiner und erhöhter Norm. Zur solonischen Mine erhöhter Norm vgl. Hermes 36, Tabelle bei S. 112 und meine Inaugural-Lecture p. 30 n. 54, n. 37, sowie O. Viedebantt, Hermes 47 (1912) S. 424ff.; zum pheidonisch-äginäischen System: Inaugural Lecture p. 54, *n.* 31 und unten S. 688.

3) Diese Beziehungen können natürlich in Zeiten zurückreichen, die erheblich vor der Erfindung der Münzprägung liegen. Als Vermittler könnte eventuell und u. a. Sinope in Betracht kommen. Vgl. Klio IV (1904), S. 399f. und Roscher's Lexikon der Mythologie IV, S. 350f.

4) Die oben (S. 617ff.; S. 626ff.) nachgewiesene 50-Teilung der Gewichtsmine im Zweistromland mag von einem Versuche Kunde geben, den Erfordernissen des internationalen Verkehrs in anderer Weise (Festhalten der Gewichtsmine, aber 50-Teilung) Konzessionen zu machen. Ob stets und zu allen Zeiten in den babylonisch-assyrischen Geschäftsurkunden die *mana kaspi* als eine Gewichtsmine Silbers zu verstehen ist, steht auch jetzt noch nicht völlig fest. Vgl. S. 620f.

Form A der erhöhten Norm der Gewichtsmine noch um 6 g übersteigt (also als Gebrauchsgewicht um 2 g zu hoch steht), so ist ebenfalls möglich, daß, als Gewichte der vorliegenden Art zur Ausgabe gelangten, es sich um Einführung oder Betonung der erhöhten
5 Norm A in dieser ältesten Zeit handelte.

Beide Erklärungen sind im Auge zu behalten und können (vgl. oben S. 676 zur Goldnorm) auch nebeneinander in Betracht kommen [1]).

Eine Entscheidung kann zur Zeit nicht erzielt werden: Es
10 genügt hier, wie bei der „Goldnorm des Kaufmanns" (ob. S. 676) der Hinweis auf die Erklärungsmöglichkeiten, die die vergleichende Metrologie bietet, gegenüber den völlig unfruchtbaren, einer Bankerotterklärung gleichkommenden Umschreibungen und Ausflüchte, zu denen, wie gezeigt, W.'s. Standpunkt führt.

15 Besonders bezeichnend ist ferner, daß sich W. (ZDMG. 65, S. 658 sub 4) zu der Feststellung gezwungen sieht: „Die Erwähnung einer Mana von Babylon deutet wahrscheinlich auf eine Verschiedenheit der Gewichtsnorm, die aber nur unbeträchtlich gewesen sein kann" [2]).

20 Das Nebeneinander einer Grundnorm — um den Ausdruck ‚gemeine Norm' für einen Augenblick zu vermeiden — und einer um $^1/_{36}$, $^1/_{24}$ oder $^1/_{20}$ erhöhten, also von dieser nur unbeträchtlich verschiedenen Norm, ist ja aber eben das Hauptergebnis, der Kern- und Angelpunkt meiner Er-
25 mittlungen. Es ist mehr, als nach dem geringen Ertrag der keilinschriftlichen Angaben von vornherein erwartet werden konnte (ob. S. 617), wenn eine solche Differenz der Normen in assyrischer Zeit sich feststellen läßt. Die Bedeutung dieses Zeugnisses sucht W. durch die Beobachtung abzuschwächen, daß unter den Gewichten
30 einiger Könige von Babylon sich solche befinden, die nicht auf die ‚königliche', sondern auf die gemeine Norm gestellt sind.

Daß aber alle Gewichte, die den Namen eines babylonischen oder assyrischen Königs tragen, auf die königliche Norm gestellt sein müßten, hat nie behauptet werden sollen und ist nie be-
35 hauptet worden: wissen wir doch — worauf ich in diesem Sinne (Congr. (1893) S. 180 [16] Anm.) speziell hingewiesen habe — von einem Normalgewicht, das Nebukadnezar II. nach der Norm des Dungi herstellen ließ und besitzen eine metrologisch genaue Nachbildung dieses Normalgewichtes aus Nebukadnezar's II. Zeit
40 (ob. S. 648) [3]).

---

1) Die erstere hängt auch ab von der Frage, wann das aus der vorderasiatisch-babylonischen Silbermine abgeleitete Kite (oben S. 654, vgl. S. 694) zur Ausbildung kam.

2) Von mir gesperrt.

3) Auch habe ich darauf hingewiesen, daß unter den Gewichten, die den Namen eines Königs, aber nicht die Bezeichnung *mana ša šarri* tragen, sowohl

Wir haben also davon Kenntnis zu nehmen, daß selbst die Spezialmetrologie des Zweistromlandes auf das Vorhandensein zweier nebeneinander herlaufender, nur unbeträchtlich verschiedener Normen führt. Ob zu der Zeit, da diese Unterscheidung in den assyrischen Urkunden begegnet, das assyrische Gewicht das höhere und die ‚Mine von Babylon' das niedrigere ist oder umgekehrt, ob damals das niedrigere die gemeine Norm darstellte (ob etwa beide verschiedenen Formen der erhöhten Norm angehörten), oder ob sonstige Spezialentwicklungen hier vorliegen, läßt sich zurzeit nicht ermitteln. Aber auch so ist das Ergebnis bedeutungsvoll, *weil es deutlich gegen die gegnerischerseits behauptete Einheitlichkeit der Normen im Zweistromlande spricht.*

Von ganz entscheidender Wichtigkeit aber ist eine Tontafelinschrift, die unwiderleglich das Nebeneinanderbestehen einer Mine *niedrigeren* Betrages und einer als *mana ša šarri* „*Mine des Königs*" bezeichneten Mine höheren Betrages *zu ein und derselben Zeit* in Assyrien dartut:

Ich denke, ich darf es mir nach allem Vorausgegangenen ersparen, auf die Art und Weise, wie W. ZDMG. 65, S. 652 f. Regling's und meine Verwertung dieses Textes widergibt, näher einzugehen, sondern gehe gleich auf die Hauptsache los.

Für Esel und Eselinnen wurden nach dieser Urkunde berechnet:

$1^1/_2$ Minen 7 Schekel + 37 Schekel + 1 Mine + 1 *Mine des Königs* und 32[1]) Schekel.

Wäre die *Mine des Königs* = der *Mine* schlechthin, so ergäbe die Summierung bei einer Mine zu 60 Schekeln 4 Minen 46 Schekel (und bei einer Mine zu 50 Schekeln 5 Minen 6 Schekel). *Die Summierung aber nennt* $5^1/_2$ Minen 2 Schekel, also 46 Schekel (bezw. 26 Schekel) mehr. Darnach wäre in dieser Urkunde die königliche Mine 1 Mine 46 oder 1 Mine 26 Schekel, das heißt $^{106}/_{60} = {}^{53}/_{30}$ bezw. $^{76}/_{50} = {}^{38}/_{25}$ der gewöhnlichen gemeinen Mine.

Da dies ein nach den Ergebnissen der vergleichenden Metrologie und nach allen sonstigen Analogien unerhört hoher Betrag wäre, so betonte Meißner, der sie zuerst metrologisch behandelte[2]), daß Zahlen des Textes revisionsbedürftig[3]) seien.

Die Bedeutung des Textes liegt aber nicht in erster Linie

Gewichte gemeiner wie erhöhter (königlicher) Norm vertreten sind, s. ZDMG. 63 (1909), S. 722. Vgl. noch unten S. 692 f.

1) Die Lesung 32 steht jetzt fest; früher bestand eine Unsicherheit, ob 22 oder 32 zu lesen sei; ZDMG. 65 (1911), S. 652 und 653 Anm. 1.

2) Für Metrologen, die nicht zugleich Assyriologen sind, wie Regling, bedeutete das die Veröffentlichung: gegen W. ZDMG. 65, S. 652, Abs. 3.

3) Die Revision hat ergeben, daß Johns' Lesungen richtig waren. Natürlich ist einer der häufigen Schreib- und Rechenfehler (oben S. 615) nicht ausgeschlossen.

im Betrage der Erhöhung, sondern darin, daß er zeigt, daß die Mine des Königs nicht etwa in dem oben (S. 641) gekennzeichneten Sinne („Reichsmark") die gewöhnliche, sondern eine Sondernorm darstellt.

5 Das wird von W. geleugnet. Für ihn ist die *mana ša šarri* die eine im Zweistromland vorhandene Norm, und wenn W. ZDMG. 65, 623 erklärt: „In Wahrheit lehrt diese ‚Urkunde' weiter nichts, als daß die Assyrer eine *mana ša šarri* „königliche mana" kannten, ein Ergebnis, das seit Jahrzehnten feststehe und von mir 10 nie bestritten ist", so gleitet er in einer Unklarheit, die nach allem Vorstehenden bei ihm nicht mehr überraschen kann, über den Kernpunkt weg. Die Urkunde lehrt vielmehr etwas, was W. mit allen Mitteln bestritten hatte, daß es eine gemeine Mine und eine königliche Mine in 15 Assyrien nebeneinander gegeben hat.

Wie sich die große Höhe des Überschusses — vorausgesetzt, daß kein Schreib- oder Rechenfehler in der Urkunde vorliegt[1]) — in diesem Falle erklärt, ist eine zweite Frage, deren Lösung der assyrischen Spezialgewichtskunde anheimzugeben ist. —

20 Nunmehr sind wir in der Lage, den assyrischen Bronzegewichten in Löwengestalt näher zu treten, deren Mehrzahl durch die zwiefache Bezeichnung als Minen des Königs und als Minen des Landes auf einem und demselben Gewicht eine völlige Sonderstellung einnehmen und die in mehr als einer 25 Richtung der Erörterung bedürfen.

Ich habe oben (S. 640 Anm. 1) schon bemerkt, daß die von Regling ZDMG. 61, S. 704 f. aufgestellte Liste, wenn man sie ohne die begleitenden Bemerkungen betrachtet, zu Mißverständnissen führen könne und auch von W. zu einem sehr geschickten Angriff 30 verwendet worden sei.

Die Gewichte, die Regling ernstlich in Betracht zieht, sondern sich in zwei Gruppen, die über 495,1 g und die unter 492,9 g. Beide Gruppen sind a. a. O. durch eine Trennungslinie geschieden.

Die höhere Gruppe enthält die Bronzelöwen aus assyrischer 35 Zeit in ihrer großen Mehrzahl aus der Regierungszeit Salmanassar's IV. und einige andere Gewichte aus Stein[2]).

---

1) Siehe die vorige Anmerkung.

2) Diese Steingewichte sind: 1. Das Halbtalent aus dem Palast Erba-Marduk's von Babylonien (Dynastie VIII) (Nr. 7 vgl. meine Bemerkungen ZDMG. 65, S. 722.) 2. Die altpersische Drittelmine des Darius Nr. 76 (S. 631, Anm. 1). 3. Das babylonische 5-Schekelgewicht Nr. 20. 4. Die altbabylonische Halbmine des Dungi (Nr. 3, ZDMG. 61, S. 394). 5. Das altbabylonische 10-Schekelgewicht Nr. 19. — Die sub 3 und 5 genannten sind wegen ihres geringen Nominals zur Norm-Bestimmung wenig geeignet. Die Halbmine des Dungi erfordert eine besondere Untersuchung. Sie überschreitet die uns anderweitig bezeugte Norm des Dungi (s. folg. Anm.), die ihrerseits mit den übrigen steinernen Normalgewichten harmoniert und durch die vergleichende Metrologie

Die niedere Gruppe enthält lediglich Gewichte aus Stein, 5 an der Zahl, und zwar:

1. 2. zwei von den drei altbabylonischen Normalgewichten, aus denen sich die gemeine Norm ergab, ferner

3. das Gewicht, das von der Wiederbelebung der Norm des Dungi, eben der schweren Mine gemeiner Norm durch Nebukadnezar II. Kunde gab[1]) und

4. 5. zwei altbabylonische Gewichte aus Telloh in Entenform.

Eingefügt hätte noch werden müssen, als zu den „wichtigsten unsignierten Gewichten“ gehörig, die Berliner Sechstelmine (oben S. 643 sub 3, W. ZDMG. 61, S. 400, No. 49), das dritte der für meine Untersuchungen grundlegenden Normalgewichte. Es sind also lauter altbabylonische Steingewichte, von denen die Mehrzahl Normalgewichte sind.

Hätte Regling diese Tatsache in der Liste selbst deutlich betont und in den Bemerkungen (S. 706), auf die zu dem Einschnitt in der Reihe der Beträge hinzutretende Zeitdifferenz (obere Gruppe überwiegend später-assyrisch, niedere Gruppe altbabylonisch) hingewiesen, so wäre die Sache wesentlich klarer und überzeugender und für W.'s Angriff kein Raum gewesen[2]).

Die über 506 g und unter 489 liegenden Stufen läßt R. (ZDMG. 63, S. 705) aus guten Gründen als für die Normbestimmung ungeeignet bei Seite.

Die unter 489 g liegenden Gewichte scheidet er von der vorausgehenden Gruppe der altbabylonischen Steingewichte durch einen Trennungsstrich und gibt außerdem bei jedem dieser Gewichtsstücke in den „Noten“ (Kol. VI) an, warum sie wegen sicherer oder wahrscheinlicher Substanzverluste außer Betracht zu bleiben haben. Nur bei zweien dieser Gewichte W. No. 64 und No. 69

---

gesichert erscheint. Die Inschrift lautet: „Für (Gott) Nannar seinen Herrn hat Dungi (folgt die Titulatur) $^1/_2$ Mana festgesetzt“. Liegt ungenaue Normierung seitens der Priester vor, die jedenfalls den Vorteil davon hatten? Denkbar ist aber auch, daß es sich hier um einen ersten Ansatz zu einer Erhöhung um $^1/_2$ Schekel = $^1/_{120}$ handelt, die der König seinem Gotte, bezw. dessen Priesterschaft zubilligte. 491,2 g um $^1/_{120}$ erhöht würden 495,3 g ergeben; 492,9 (Maximum des altbabylonischen Normalgewichtes gemeiner Norm) ergeben 497 g. Zwischen beiden steht die Halbmine von 248 g (= 496 g für die l. Mine). Die Ausbildung der regelmäßigen Formen der erhöhten Norm fällt ja, da damals das System gemeiner Norm erst entstanden war, in eine wesentlich spätere Zeit (vgl. oben S. 625 Anm. 1 Abs., S. 653 f.).

1) Nr. 10, die schwere Mine des Dungi, in neubabylonischer Nachbildung (s. o. S. 648, S. 678); diese als ein metrologisch nicht vollgültiges Zeugnis anzusehen, liegt m. E. (gegen W. ZDMG. 65, S. 639) kein Grund vor.

2) Ich hätte darauf in meinem Abschnitt unserer gemeinsamen Arbeit hinweisen und stärker noch als Regling, ZDMG. 63, S. 706 betonen sollen, daß dieser Einschnitt erst durch die vergleichende Metrologie (Kroiseios und Dareikos, Grundsatz 2*, S. 610) seine eigentliche Bedeutung und Beweiskraft erhält. Vgl. S. 680 f. Anm. 2.

hat er sich mit der Einordnung in diese von der Betrachtung ausgeschiedene Gruppe ohne einen weiteren Zusatz begnügt. Hier knüpft W.'s Angriff (ZDMG. 65, S, 656 f.) an:

„Tatsächlich finden wir“, so führt W. (S. 657) aus, „auch die 5 Löwengewichte 60—63, 68 und 73 meiner Liste, die schon gemäß ihrer Inschrift L.-H.'s königlicher Norm“ zuzuweisen sind, bei R. in der I. Gruppe, über den Gewichten der „gemeinen Norm“, wieder. Wo bleiben aber die Bronzelöwen 64, 67, 69, 70 und 72, die gleichfalls als *mana ša šarri*, bez. Teile oder Vielfache dieser, 10 signiert sind? Sie stehen in R.'s III. Gruppe, bei den Gewichten, deren Einheit noch unter der „gemeinen Norm“ liegt. Allerdings hat R. die Nrr. 67, 70 und 72 durch Einklammerung von der Betrachtung ausgeschieden; aber die Nrr. 64 und 69 hat er nicht zu beanstanden gewagt“. (So!) „Nr. 64 ist nun durch 2 Inschriften 15 als „2 mana des Königs“ gekennzeichnet, wiegt 1931,23 g und führt; wie R. richtig rechnet, auf eine leichte mana von 482,8 g. No. 69, durch 2 Inschriften als „mana des Königs“ bezeichnet, wiegt 480,145 g.“

„Was ist nun aus diesen Tatsachen zu folgern? Meines Er-20 achtens sind nur 3 Möglichkeiten denkbar:

„1. Die Gewichte 64 und 69 haben beträchtliche Substanzverluste erlitten: Dann hätte sie R. durch Einklammerung als unsicher kennzeichnen müssen.

„2. Der Ausdruck *mana ša šarri*, „mana des Königs“ bedeutet 25 nicht „königliche Norm“: Dann wäre der L.-H.'schen Konstruktion einer „königlichen Norm“ neben der von ihm sogenannten „gemeinen Norm“ die letzte inschriftliche Grundlage entzogen.

„3. „Die Gewichte 64 und 69 sind ungenau justiert: Dann würde die „königliche Norm“ der assyrischen *mana* im letzten 30 Viertel des 8. Jahrhunderts den ganzen Raum zwischen 504,3 g und 480,1 g bedecken und L.-H.'s „gemeine Norm“ einfach erdrücken.“

Die drei von W. angeführten Punkte enthalten sämtlich etwas Richtiges oder Erwägenswertes, und doch sind diese Gewichte 35 keineswegs, wie W. es erstrebt, als Beweismittel gegen die Existenz der gemeinen Norm des babylonischen Gewichts als ursprünglicher Norm des Zweistromlandes zu verwerten, sondern haben eine ganz entgegengesetzte Bedeutung. Ich bemerke zunächst zu W.'s 40 drei Möglichkeiten:

Ad 1. Es wäre in der Tat richtiger gewesen, die Gewichte 64 und 69 durch Einklammerung oder sonstwie als unsicher zu kennzeichnen. Nr. 69, der assyrische Bronzelöwe Nr. 10 aus der Zeit Salmanassars IV., ist beschädigt (s. u. S. 692).

45 Nr. 64 (Löwe 5) ist der einzige von allen uns bekannten assyrischen Bronzelöwen, dessen Inneres zum Teil mit Blei ausgegossen ist. (Brandis S. 50; W. ZDMG. 61 (1907) S. 401.)

Regling hatte aber ausdrücklich (ZDMG. 63 (1909) S. 706) darauf hingewiesen, daß Bleigewicht speziell dem Verlust durch Verletzung und Oxydation ausgesetzt sind. Hier handelt es sich um ein Gewicht, bei dem Blei als Bestandteil verwendet ist und bei dem sich zudem, da das Innere nur zum Teil mit Blei ausgegossen, schwer wird ermitteln lassen, ob oder inwieweit dieses ‚zum Teil' ursprünglich bei der Justierung beabsichtigt oder aber durch nachträglichen Substanzverlust zustande gekommen. Nr. 69

Es wäre also in der Tat richtiger gewesen, ZDMG. 63 (1909), S. 715 die beiden Gewichte Nr. 64 und 69 einzuklammern, und bei Nr. 64 in der sechsten Kolumne ‚Noten' hinzuzufügen: ‚Das Innere zum Teil mit Blei ausgegossen!' —

Ad 2 bin ich allerdings der Meinung: daß der Ausdruck *mana ša šarri* „Mine des Königs" auf diesen assyrischen Bronzegewichten nicht die Bedeutung hat, die dieser Bezeichnung ursprünglich zukam, und zwar, weil sie mit einer zweiten Bezeichnung „Mine des Landes" verknüpft ist. Dagegen ergibt sich aus dieser Erkenntnis nichts gegen das Vorhandensein einer königlichen Norm und ihrer Bezeichnung als *mana ša šarri.* Ich komme darauf sogleich zurück.

Damit hängt es zusammen, daß ich

ad 3) an sich durchaus nichts gegen die Annahme hätte, daß gegen das Ende des 8. Jahrhunderts in Assyrien eine gemeine Norm neben der *mana ša šarri* und der Mine des Landes nicht bestand. Ja, wiewohl die beiden Gewichte Nr. 64 und 69 aus den sub 1) angeführten Gründen wegen Substanzverluste in Wegfall kommen und also die gemeine Norm nicht von der durch die Bronzelöwen in ‚ihrer ungenauen Justierung' ‚erdrückt' wird, würde ich die genannte Annahme doch für sehr wahrscheinlich halten, umsomehr als ich niemals behauptet habe, daß in so später Zeit im Zweistromlande, speziell in Assyrien, die gemeine Norm mit der königlichen Norm Form C zusammen bestanden hat[1]).

Betrachten wir jetzt die Aufschriften der Bronzegewichte. Sie bieten ein bisher ungelöstes Problem. Was ich zur Erwägung gestellt habe, um es zu lösen, traf vermutlich nicht das Richtige und ich glaube, es jetzt unter Betonung des früher zu wenig berücksichtigten Gewichtspunktes der Zeitumstände (ob. S. 639 f.) durch eine bessere Erklärung ersetzen zu können. Immerhin wurde mein Versuch, der von W. (S. 645 f.) wiederum in unzutreffender Form wiedergegeben wird[2]), wenigstens der Tatsache gerecht, daß hier ein Problem vorliegt, während das von W.'s Bemerkungen (ZDMG. 65, S. 646) nicht behauptet werden kann.

---

1) Daß eine gemeine und eine königliche Norm anderer Erhöhung zu gewissen Zeiten auch im späteren Assyrien nebeneinander hergingen, zeigte erst die oben S. 679 f. besprochene Urkunde (vgl. unten S. 685; 692 f.).

2) Vgl. oben S. 611 f. sub 6 und S. 669 Anm. 1.

Wenn auf den Löwengewichten die aramäische Übersetzung der assyrischen Keilinschrift „so und so viel Minen des Königs (*mana ša šarri*)" zumeist nicht das Gleiche besagt, sondern statt dessen lautet „so und so viel Minen des Landes", so muß diese Differenz zu denken geben, und es ist natürlich die innerlich wertloseste Lösung, die sich über diese Unterscheidung hinwegsetzt und einfach die volle sachliche Identität der Bezeichnungen dekretiert.

So verfährt W. (S. 646), wenn er erklärt, „„Mine des Landes" und „Mine des Königs" sind metrologisch völlig gleiche Gewichte, sowie fünf Gulden *öt forint* pekuniär völlig gleich sind. Der Unterschied ist lediglich linguistisch'.

Das klingt sehr überzeugend, und ist doch wieder sehr oberflächlich.

Denn *öt forint* ist meines Wissens die genaue ungarische Übersetzung des deutschen „fünf Gulden".

Bei den Bronzelöwen liegt aber gerade die Tatsache vor, daß das aramäische „x Minen in der" (Mine) oder „nach dem" (Fusse) „des Landes', (*arḳâ*) z. B. מנן ||| בזי ארקא. („3 Minen nach dem Fuße des Landes") eben nicht die Übersetzung des assyrischen *mana ša šarri* „Mine des Königs" ist, die aramäisch מנה מלך lauten würde.

Nun könnte man ja auf den Gedanken kommen, es sei aus irgend einem Grunde vermieden worden, in der aramäischen Übersetzung den Titel des Königs zu verwenden, z. B. weil das aramäische Wort *malkâ* an das assyrische *maliku* anklingt, das, etymologisch gleichbedeutend, doch im Assyrischen nur einen Kleinkönig, einen Fürsten etc. bezeichnet, als eigentlicher Titel des Großkönigs hingegen nicht in Betracht kommen könnte.

Dagegen spricht aber die Tatsache, daß, — worauf ich bisher nicht genügend geachtet habe, — auf mehreren dieser Gewichte auch im Aramäischen die Bezeichnung Mine des Königs, מנה מלך vorkommt.

Ehe wir weiter gehen, ist auf das sehr bemerkenswerke Faktum hinzuweisen, daß unter den Bronzelöwen mit Königsnamen nur diejenigen Salmanassars IV. (V.) 727—722 v. Chr. zwiefache Bezeichnungen, „x Minen nach dem Fuße des Landes" und „x Minen des Königs" tragen, die Bronzelöwen anderer Assyrerkönige wissen von einem solchen Nebeneinander nichts, wiewohl auch sie zum Teil zweisprachige Inschriften haben.

Die Sache liegt bei den Bronzelöwen Salmanassars IV. wie folgt:

a) Nur die aramäische Inschrift „Mine des Landes" (neben der assyrischen „Mine des Königs") haben Löwe 3 (Nr. 62), Löwe 9 (Nr. 68), Löwe 13 (Nr. 72).

b) Zwei aramäische Inschriften „x Minen nach dem Fuße des Landes" und „x Minen des Königs" (neben der auf „x Minen des Königs lautenden Keilinschrift) tragen Löwe 2 (Nr. 61), Löwe 4 (Nr. 63). — Hierher gehört auch Löwe 7 (Nr. 67), der gleichfalls neben der assyrischen KI. zwei aramäische Inschriften trägt, von denen die eine „Mine des Königs" lautet, die andere aber schlechtweg „Mine".

c) Nur die aramäische Inschrift x Minen des Königs (neben der assyrischen „x Minen des Königs") tragen Löwe 5 (Nr. 64), Löwe 10 (Nr. 69), Löwe 11 (Nr. 70).

Bedenken wir nun, daß viele dieser Gewichte außer den Inschriften, die sämtlich das Nominal angeben, noch eine Nominalbezeichnung in Strichen tragen, die als Zahlzeichen dienen, daß also für Deutlichkeit in mehr als ausreichender Weise Sorge getragen ist, so läßt, soweit ich sehe, der Befund sub a) und b), wenn die Inschriften von irgendwelcher Bedeutung für den Verkehr sein sollten, — und das müssen wir bis zum Beweise des Gegenteils bei Gegenständen, die dem Verkehr dienen, annehmen und fordern, — nur eine Deutung zu, nämlich die, daß hier zwei wohlbekannte, seit langem existierende und bisher verschiedene Bezeichnungen einander gleichgesetzt wurden, mit anderen Worten, daß diese Bronzegewichte Salmanassars IV. (V) von einem Ausgleich zwischen zwei bisher verschiedenen und getrennten Größen, der „Mine des Königs" und der „Mine des Landes' Kunde geben.

Für Salmanassar, den Erben und Mehrer eines mächtigen Reiches, das nach dem Westen gravitierte, wäre eine solche Maßregel besonders verständlich, umsomehr, da er als Kronprinz die von seinem Vater, Tiglatpileser IV. neu erworbenen westlichen Gebiete, die Provinz Nordsyrien, Phönizien oder wie immer sie zu bezeichnen wäre, verwaltet hatte[1]). Daß der Wert dieser neuen Landesteile großenteils in ihrer Wichtigkeit für den Handel begründet lag, bedarf keiner Ausführung. Dem zukünftigen Beherrscher des Assyrerreiches mußten gerade hier die Bedürfnisse des Handels und des Internationalen und Durchgangs-Verkehrs besonders nahe treten, und so wäre es durchaus verständlich, daß er den Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinander verschiedener, einander nahestehender Normen ergaben, durch einen solchen Ausgleich, der zugleich der finanziellen Zentralisation gedient hätte, entgegengetreten wäre. Ebenso verständlich wäre es gerade für diesen König, wenn es bei dem bloßen Ansatz zu einer solchen Reform geblieben wäre. Wurde doch Salmanassar IV. nach kurzer Regierung (722) ermordet, womit auch die reformatorische Bewegung auf vielen Gebieten des Staatslebens, wie sie mit der Usurpation seines Vaters Tiglatpilesers IV.

1) Vgl. zuletzt mein „Israel" S. 94; der Nachweis rührt von Winckler her.

eingesetzt hatte, ihr Ende nahm. Die Usurpation Sargons, seines Nachfolgers, erfolgte bekanntlich unter dem Scheine der Legitimität[1]).

In einem Falle wird, wie wir sehen, auf den schon im Aramäischen zwiefach bezeichneten Gewichten statt, „Mine nach dem Fuße 5 des Landes“ einfach „Mine“ gesetzt (ob. S. 685 sub b). Das spricht dafür, daß sie als die übliche gemeine, die δημοτικὴ μνᾶ, zu betrachten war, ebenso wie in der Abrechnung über den Verkauf von Eseln aus šargonidischer Zeit die übliche Mine als *mana* schlechtweg bezeichnet wird.

10 Ein solcher Ausgleich konnte an sich in dreierlei Weise erfolgen. Es konnte

1. eine vorhandene, möglichst niedrige Form der königlichen Norm gleichzeitig zur Mine des Landes erklärt werden;

2. es konnte eine neue Form geschaffen werden, die zwischen 15 der bisherigen „königlichen“ und der bisherigen gemeinen oder „Landesmine“ lag;

3. es konnte die bisherige „gemeine“ oder Landesmine gleichzeitig zur „Mine des Königs“ erklärt werden.

Das Verfahren sub 3) ist, wie die Gewichtsbeträge zeigen, 20 von Salmanassar IV. sicher nicht eingeschlagen worden.

Wann zuerst die Form C der königlichen Norm, die in diesen Bronzegewichten und der achämenidischen Reichsprägung vorliegt, ausgebildet wurde, wissen wir nicht. Da aber das im Ganzen trefflich erhaltene Gebrauchsgewicht von 30 Minen ($^1/_2$ Talent) aus 25 der Zeit Erba-Marduk's von Babylonien (VIII. Dynastie von ca. 934—754) auf diese Norm führt, so ist die Annahme sub b), daß die Norm erst von Salmanassar geschaffen wurde, ausgeschlossen.

Eine andere Frage ist aber, ob Salmanassar IV. (727—722 v. Chr.) sie etwa zuerst in Assyrien eingeführt hat.

30 Dies läßt sich, da das einzige ältere assyrische Gewicht dieser Art, der Bronzelöwe (6) Tiglatpilesers IV. (W. No. 65), beschädigt zu sein scheint und so zur Normbestimmung ungeeignet ist, nicht mit Sicherheit beantworten[2]). Doch wird man geneigt sein, auf Grund dieses Gewichtes die Einführung der Norm C in Assyrien 35 nicht unter Tiglatpileser IV. herabzurücken, so daß für den Ausgleich Salmanassars IV. der Fall sub 1) in erster Linie stünde. Hätte Tiglatpileser die erhöhte Norm C in Assyrien eingeführt, so könnte er dadurch den Ausgleich Salmanassars IV. vorbereitet haben[2]).

40 Was wir von signierten Bronzegewichten assyrischer Könige, außer Salmanassar IV., in Händen haben, bestätigt unsere Annahme durchaus:

Der eben erwähnte Löwe 6 (Nr. 65) trägt nur die Keilschrift Palast Tiglatpilesers (IV), König von Assur. 2 *mana*. Ob

1) Nominelle Abstammung von sagenhaften Vorkönigen, s. meinen „Šamaššumukîn“ (1892) T. I, S. 29 a. E.

2) S. aber jetzt unten den Nachtrag, S. 692 f.

etwas und was hinter *mana* noch gestanden hat, ist fraglich. Wäre es der Fall, so würde wohl „des Königs“[1]) zu ergänzen sein.

Löwe 10 (No. 69: Sargon II) hat in aramäischer und in assyrischer Sprache nur die Bezeichnung „eine Mine der Königs“. Beim Löwen 11 (Nr. 70), der wahrscheinlich auch von Sargon II. herrührt, liegt die Sache ebenso.

Diese drei Gewichte des Vaters[1]) und des Nachfolgers Salmanassars IV. ständen also bestenfalls den S. 685 sub c genannten Bronzelöwen Salmanassars gleich, die nur von einer „Mine des Königs“ sprechen.

Dazu tritt der Bronzelöwe 12 (No. 71) mit der Keilinschrift: „Besitz Sinacheribs, Königs von Assur. $^1/_2$ *ma-na*“, der aramäisch „$^1/_2$“ (sc. *ma-na*) gegenübersteht.

Dieser Befund berechtigt uns zunächst zu dem Schlusse, daß bis zum Beweise des Gegenteiles auch der einzige Löwe ohne Königsnamen und ohne Keilinschrift, nämlich Löwe 1 (Nr. 60), der gleichzeitig von Minen des Landes und des Königs redet, ebenfalls von Salmanassar IV. herrührt. Er stellt sich, soweit die aramäischen Inschriften in Betracht kommen, zur Kategorie b) (oben S. 685), indem er in aramäischer Sprache die Bezeichnungen „15 Minen nach dem Fuße des Landes“ und „15 Minen des Königs“ trägt. —

Ferner ergibt sich, daß — wenigstens soweit das vorhandene Material reicht — weder ein Herrscher vor Salmanassar IV. noch nach ihm Sargon auf die Gleichung und, wie ich meine, den Ausgleich zwischen der ‚Mine nach dem Fuße des Landes‘ und der Mine des Königs Wert gelegt hat.

In der Sargonidenzeit ist dann, wie die oben besprochene Abrechnung über den Verkauf von Eseln zeigt, das Nebeneinanderbestehen und die Verschiedenheit einer gemeiner und einer erhöhten königlichen Norm wieder in Geltung.

Was aber die Justierung der Bronzegewichte in Löwenform anlangt, so schwanken diejenigen, die ernstlich als einigermaßen unbeschädigt in Betracht kommen können für die leichte Mine zwischen 506,4 g und 496 g[2]). Das ist für Gebrauchsgewichte, und als solche sind die Bronzelöwen zu betrachten, kein allzugroßes Schwanken um die durch die Prägung des Darius feststehende Norm von ca. 504 g. Von einem Schwanken der Norm um 24 g und weit darüber, wie es W. annimmt, und seinen wirtschaftlich ganz undenkbaren Konsequenzen ist keineswegs die Rede.

Das Nebeneinander von gemeiner und königlicher Norm finden wir wie oben (S. 658 f.) gezeigt, im syrischen Reiche wieder, aber

1) S. aber jetzt unten den Nachtrag S. 692 f.

2) Die steinerne Halbmine des Dungi (3. Jahrtaus. v. Chr.), die auf 496 g führen würde, muß hier natürlich außer Betracht bleiben (oben S. 680 f., Anm. 2), aber die schwere $^1/_5$ Mine (= $^2/_5$ leichte Minen) des Löwen 14 (Nr. 73) gehört zu dieser Serie und ergibt diesen Betrag als deren untere Grenze.

es ist keineswegs auf die Kategorie der Gewichte beschränkt. Denn wir finden in Ägypten nebeneinander zwei als „Artabe" bezeichnete Hohlmaße, die sich wie 24:25, das heißt also, wie die gemeine Norm zur erhöhten Norm B verhalten und die als thesaurische und gemeine (δημοτικὸν μέτρον) Artabe unterschieden werden.

Über den engen Zusammenhang zwischen Gewicht und Hohlmaß braucht hier kein weiteres Wort verloren zu werden.

Aber wenn es nach allem noch einer Bestätigung für das Vorhandensein und die grundlegende Bedeutung der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes und gleichzeitig für die Ausbildung gesonderter Währungsminen gemeiner Norm bedürfte, so wäre diese darin zu suchen, daß sowohl das Hohlmaß von 0,409 Liter, das Wasser im Gewicht der babylonischen Goldmine gemeiner Norm faßt, wie das Hohlmaß von 0,5458 Liter, das in derselben Weise mit der babylonischen Silbermine gemeiner Norm von 545,8 g zusammengehört, als bedeutsame und gesonderte Einheiten in der Kategorie der Hohlmaße nachweisbar sind. Das Hohlmaß von 0,4092 l ist das Ḳa des altbabylonischen Systems[2]), während das Hohlmaß von 0,5458 l in den griechischen und römischen Systemen der Hohlmaße eine grundlegende Stellung einnimmt. Es ist der Xestes des attischen Systems, (der als Einheit deutlich deshalb hervortritt, weil er sowohl dem Maßen des Trockenen, wie denen des Flüssigen gemeinsam ist)[3]), und der Sextar, der die Grundlage des römischen Systems der Hohlmaße bildet[4]).

Bemerkenswert ist ferner, worauf ich vor kurzem hingewiesen habe, daß auch auf griechischem Gebiete gerade bei den Hohlmaßen die Entwicklung einer erhöhten Norm neben und aus der gemeinen sich in gewissen Fällen mit Notwendigkeit ergibt. Der pheidonische Medimnos, der übrigens, wie aus Epiphanios[5]) ersichtlich, genau dem hebräischen Bath entspricht, ist $^5/_4$ des pheidonischen Metretes. Der Letztere zerfiel in 60 Einheiten zu ca. 600 g ($^{11}/_{10}$ des babyl.-attische Xestes). Von diesen faßte also der Medimnos 75. Sollte aber der Medimnos mehr im Sinne des Sexagesimal- bezw. Duodezimal-Systems geteilt werden und ließ man ihn demgemäß in 72 Einheiten zerfallen, so verhielten sich diese zu den Sechzigsteln des pheidonischen Metretes wie 75 : 72 = 25 : 24, d. h. es entstanden Hohlmaß-Einheiten erhöhter Norm neben solchen gemeiner

1) Wilcken, GGA. 1894, S. 743 und Hultsch, Archiv für Papyrusforsch. II, 274 (vgl. 283. Letzteres angeführt von Regling, ZDMG. 63 (1909), S. 703 sub VII.

2) ZDMG. 63, S. 727 f.

3) Siehe ZDMG. 63, S. 728 f., Anm. 5.

4) Siehe die vorige Anmerkung.

5) Bei Hultsch, Metrologicorum Scriptorum Fragmenta, p. 261 f. Hierzu und zu allem über das pheidonische Hohlmaß hier kurz Mitgeteiltem siehe vorderhand in den Verhandlungen des 16. Internationalen Orientalisten-Kongresses zu Athen (April 1912) den Bericht über meinen Vortrag „Pheidon von Argos und sein Zeitalter".

Norm — „entstanden", oder wurden nach älterem (orientalischem) Vorbilde wiedergebildet.

Daß aber die Hohlmaße für die Entwicklung einer erhöhten Norm aus der gemeinen Norm und für das Nebeneinanderbestehen dieser beiden Normen noch wesentlich bedeutsamer in Betracht kommen, ergibt sich aus den neuen Forschungen O. Viedebantt's.

In seinem Artikel „Hin" für Pauly-Wissowa, dessen Korrektur er mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat, weist er nach, daß neben einem gemeinen Hin ein um $^1/_{24}$ höheres Hin in Ägypten nachweisbar ist und fährt dann fort: „Ihre Erklärung findet diese Gruppe von H.-Maßen durch die schon erwähnte, zuerst von Lehmann-Haupt bemerkte Erscheinung, daß es vielfach in den metrologischen Systemen des Altertums Gewichtsstücke gegeben hat, die bei gleicher Benennung in ihrer Schwere gegeneinander nach einem bestimmten Verhältnis differieren. Gerade die gewöhnlichste dieser proportionalen Differenzen (25 : 24) haben wir auch zwischen diesem H. des Papyros von 16 (14,4; 11,745) Unzen bezw. 0,437 (0,4855; 0,594) l und jenem alten ägyptischen Normal-H. von $16^2/_3$ (15; 12,23) Unzen bezw. 0,456 (0,50628; 0,62) l, wie denn überhaupt dieses Nebeneinanderbestehen einer ‚erhöhten' und ‚gemeinen' Norm in den metrologischen Systemen des Altertums sich meines Erachtens am zwanglosesten durch das Hohlmaß erklärt und in nichts anderem zu suchen sein dürfte, wie in dem, was der um die Metrologie verdiente Franzose Chabas einmal den Raum de non-remplissage genannt hat; denn je nachdem man ein Hohlmaß bis zum äußersten Rand füllt, oder oben einen Kragen freiläßt — derselbe wird, als χεῖλος bezeichnet, seiner Größe nach in dem bekannten, Maß und Gewicht gewidmeten, athenischen Volksbeschluß IG. II 476, 22 ff. genau bestimmt —, muß man als Gewichtsäquivalent ein Stück der erhöhten oder der gemeinen, bezw. vielleicht besser gesagt, der vollen oder niederen Norm nehmen."

Wenn es auch vielleicht zu weit gegangen heißt, die Entstehung dieser Eigentümlichkeit ausschließlich auf dem Gebiete der Hohlmaße zu suchen, so ist jedenfalls hier ein außerordentlich fruchtbarer Gedanke und ein wesentlicher Fortschritt für unsere Einsicht in die Entwicklung dieses merkwürdigen Brauches zu verzeichnen. Und so schließen denn unsere Ausführungen, die sich notgedrungen mit unfruchtbaren und rückschrittlichen, auf unzutreffenden und unklaren Grundanschauungen beruhenden gegnerischen Äußerungen zu beschäftigen hatten, mit einer bedeutsamen Bestätigung derjenigen fundamentalen Beobachtungen, die in die Metrologie einzuführen mir beschieden gewesen ist, und mit einem hoffnungsvollen Ausblick auf ein weiteres Fortschreiten dieser vergleichenden Disziplin! —

Und ebenso hat sich bestätigt, wie Recht ich hatte, als ich W.

(ZDMG. 63 (1909) S. 725) entgegenhielt, daß die Spezialmetrologie der vergleichenden Metrologie so wenig entbehren könne, wie die Grammatik und Sprachgeschichte einer einzelnen indogermanischen oder semitischen Sprache ohne Berücksichtigung der vergleichenden
5 Grammatik und Sprachgeschichte der indogermanischen oder semitischen Sprachen denkbar und zulässig ist.

Die vergleichende Metrologie kann und will nicht die Bedeutung der vergleichenden Sprachforschung beanspruchen, wenn sie auch andererseits richtig von Nissen als das ‚Stiefkind der
10 Altertumskunde' bezeichnet worden ist; sie ist ja zudem, besonders in ihren neuesten, durch die Auffindung der gemeinen Norm und die Ermittlung bezw. Erklärung der erhöhten Normen angebahnten Stadien, eine sehr junge Wissenschaft. Gleichwohl ist der Vergleich zwischen beiden cum grano salis genommen durchaus zutreffend,
15 und der „genügsame Dilettantismus", von dem in diesem Zusammenhange die Rede gewesen ist, liegt jedenfalls nicht auf der Seite der um die methodische Entwicklung der vergleichenden Metrologie ernstlich bemühten Forschung.

Das babylonische Grundsystem der Zeit- und Raummessung
20 kann der indogermanischen Ursprache verglichen werden.

In bestimmten Zahlenverhältnissen entwickeln sich daraus gesetzmäßig in allen Kategorien die jüngeren Systeme, wie die Einzelsprache nach festen lautlichen und morphologischen Gesetzen. Auch die Ursprache hatte ihre Dialekte: so ist neben die gemeine
25 Norm bei den Gewichts- und Hohlmaßen schon früh und nahe der Urheimat, die erhöhte Norm in ihren verschiedenen Formen getreten, von denen drei sich in der ferneren Entwicklung erhalten haben, während andere vorhanden gewesen sein mögen, die nicht zu fester Ausbildung kamen.

30 Die Gründe für alle diese Entwicklungen können verschieden angesehen werden, wie sich in der indogermanischen Sprachwissenschaft die Erklärungen vielfach geändert haben. Irrtümer hat es auch nach Feststellung der unverrückbaren Grundzüge auf beiden Gebieten gegeben, Probleme bleiben bestehen und mehren sich mit
35 dem Fortschritt der Forschung: auch an scheinbaren Rückschlägen, wie sie neuerdings die Entstehung des Tocharischen gebracht, wird es der Metrologie (vgl. S. 680 f., Anm. 2) nicht fehlen.

Aber die Grundtatsachen der gesetzmäßigen Entwicklung stehen fest und werden bestehen.

40 Das Vorstehende wird genügen, um auch dem fernerstehenden Leser zu zeigen, wie wenig W. befugt ist, sich als Beschützer und Reformator der Metrologie aufzuspielen; er, der die von Böckh begründete vergleichende Metrologie zu vernichten bestrebt ist, ist der letzte, der befugt wäre, gegen diejenigen, die sich um deren
45 Ausbau ernstlich bemühen, das Wort Böckh's anzuwenden, mit dem W. seine Ausführungen schließt. Auch dieses fällt vielmehr, wie seine sonstigen Ausfälle, auf ihn selbst zurück.

Nachdem ich W.'s Grundsätze sowie seine ‚Mathematik' in ihrer Irrigkeit beleuchtet und zudem gezeigt habe, wie wenig objektiv er fremde Darlegungen und Anschauungen wiedergibt, glaube ich in der Zukunft jeglichen Eingehens auf weitere polemische Äußerungen W.'s auf metrologischem Gebiete überhoben zu sein. 5

Wir sprechen nicht einerlei Sprache, und so würden alle weiteren Erörterungen zwecklos sein.

Um die Zeit, da mich Helmholtz aufforderte, in der Berliner physikalischen Gesellschaft über meine metrologischen Forschungen zu berichten[1]), hatte ich Gelegenheit, ihm zu sagen, wie schwer 10 es den Philologen fiele, einzusehen, „daß die Metrologie ihre besonderen Methoden habe und daß der Schluß aus den glatten Zahlenverhältnissen an sich ein Beweis von voller Bündigkeit sei für das Vorhandensein handels- und kulturgeschichtlicher Zusammen- 15 hänge." Darauf erwiderte er mir in seiner lakonischen und bestimmten Weise: „Sie werden es aber lernen müssen."

Damit schließe ich.

Nachträge.

Nachdem Vorstehendes während meines Ferienaufenthaltes in 20 Deutschland abgeschlossen und gesetzt war, ist es mir auf der Rückreise möglich gewesen, die assyrischen Bronze-Löwengewichte, ausgenommen das schwerste, in London zusammen zu untersuchen und zu vergleichen. Dabei ergab sich mancherlei Neues, wovon ich hier das Wichtigste vorläufig kurz mitteile. 25

Zu Nr. 64 (Löwe 5, jetzt Brit. Mus. Nr. 91223):

Nicht eigentlich „das Innere ist mit Blei ausgegossen", sondern in die Unterseite der Basis, auf der der Löwe ruht, ist ein ca. 7 Centimeter langer und ca. 1,8 cm breiter Einschnitt gemacht und dieser mit einer dicken Bleischicht ausgefüllt, offenbar um eine veränderte 30 Justierung hervorzurufen. Von der Bleiausfüllung ist ein ziemlich großes Stück weggebrochen, also ein Substanzverlust sicher, nicht etwa nur (oben S. 682 f.) zu vermuten.

Ein Griff[2]) ist nicht vorhanden und schwerlich je vorhanden gewesen. 35

1) S. deren Verhandlungen Nr. 15 vom 22. November 1889.

2) Diese Griffe sind wirkliche Henkel oder Handhaben (‚*handles*'), bestehend in einem Kreisbogen, der im Nacken und im hinteren Teile des Rückens eingesetzt ist. Wo der Griff fehlt, sind die tiefen Löcher, in denen er verankert war, deutlich erkennbar. Die Bezeichnung dieses Griffes als „Ring", wie sie W. und ihm folgend Regling verwendete, ist unzutreffend und zudem (s. sogleich) irreführend. Die neueren Angaben über Vorhandensein und Fehlen dieses Griffes sind mehrfach, offenbar infolge von Verwechslungen in den Notizen der Beobachter, direkt irrig. Folgende Übersicht stellt die Sache klar. (Es zeigt sich, daß sich Brandis' Angaben durchweg als zuverlässig erweisen). Löwe 4—7 (W. Nr. 63—66) tragen im Br. Mus. die Bezeichnung 91222—91225, Löwe 2 (W. Nr. 61) ist numeriert 91221, Löwe 3 (W. Nr. 62) 91226,

Nr. 69. Löwe 10 (Br. Mus. Nr. 91 227) zeigt vorn in der Basis und in dem darüber befindlichen Teile des Löwen selbst ziemlich starke Beschädigungen, und hat somit sicher einen nicht unwesentlichen Substanzverlust erlitten. Anderweitige Vermutungen, die ich ursprünglich im Text geäußert hatte, konnte ich in der Korrektur durch den Hinweis (S. 682) auf das hier Mitgeteilte ersetzen. Während „Mine des Königs" im Aramäischen auf diesen Gewichten gewöhnlich מנה מלך ausgedrückt wird, trägt dieses Gewicht die Inschrift: מנן II בזי מלך „2 Minen nach dem Fuße des Königs", genau entsprechend der bei der Mine des Landes üblichen Formulierung — ein weiterer deutlicher Beweis, daß es eben zwei von Haus aus verschiedene Normen, die „nach dem Fuße des Landes" und die „nach dem Fuß des Königs" gab.

Die weitaus wichtigste Ermittelung betrifft das Löwengewicht Tiglatpilesers IV (745—727) (Löwe 6, Nr. 65, Br. M. 91 224). Denn die bisher niemals vollständig gelesene Inschrift ist nicht etwa, wie man vermuten würde (S. 686f.), zu ergänzen: *2 ma-na ša* (?) [*šarri*] „2 Minen des Königs", sondern hinter *2 ma-na* steht deutlich da [1] *ša mâti*, also „zwei Minen des Landes"!

Löwe 10 (W. Nr. 69) 91 227, Löwe 8 (W. Nr. 67) 91 228, Löwe 11 (W. Nr. 70) 91 229, Löwe 9 (W. Nr. 68) 91 230, Löwe 12—16 (W. Nr. 71—75) sind bezeichnet 91 231—91 235. Der Griff ist nun vorhanden bei Nr. 91 221, 91 222 (nicht „verloren" [Budge, s. ZDMG. 63, S. 705]), 91 230, 91 232 (nicht „verloren" [Johns, ZDMG. 61, S. 402 sub 72]), 91 233. Einen früher sicher vorhandenen Griff haben verloren: 91 226 (anders irrig: Budge a. a. O.), 91 228. Keine Spur eines Griffes haben: 91 224, 91 227, 91 229, 91 231 (Johns' Angaben, s. ZDMG. 61, sub 70 u. 71, wonach die beiden letzten Stücke den Griff verloren hätten, sind irrig), 91 234, 91 235. — Gewisse andernorts zu schildernde Besonderheiten, (die aber, da die tiefen Löcher fehlen, nicht auf den Verlust eines Griffes der besprochenen Form schließen lassen) zeigen: 91 223, 91 225. — Drei von den kleineren Bronzelöwen, nämlich 91 233 (mit Griff!) und 91 234, sowie 91 235 tragen einen Ring, der, nachträglich angebracht, den Leib des Löwen lose klappernd umschließt und mit dem Griffe absolut nichts gemein hat (s. o). Dieser Ring, diente offenbar einer nachträglichen Justierung, wie schon Chisholm erkannte, und wie es King und mir bei der Besichtigung wieder klar wurde: das Gewicht sollte durch diesen Ring (bei 91 234 sollen es ursprünglich zwei gewesen sein, s. ZDMG. 63, S. 724 sub 74) erhöht werden, was möglicherweise gleichfalls mit dem Nebeneinanderbestehen schwach differierender Normen zusammenhängt.

1) Die Lesung wurde, wie folgt, festgestellt: Hinter dem Zeichen, das offenbar als *ša* zu lesen war, wenn es auch zunächst wie *da* aussah, sah ich deutlich 3 kurze Keile, über deren Gruppierung ich freilich nicht ganz sicher war. Im Studienzimmer des brit. Mus. waren zugleich anwesend Fr. Delitzsch und R. F. Harper, die ich um ihre Lesung bat, ohne ihnen mitzuteilen, was ich sah, oder was vermutet werden konnte. Ersterer erkannte „ein schmales Zeichen", Harper hingegen erklärte sofort, daß er deutlich *mâti* sehe also 2 *mana ša mâti*, lese. Ich wandte mich dann schriftlich von Liverpool aus an L. W. King, der damals im Brit. Mus. nicht anwesend gewesen war, ohne ihm mitzuteilen, was andere und ich gesehen hatten. Er las mit voller Deutlichkeit *ša mâti*. Ich teile seine vom 21. Oktober 1912 datierte Antwort wörtlich mit:

"I have looked up the lion-weight No. 91224 and examined it in a good

Dies ist von äußerst weittragender Bedeutung. Zum ersten Mal ist keilinschriftlich (abgesehen von *ma-na gi-na*) auf einem, einen Königsnamen tragenden (bab.-)assyr. Gewicht eine andere unterscheidende Bezeichnung der Mine festgestellt worden als *ma-na sa šarri* und, diese „Mine des Landes“ im Palaste Tiglatpilesers war tatsächlich als ein Gewicht gemeiner Norm ausgebracht. Sein jetziges Gewicht führt auf eine Mine von 473,2 gr, aber in der Basis ist vorne ein großes Stück weggefressen, so daß das ursprüngliche Gewicht, — ein Griff war niemals vorhanden (s. S. 692 Anm.), — dem Normalbetrage der Mine gemeiner Norm 491,2 gr erheblich näher gekommen sein muß, wenn es ihn nicht ganz erreichte.

Damit ist für meine Erklärung der Doppelbezeichnungen der Gewichte Salmanassar's IV. eine überraschende Bestätigung gewonnen, und die oben S. 686 aufgeworfene Frage ist nunmehr dahin zu beantworten, daß anscheinend Salmanassar IV. die erhöhte Norm C, die ihm für den von ihm beabsichtigten Ausgleich zwischen der Mine des Landes (gemeine Norm δημοτικὴ μνᾶ) und der Mine nach dem Fuße des Königs dienen sollte, seinerseits in Assyrien zuerst eingeführt hat.

So wird auch die gut erhaltene Halbmine Sinacherib's (ohne Griff) (Löwe 12, W. Nr. 71, B. M. 91 231) — keilinschriftlich nur als „Eigentum Sinacherib's, Königs von Assyrien“ bezeichnet — als eine halbe Mine „des Landes“ oder „gemeine Norm“ zu betrachten sein. Dafür spricht schon die aramäische Bezeichnung als פרס Hälfte schlechtweg, wie *mana* schlechtweg die gemeine Norm gegenüber der königlichen bezeichnet (o. S. 686, Abs. 2), und ferner besonders der Gewichtsbetrag 240,07 g der auf eine Mine von 480,14 g (g. N. 491,2) führt.

Ich lasse nun noch einige weitere Nachträge folgen:

Zu S. 626 ff., 635, 653 f. Für die Ausbildung gesonderter Währungsminen in vor-archämenidischer Zeit und deren Verwendung durch die Assyrer im — nicht lediglich friedlichen — Verkehr mit dem Auslande gibt es noch einen wohlbekannten Beweis den ich, großenteils fern von meinen Büchern schreibend, oben übergangen habe. Ich zitiere ihn in der Formulierung, die ich ihm in meinem Buche, Israel 1911, S. 259 f. (vgl. S. 121) gegeben habe:

„Daß die gleichen Verhältnisse aber lange vor Einführung der Münzprägung im Westen und besonders in Palästina galten, dafür gibt (2 Kön. 18) die Angabe über den Tribut des Hiskia einen interessanten und einleuchtenden Beleg. Während der biblische und assyrische Bericht beiderseits den Goldtribut auf 30 Talente bemessen, spricht das Alte Testament von 300, König Sanherib in seinen Inschriften von 800 Talenten Silbers. Gemeint sind hebräischerseits Talente des (doppelt)schweren

---

light. The sign after *ma-na* is certainly to be read *ša* (not *da*), as I suggested as probable, when we took it out of the case. The traces after *ša* can only be those of , I can see all three wedges“.

phönikischen Schekels von 29,1 g, assyrischerseits solche des leichten „babylonischen" von 10,91, zwischen denen ja tatsächlich das Verhältnis 8 : 3 besteht."

Über die Silbertalente ist kein Wort zu verlieren. Die in beiden 5 Quellen identische Angaben 30 Talente Goldes beweist, daß es sich weder um assyrische „Gewichtstalente" Goldes, noch um phönikische „Silbertalente" Goldes handeln kann, die ja eben keineswegs im Gewichtsbetrage identisch sind, sondern nur um das internationale Goldgewicht, das Talent der „Goldmine".

10 Zu S. 618f. Das 10-Schekelgewicht W. Nr. 16 hat auf meine Bitte Herr L. W. King freundlichst im Münzkabinett des Br. M. nochmals einer besonders sorgfältigen Wägung unterziehen lassen. Diese hat eine geringfügige Abweichung von meinem Ergebnis gezeitigt: 101,32 (st. 101, 48) g. Es ist also ein Fünftel einer Mine 15 von 506,6 g, die also der Norm der Gewichtsmine erhöhter Norm C noch näher steht, als bisher ersichtlich (507,4 g). (W.'s 505,74 g, ZDMG. 65, S. 665, Abs. 1 ist Druckfehler.) Und damit ist, wie die Inschrift (oben Seite 618), so auch das Gewicht dieses Stückes in jeder Hinsicht geklärt, was im Hinblick auf ZDMG. 65, 20 S. 633, Abs. 2 (vergl. oben S. 620) von Bedeutung.

Zu S. 643 letzte Zeile. Was ich hier 1889 etc. als „Eisen" bezeichnete, ist „Haematit" (s. W. ZDMG. 61, S. 384, Anm. 1).

Zu S. 654 g. E. Der älteste Beleg für das Deben findet sich, wie mir P. E. Newberry mitteilt, in den Kahun Papyri 44 (F. L. Griffith, 25 Hieratic Papyri from Kahun and Gurob) dort ist (Kahun LVII, 4) von 3 (?) *Deben* Malachit die Rede. Griffith hat die Lesung *Deben* mit einem Fragezeichen versehen, aber Newberry erklärt, daß die Lesung im Text (siehe plate 15 des Textbandes) völlig klar ist. Die nächste Erwähnung des Deben, die mir bekannt ist, stammt 30 aus der dreizehnten Dynastie, siehe Breasted, Ancient Records of Egypt. Bd. I, p. 343 § 758.

Zu S. 639 und S. 689 vgl. jetzt O. Viedebantt's ausführliche Erklärung zu Gunsten des Bestehens einer gemeinen und einer erhöhten Norm, Hermes 47 (1912) S. 562ff., die 35 er ausdrücklich als gegen Weißbach's ihm inzwischen bekannt gewordenen Aufsatz, ZDMG. 65, gerichtet bezeichnet.

Er führt dort des Näheren aus, wie er, zunächst ohne meine Arbeiten zu kennen, auf dem Gebiete der Hohlmaße auf das Nebeneinanderbestehen je eines Öl-Metretes von 96 und von 100 Pfund 40 gestoßen sei. „Manche andere Beobachtung schloß sich bald an diese erste an. Noch heute vermag ich", so fährt V. fort, „einen ganzen Stoß Manuskript vorzuweisen, auf dem ich bestrebt gewesen bin, die beiden allenthalben um $^1/_{24}$ differierendes Normen in ein zeitliches Nacheinander zu bringen. Der Versuch wollte indes 45 nicht gelingen, und so bot mir schließlich Lehmann's Theorie, als ich näher mit ihr bekannt wurde, einen willkommenen Ausweg aus

einer Reihe ärgerlicher Schwierigkeiten. Heute bin ich von der Richtigkeit der Theorie um so mehr überzeugt[1]), als sich mir eine erneute Gewähr dafür erst vor kurzem gelegentlich der Ausarbeitung des Artikels ‚Hin'" (vgl. oben S. 689) „geboten hat, in dem ich die beiden (wieder um $^1/_{24}$ differierenden) Normen in ganz sicher einwandfreier Weise auch für dieses pharaonische Maß nachweisen konnte".

Und a. a. O. S. 567 sagt Viedebantt u. A.: „F. H. Weißbach will ausschließlich ‚Spezialmetrologie', nämlich assyrisch-babylonische Metrologie treiben. Das scheint mir nicht gut; denn es muß bei der Zerrissenheit, Brüchigkeit und Bruchstückartigkeit des Materials ..... auf Irrwege führen. Und, was noch besonders betont sei" (vgl. oben S. 611 f. sub 3), „Weißbach's Auffassung bedeutet im Grunde ein Zurückgehen bis hinter Brandis und eine Neuorientirung der Forschung auf dem Standpunkt der Fünfzigerjahre vorigen Jahrhunderts".

Register.

(Mit Auswahl.)

Die hochgestellten Zahlen bezeichnen die Anmerkungen. G(ew). = Gewicht. — g(em). = gemeine. — kön. = königlich. — M. = Mine. — N. = Norm. — Pf. = Pfund. — S. = Silber.

1) Von mir gesperrt.

Zaww al-manijja.

Von

Julius Wellhausen.

Beispiele des Ausdrucks زَوُّ الْمَنِيَّةِ sind:

1. Amthāl des Mufaḍḍal ed. Constantinopel 1300, S. 61 (angeblich Māma b. ʿAmr von Ijād):

اوفى على الماء كعبٌ ثُمَّ قيل له رِدْ كعبُ انّك وَرّادٌ فما وردا

ما كان من سُوقةٍ أَسْقَى على ظَمَأٍ خَمْرًا بماءٍ اِذا ناجودُها بردا 5

مِن ابنِ مامةَ كعبٍ ثُمَّ عَيَّ به زَوُّ المَنِيَّةِ اِلّا حِرَّةً وَقَدَى

Kaʿb gelangte zur Wasserstelle, da wurde ihm gesagt: „Geh' hinab zum Wasser, du bist es ja gewohnt" — er tat es aber nicht. Kein gewöhnlicher Mann (im Unterschied von Fürsten) spendete bei Durst mehr Wein mit Wasser, wenn das edle Naß (oder das Gefäß? Labīd 18, 16) kalt war, als Kaʿb b. Māma; dann aber konnte das Schicksal ihm nicht anders ankommen als mit einem brennenden Durst (dem er erlag, an der Wasserstelle selbst). 10

2. Aṣmaʿijjāt 26, 16 (Malik b. Nuwaira von Tamīm):

15 بِسُمْرٍ كَأَشْطانِ الجُرُورِ نَواجِلٍ يَجُودُ بها زَوُّ المَنايا ويَقْصِدُ

Mit Lanzen wie wasserholenden Brunnenseilen, mit denen das Schicksal reichlich angreift.

3. Mufaḍḍalijjāt 8, 38 (Mutammim b. Nuwaira von Tamīm):

أَفَبَعْدَ مَن ولدتْ نُسيبةُ أَشْتَكِى زَوَّ المَنِيَّةَ او أُرَى اَتَوَجَّعُ

Werde ich nach dem Tode dessen, den Nusaiba gebar, noch über das Schicksal klagen oder schmerzbewegt erscheinen? 20

4. Lisān 19, 84 (al Aswad b. Jaʿfur von Tamīm):

فيا لَهْفَ نفسى على مالكٍ وهَلْ يَدْفَعُ اللهْفُ زَوَّ القَدَرْ

Wehe mir wegen Māliks — aber hilft das Wehklagen gegen das Schicksal!

5. Naqāiḍ ed. Bevan 59, 9 (anonym):

الحُوَّلُ القُلَّبُ الأَرِيبُ ولا يَدْفَعُ زَوَّ المَنِيَّةِ الحِيَلُ

Der Listige, Vielgewandte, Schlaue — aber die Listen wehren das Schicksal nicht ab.

Aṣma'i will زَوْءَ für زَوَّ lesen; das hilft nicht. Ebensowenig die Ableitung von dem Verbum زوى, welches ablenken, beseitigen bedeutet. Gewöhnlich wird زو mit قدر oder هلاك erklärt — dann wäre زَوّ المنية idem per idem. Allerdings kommt das Wort in einer etwas anderen Aussprache bei Labīd 4, 5 für Unglück vor, für sich allein und interminiert: أُتِيحَ له زَأْو. Aber ursprünglich muß es doch eine beschränktere und bestimmtere Bedeutung gehabt haben, durch die es sich von منية unterschied.

Der eigentliche Sinn des Wortes scheint früh aus dem Bewußtsein geschwunden zu sein, vielleicht weil es entlehnt war und im Arabischen keine Etymologie hatte. Die Beispiele, die ich gefunden habe, finden sich bei den Tamīm und den Ijād, d. h. bei Stämmen, die in der Nähe von Babylon siedelten. Im babylonischen Aramäisch bedeutet nun זז „die Zange" und auch „die Scheere" (Nöldeke, Mand. Gramm., S. 41). Möglicherweise ist dies auch der ursprüngliche Sinn in زَوّ المنية. Man wird dann an die Scheere der Parze erinnert. Das Bild braucht indessen nicht auf griechischen Einfluß zurückzugehen; es findet sich der Sache nach auch im Alten Testament, bei Jesaias 38, 12.

Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

Nachträge.

Zur Liste der Abkürzungen (Bd. 63. 22):

Netti = Nettipakaraṇa, ed. E. Hardy, London 1902. PTS.
Udv. = Udānavarga, nach de la Vallée-Poussin's privatim mir zugänglichen Materialien, für einen kleinen Teil auch nach Pischel „Die Turfan-Recensionen des Dhammapada" (Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. phil.-hist. Kl. 1908, XXXIX, p. 968—985), denn „Dhammapada" ist eine falsche Bezeichnung.
Vbh. = Vibhaṅga, ed. Mrs. Rhys Davids, London 1904. PTS.
Vm. = Visuddhimagga, nach H. C. Warren's Exzerpt-Zetteln, die mir durch Lanman zugänglich wurden.

Für einige andere hinzugekommene Werke habe ich keine Abkürzung, weil sie nur vereinzelt erwähnt werden.

Zu ZDMG. 63. 7 Z. 1 ff. vgl. auch SN. V. 18 ^{23} (^{1146}), s. ZDMG. 66. 260.

I. 1 ^{2} auch in der Mahāvibhāṣā (Bunyiu Nanjio's Catalogue Nr. 1263, 1264 und 1273) nach Anesaki, Transactions of the Asiatic Society of Japan, Vol. XXXV, Part 3 (1908), p. 9.

I. 1 $^{3;\,9;\,14;\,16;\,17}$ auch in der chinesischen Dharmapada-Version Nanjio No. 1321, 1365 und 1439 (Anesaki a. a. O.)[1].

I. 1 $^{7a+b}$ vgl. auch „Turfan Dharmapada" (d. i. Udv.), Pischel, p. 984 Z. 11
yasya vitarkā vidhūpitās tv ādhyātmaṃ vinivartitā hy aśeṣam.

I. 2 $^{16+17}$ ($^{33+34}$) auch = Netti p. 34 $^{3+4}$, wo aber in ^{3b} und ^{4b} *gopiko* und in ^{4d} *na hi socati.*
Auch im chinesischen Saṃyuktāgama, Nanjio Nr. 544 und 546 (nach Anesaki a. a. O., p. 9).

---

1) Da hier auch Dutr. B. 45. 48. 49. 50 entspricht, stehen sich diese chinesische Dharmapada-Version und Dutr. an dieser Stelle vielleicht sehr nahe.

I. 3 ^{1} (^{35})^{a} vgl. auch Rockhill's Udānavarga 185 (nach Rhys Davids, JRAS. 1899, p. 428). Vgl. auch Āyāraṃgasutta I. 8. 3 ^{7a}, s. unter SN. III. 9 ^{36} (^{629})^{a}, ZDMG. 64. 21.

I. 3 ^{2} (^{36}) auch in der Mahāvibhāṣā, Nanjio Nr. 1263 (nach Anesaki a. a. O., p. 9).

I. 3 ^{4} (^{38})^{b} auch = Netti p. 35 ^{8d}, wo ebenfalls *apekhā* mit v. l. S *apekkhā*; und = Udv. II (Kāmavarga) ^{5d} *putreṣ*[*u*] *dāreṣ*[*u*] *ja yā avekṣāḥ*.

I. 3 ^{11} (^{45})+^{12} (^{46}) auch in der chinesischen Dharmapada-Version Nanjio Nr. 1365 und 1439 (Anesaki a. a. O., der aber falsch 46+47 statt 45+46 des SN. angibt).

I. 3 ^{16} (^{50})$^{a+b}$ nicht = ParDīp. VI. 11 $^{1a+b}$ (wie ZDMG. 63. 32 gedruckt), sondern IV. 11 $^{1a+b}$.

I. 3 ^{16} (^{50})$^{a-c}$ auch = M. 82 $^{18a-c}$ (II. 74), wo *adinavaṃ* in ^{c} statt *ādinavaṃ* natürlich Druckfehler ist.

I. 4 auch im chinesischen Saṃyuktāgama (VII. 5. 25) (nach Anesaki a. a. O.).

I. 4 ^{1} (^{76})^{d}. Der dazu gegebene Hinweis „vgl. auch SN. III. 9 ^{6} (^{599})^{f} etc., s. dort" in ZDMG. 63. 37 ist zu tilgen, da er weiter unten nochmals gegeben ist.

I. 4 ^{5} (^{80})^{d} auch = Udv. XXIX ^{89d} *s*[*arva*]*duḥkh*[*ā*]*t pramucyate* = *sarvaduḥkhāt pramucyate* im angeblichen „Turfan Dhp.", Pischel a. a. O. 982 Z. 9.

I. 5 auch im Mahāparinibbāna-Sutta des chinesischen Dīrghāgama, Nanjio Nr. 545, und im Sarvāstivāda-Vinaya, Nanjio Nr. 1121 (nach Anesaki a. a. O.).

I. 6 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 9. 69) (nach Anesaki a. a. O., p. 10).

I. 6 ^{1} (^{91})^{c} auch = M. 98 ^{4c} (in der Siam. Ausg. II. 5, p. 620), s. WZKM. XXVI. 210.

I. 6 ^{16} (^{106})^{c} vgl. auch ^{d} einer G. in Vm. IV *laddhaṃ laddhaṃ vinassati*.

I. 7 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 5. 29) (nach Anesaki a. a. O., p. 10).

I. 7 ^{25} (^{140})^{b} vgl. auch SN. V. 1 ^{1} (^{976})^{d}, s. oben 204.

I. 8 ^{3} (^{145})$^{c+d}$ als Zitat auch in Vm. IX.

I. 9 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 11. 11), im Arthapada (der SN. IV Aṭṭhakavagga entspricht) Nanjio Nr. 674 und im Lokasthitiabhidharma Nanjio Nr. 1297 (nach Anesaki a. a. O. p. 10).

I. 9 ^{11} (^{163})$^{c+d}$ auch = $^{c+d}$ einer G. in Vm. I.

I. 9 ^{11} (^{163})^{d} auch in der Prosa von D. XIV. 1. 29, von M. 123 (III. 123 Z. 24 (s. WZKM. XXVI. 221) und wahrscheinlich noch an anderen Prosastellen.

I. 9 ^{12} (^{164}) ^{c} vgl. auch D. III. 1. 28 ^{c} (= D. XXVII. 32 ^{c}, welche Stelle schon ZDMG. 63. 48 angeführt ist).

I. 9 ^{22} (^{174}) $^{a+b+d}$ auch = $^{a+b+d}$ einer G. in Vm. I.

I. 9 ^{23} (^{175}) ^{c} vgl. auch M. 98 $^{44\,c}$ (*nandibhavaparikkhīnaṃ* in der Siam. Ausg., s. WZKM. XXVI. 210) = SN. III. 9 ^{44} (^{637}) ^{c}, welch letztere Stelle aber schon ZDMG. 63, 51 verglichen ist.

I. 10 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 11. 8) und im Sarvāstivāda-Vinaya, Nanjio Nr. 1118 (nach Anesaki a. a. O., p. 10).

I. 10 ^{1} (^{181}) ^{a} zitiert im Komm. zum Kaccāyanappakaraṇa I. 2. 5.

I. 11 ^{9} (201) ^{d} vgl. auch ^{b} einer G. in Vm. VIII *ye c'aññe atthi pāṇino.*

I. 11 ^{12} (^{204}) $^{a+d}$ vgl. auch N^{c}. IX $^{5\,c+d}$ (121) = $^{6\,c+d}$ (123) = SN. V. 9 ^{3} (^{1086}) $^{c+d}$ (welch letztere Stelle ZDMG. 63. 61 schon angeführt ist).

I. 11 ^{12} (^{204}) ^{d} vgl. auch Sāsanavaṃsa p. 10 ^{2b} *nibbānaṃ pana accutaṃ.*

I. 12 ^{5} (^{211}) auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 1. 10) (nach Anesaki a. a. O., p. 10). Vgl. auch Udv. XXI ^{1}
Sarvābhibhūḥ sarvavid eva cāsmiṃ
sarvaiś ca dharmaiḥ sa (hier bricht das Blatt ab).

I. 12 ^{5} (^{211}) ^{b} vgl. auch SN. II. 14 ^{17} (^{392}) ^{c}, s. unten p. 703.

I. 12 ^{6} (^{212}) $^{a+b}$ vgl. auch Udv. XII $^{10\,a+b}$
Prajñāyudho dhyānabalopapetaḥ
samāhito dhyā[narataḥ] smṛtātmā.

I. 12 ^{7} (^{213}) auch im Dharmagupta-Vinaya, Nanjio Nr. 1117 (Anesaki a. a. O., p. 10.

I. 12 ^{15} (^{221}) auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 1. 2) und im Prajñāpāramitāśāstra, Nanjio Nr. 1169 (nach Anesaki ebda.).

II. 2 ^{14} (^{252}) $^{c+d}$ vgl. Thag. $^{869\,c+d}$ und etwas M. 86 $^{4\,c+d}$ (s. WZKM. XXVI. 194).

II. 4 auch im chines. Dharmapada, Nanjio Nr. 1365 (nach Anesaki a. a. O., der da auch auf Beal, Chinese Dharmapada, verweist).

II. 4 ^{11} (^{268}) ^{c}. Zu „Vgl. auch SN. III. 9 ^{43} (^{636}) ^{c}" ist „etc." hinzuzufügen.

II. 5 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 10. 6) (nach Anesaki a. a. O.).

II. 6 ^{1} (^{274}) ^{d}. Zu „Vgl. auch SN. V. 1 ^{28} (^{1005}) ^{b} . . . *pabbajati*" ist hinzuzufügen „etc., s. dort".

II. 6 ^{10} (^{283}) ^{d} vgl. auch *dukkhass' antaṃ karissanti* in der Prosa von D. II. 20, und so oder ähnlich wahrscheinlich noch an anderen Prosa-Stellen.

II. 7 auch im chines. Madhyamāgama, Nanjio Nr. 542 (Nr. 156), Dharmapārāyaṇa (nach Anesaki a. a. O.).

II. 7 ^{6} (^{289}) ^{b} vgl. auch III. 7 ^{19} (^{566}) ^{c} etc., s. ZDMG. 64. 7.

II. 7 $^{13\,(296)\,a+b}$ vgl. auch ParDīp. IV. 203 $^{1a+b}$ (= Dhp. $^{48\,a+b}$, welche Stelle in ZDMG. 63. 271 schon angeführt).
Vgl. auch Udv. XXXI $^{10\,a+b}$ *Na tā [ ]nā pitā vāpi*
kuryā[j] jñātis tathāparaḥ.

II. 7 $^{17\,(300)\,d}$ vgl. auch M. 129 ^{1b} (III. 167) und KV. XX. 3. 5 ^{1b} (598), s. WZKM. XXVI. 212 f.

II. 8 $^{8\,(328)\,a+b}$ *Tasmā . . . . . medhāvinañ c'eva bahussutañ ca*
vgl. Thag. $^{556\,a+b}$ *Tasmā . . . medhāvino c'eva bahussute ca.*

II. 9 $^{6\,(329)}$ vgl. Udv. XXII ^{17} (nach de la Vallée Poussin).

II. 9 $^{7\,(330)}$, wovon $^{a-c}$ schon gegeben ZDMG. 63. 275,
und ^{d} lautet *sutassa paññāya ca sāram ajjhagū,*
= Dhp. von Touen-houang* XXII ^{19}, wovon aber nur ^{a} und ^{d}
z. T. erhalten . . . *ye py āryanivedit . . .*
. . *(jñāyāś ca sā)ram adhyaguḥ.*

* Behandelt von S. Lévi J. As. X. Sér. T. XVI. p. 444—450. Unsere Stelle s. p. 447.

II. 10 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 11. 2) und im Prajñāpāramitāśāstra, Nanjio Nr. 1169 (nach Anesaki a. a. O.).

II. 10 $^{1\,(331)\,d}$. Darunter zu „Vgl. auch SN. IV. 1 $^{2\,(767)\,d}$" hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 64. 760 f.

II. 11 $^{4\,(338)\,b}$ (s. II. 11 $^{4\,(338)\,b+c}$ und $^{4\,(338)\,b+d}$) vgl. SN. IV. 16 ^{6} $^{(960)\,d}$ etc., s. ZDMG. 64. 804.

II. 11 $^{4\,(338)\,b+d}$ vgl. auch Udv. XXXII $^{30\,c+d}$
mātrajñatā ca bhakteṣu
prāntaṃ ca śayanāsanam.

II. 11 $^{7\,(341)\,a+b}$ etc. (s. II. 11 $^{6c+d+7+8}$) auch = $^{c+d}$ einer G. in Vm. I.

II. 11 $^{8\,(342)\,d}$ etc. vgl. auch ^{d} einer G. in Vm. XVII *upasanto carissati.*

II. 12 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 8. 14) (nach Anesaki a. a. O., p. 11).

II. 12 $^{9\,(351)\,a}$: Statt „M. 91 $^{11\,a}$" von ZDMG. 63. 281 herzustellen „M. 91 $^{11\,c}$".

II. 13 $^{2\,(360)\,b}$ etc. (s. II. 13 $^{2\,(360)}$) vgl. in D. I. 1. 21 (Prosa!) *uppādaṃ supinaṃ lakkhaṇaṃ.*

II. 13 $^{5\,(363)\,b+d}$ s. IV. 15 $^{13\,(947)\,b+c}$, ZDMG. 64. 801.

II. 13 $^{7\,(365)\,b+d}$ s. IV. 15 $^{13\,(947)\,a-c}$, ebda.

II. 13 $^{10\,(368)\,c+d}$ s. IV. 15 $^{13\,(947)\,a-c}$, ebda.

II. 13 $^{11\,(369)\,c}$ vgl. V. 10 $^{3\,(1090)\,a}$ etc. und $^{4\,(1091)\,a}$ etc., ZDMG. 66. 242 f.

II. 13 $^{16\,(374)\,c}$: Statt „S. IV. 1. 7. 4 ^{b}" von ZDMG. 63. 284 herzustellen „S. IV. 1. 7. 4 ^{c}".

II. 13 $^{17\,(375)\,a}$: Zu „vgl. V. 5 $^{9\,(1057)\,c}$" ist hinzuzufügen „etc. (s. ZDMG. 66. 233)".

II. 14 $^{6\,(381)\,a}$ vgl. auch SN. IV. 13 $^{1\,(895)\,a}$ etc. verbunden mit IV. 8 $^{9\,(832)\,a}$ etc., s. ZDMG. 64. 791 und 776. S. auch zu II. 14 $^{15\,(390)\,a}$.

II. 14 $^{12\,(387)}$: Zu „vgl. IV. 16 $^{20\,c+d+21\,a+c\,(974\,c+d+975\,a+c)}$“ hinzuzufügen „etc., s. ZDMG. 64. 807“.

II. 14 $^{15\,(390)\,a}$ *Vādaṃ hi* (B^{a1} *vādañhi*) *eke paṭiseniyanti* vgl. SN. IV. 8 $^{9\,(832)\,d}$ etc., ZDMG. 64. 776. S. auch zu II. 14 $^{6\,(381)\,a}$.

II. 14 $^{16+17\,(391+392)}$

Piṇḍaṃ vihāraṃ sayanāsanañ ca
āpañ ca saṃghāṭirajūpavāhanaṃ („so alle 4 Mss.“)
sutvāna dhammaṃ Sugatena desitaṃ
saṃkhāya seve varapaññasāvako.
Tasmā hi piṇḍe sayanāsane ca
āpe ca saṃghāṭirajūpavāhane („so alle 4 Mss.“)
etesu dhammesu anūpalitto
bhikkhu yathā pokkhare vāribindu.
= zwei G.'s in Vm. I.

II. 14 $^{17\,(392)\,c}$ etc. (s. II. 14 $^{16+17\,(391+392)}$) vgl. I. 12 $^{5\,(211)\,b}$ etc., s. ZDMG. 63.

II. 14 $^{19-29}$ auch im Śāriputra-abhidharma, Nanjio Nr. 1268 (nach Anesaki a. a. O., p. 11).

II. 14 $^{19\,(394)\,c+d}$: Zu „vgl. III. 9 $^{36\,(629)\,a+b}$ = Dhp. $^{405\,a+b}$“ hinzuzufügen „etc., s. ZDMG. 64. 21. Vgl. auch SN. III. 11 $^{26\,(704)\,d}$ etc., s. dort.“

III. I auch im chines. Dharmagupta-Vinaya, Nanjio Nr. 1117, und im Sarvāstivāda-Vinaya, Nanjio Nr. 1123 (Anesaki a. a. O.).

III. 1 $^{4\,(408)\,a+b}$ vgl. auch V. 1 $^{1\,(976)\,a+b}$ etc., s. dort.

III. I $^{20\,(424)\,b}$. Hinzuzufügen: „= N^{c}. XII $^{6b=7b}$ (141. 143), N^{c}. aber ohne die v. l. von SN.“

III. 2 $^{12-21\,(436-445)}$ auch im Prajñāpāramitāśāstra, Nanjio Nr. 1169 (Anesaki a. a. O.).

III. 2 $^{15\,(439)}$. In ^{a} *seān* zu korr. in *senā*.

III. 2 $^{16\,(440)\,a}$. In der Anm. nach „Oldenberg ZDMG. 52. 663 Anm.“ hinzuzufügen: „und 62. 593“.

III. 2 $^{17\,(441)\,b+d}$ (s. III. 2 $^{17\,(441)\,a+b}$ und III. 2 $^{17\,(441)\,c+d}$) vgl. IV. 10 $^{12\,(859)\,a+b}$ etc., s. ZDMG. 64. 783.

III. 3 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 8. 11) und im Dharmagupta-Vinaya (Anesaki a. a. O.).

III. 3 $^{1-3\,(450-452)}$ vgl. auch Udv. VIII ^{8}.

III. 3 $^{5\,(454)}$ auch = Udv. VIII ^{15}, s. Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908, p. 970.

III. 3 $^{5\,(454)\,b}$. Zu der verglichenen Stelle Divy. XII ^{9d} (164) vgl. weiter M. 75 ^{d} (I. 508 ff.), s. WZKM. XXVI. 183.

III. 4 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 5. 36) (nach Anesaki a. a. O.).

III. 4 $^{4\,(458)\,a+b}$ vgl. auch V. 4 $^{2\,(1044)\,a+b}$ = $^{3\,(1045)\,a+b}$, s. ZDMG. 66. 228.

III. 5 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 5. 9) (nach Anesaki a. a. O.).

5 III. 5 $^{10\,(496)\,b}$. Zu „= IV. 5 $^{6\,(801)\,b}$“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 64. 769 f.“.

III. 5 $^{16\,(502)\,b}$ *ayam antimā n'atthi punabbhavo* vgl. Prosa von D. XIV. 1. 29 = M. 123 (III. 123 Z. 23) *ayam antimā jāti n'atthi dāni punabbhavo*.

10 III. 5 $^{18\,(504)\,d}$. Zu „V. 5 $^{4\,(1052)\,f}$“ und den anderen angeführten Stellen hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 231; 233; 237; 246“.

III. 6 $^{28\,(537)\,b}$. Hinzuzufügen: „s. auch unter V. 5 $^{7\,(1055)\,b}$, ZDMG. 66. 232“.

III. 6 $^{38\,(547)\,a+b}$ vgl. auch SN. IV. 6 $^{8\,(811)\,d}$ etc. und $^{9\,(812)\,a+b}$ etc.,
15 s. ZDMG. 64. 771 f.

III. 6 $^{38\,(547)\,b}$ etc. vgl. auch in der Prosa von D. XIV. 1. 32 (p. 18 Z. 1) *kāye na upalimpati* (v. l. S^{d} °*rimpati*, S^{t} °*lippati*); Prosa von D. XXX. 1. 2 (p. 143 l. Z.) *kāye na upalippati* (v. l. S^{ct} B^{mr} °*limpati*); Prosa von M. 91 (II. 136 Z. 20)
20 *kāye na upalippati* (v. l. S^{k} B^{m} Siam. Ausg. °*liṃpati*).

III. 7. Hinzuzufügen zu „M. 92 (II. 146)“: „Siam. Ausg. II. 5. 536—40, deren Abweichungen s. WZKM. XXVI. 209 f.“. Die in ZDMG. 64. 1 ff. zu „= M. 92“ gesetzten Fragezeichen sind nunmehr natürlich zu streichen.

25 III. 7 $^{2\,(549)\,d}$. Zu „= SN. V. 1 $^{25\,(1000)\,b}$. $^{26\,(1001)\,b}$“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 215, auch = M. 91 $^{1b=5b}$ (II. 143)“.

III. 7 $^{4\,(551)\,b}$ auch in der Prosa von D. XIV. 1. 32 (p. 17 Z. 3/2 v. u.) = XXX. 1. 2 (p. 143 Z. 4 v. u.) = M. 91 (II. 136 Z. 18 f.) *kañcanasannibhattaco* (in D. XIV mit v. l. B^{m}K °*taco* und in
30 M. mit v. l. B^{m} °*taco*, Siam. Ausg. °*thaco*).

III. 7 $^{10\,(557)\,b}$. Es ist zu streichen „s. unter MV. I. 6. 8 ^{4a}, WZKM. XXIV“.

III. 7 $^{11\,(558)}$. „M. 91 ^{b}“ ist zu korr. in „M. 91 ^{6}“.

III. 7 $^{12\,(559)}$. Hinzuzufügen nach „Das Übrige genau = SN.“:
35 „S. auch unter III. 7 $^{3\,(550)}$“.

III. 7 $^{19\,(566)\,c}$ s. auch unter II. 7 $^{6\,(289)\,b}$, ZDMG. 63. 270.

III. 7 $^{21+22\,(568+569)}$ vgl. auch Uttarajjhayaṇa-S. XXV $^{16+17}$ (s. WZKM. XXIV. 63 f.).

III. 7 $^{26\,(573)\,b}$ auch = Uttarajjhayaṇa-S. XXV $^{17\,b}$ (s. ebda).

40 III. 8 $^{1\,(574)\,c+d}$ vgl. auch Udv. I $^{14\,a+b}$ *kṛcchraṃ hrasvaṃ ca tad api duḥkhānvitam*.

III. 8 $^{3\,(576)\,a+b}$ vgl. auch Udv. I $^{8\,d}$ von de la Vallée Poussin, I $^{10\,d}$ von Rockhill.

III. 8 $^{3-6\,(576-579)}$ auch im chines. Dharmapada Nanjio Nr. 1439 (nach Anesaki, a. a. O.).

III. 8 $^{3+4\,(576+577)}$ = Udv. I $^{11+12}$ (in Rockhill's Übersetzung).

III. 8 ^{3} und ^{12} (^{576} und ^{585}) auch Nanjio Nr. 1365 (Anesaki ebda.).

III. 8 $^{4\,(577)\,d}$ auch = Udv. I $^{11\,d.\ 12\,d}$ von de la Vallée Poussin, I $^{13\,d.\ 14\,d}$ von Rockhill.

III. 8 $^{7\,(580)\,c+d}$ (s. III. 8 $^{7\,(580)}$) vgl. Udv. I $^{12\,a+c}$ (nach de la Vallée Poussin's Rückübersetzung) *yathā vadhyā . . . vadhyabhūmi-samīpaṃ gacchanti.*

III. 8 $^{12\,(585)}$ s. III. 8 $^{3\,(576)}$.

III. 8 $^{20\,(593)\,b}$ auch = Udv. XXX $^{29\,d}$ *śāntiṃ prāpyeha cetasa[ḥ].*

III. 9. Die Abweichungen der siames. M.-Ausgabe (von M. 98), siam. Tripiṭaka II. 5. 620—6 s. WZKM. XXVI. 210 f. Die in ZDMG. 64, p. 14 ff. zu „M. 98" gesetzten Fragezeichen sind nunmehr natürlich zu streichen.

III. 9 $^{3\,(596)\,f}$. Zu „vgl. SN. V. 1 $^{47\,(1022)\,d}$" hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 221".

III. 9 $^{5\,(598)\,a-c}$ vgl. Uttarajjhayaṇa-S. XXV $^{17\,a-c}$ (s. WZKM. XXIV. 63 f.).

III. 9 $^{6\,(599)\,e+f}$. Zu „vgl. V. 1 $^{24\,(999)\,c+d}$" hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 214".

III. 9 $^{7\,(600)\,a+b}$ vgl. auch M. 50 $^{10\,e+f}$ = Thag. $^{1196\,e+f}$, s. WZKM. XXVI.

III. 9 $^{19\,(612)}$ ff. vgl. J. 495 ^{5} ff. und D. I. 1. 10 ff.

III. 9 $^{27\,(620)}$ bis $^{54\,(647)}$ auch im chines. Dharmapada Nanjio Nr. 1365 und 1439 (nach Anesaki a. a. O.), vgl. auch Uttarajjhayaṇa-S. XXV $^{19-35}$ (s. WZKM. XXIV. 65).

III. 9 $^{32\,(625)\,c}$ auch = Udv. XXX $^{28\,c}$ *yo na lipyati kāmebhir* (und = Udv. XXXIII $^{41\,c}$, s. nächste Parall.).

III. 9 $^{32\,(625)\,c+d}$ = Udv. XXXIII $^{41\,c+d}$.

III. 9 $^{33\,(626)\,b}$ vgl. auch Udv. XXXI $^{7\,f}$ *ihaiva kṣaya[ ]gāḥ* (de la Vallée Poussin), resp. *ihaiva kṣayam adhyagāḥ* (Pischel).

III. 9 $^{35\,(628)\,a+b}$ vgl. auch Uttarajjhayaṇa-S. XXV $^{28\,a+b}$, wo aber *asaṃsattaṃ.* (S. WZKM. XXIV, p. 67).

III. 9 $^{36\,(629)}$ vgl. auch ebda. ^{23} (s. a. a. O., p. 65).

III. 9 $^{36\,(629)\,b}$ etc. vgl. auch III. 11 $^{26\,(704)\,d}$ etc., s. ZDMG. 64. 37.

III. 9 $^{40\,(633)}$ auch ganz allgemein verwandt mit Uttarajjhayaṇa-S. XXV ^{25}. (S. WZKM. XXIV. 66).

III. 9 $^{43\,(636)\,a}$ auch = DhpA. 528 $^{4\,a}$; Udv. XXXII $^{19\,a}$ *Yas tu puṇyaṃ ca pāpañ ca.*

III. 9 $^{44\,(637)\,a}$ vgl auch B. XIII $^{2\,a}$ *cando va vimalo suddho.*

III. 9 $^{44\,(637)}$ vgl. auch Udv. XXXIII ^{42}.

III. 9 $^{45\,(638)\,c}$ vgl. auch Komm. zum Kaccāyanappakaraṇa I. 3. 5 *tiṇṇo pāragato ahu.*

III. 9 $^{52\,(645)\,a+b}$ vgl. auch IV. 15 $^{15\,(949)\,a-e}$ etc., s. ZDMG. 64. 801.

III. 9 $^{57\,(650)}$ auch mit Uttarajjhayaṇa-S. XXV ^{33} verglichen in WZKM. XXIV. 68.

III. 9 $^{62\,(655)}$ auch mit ebda. ^{32} verglichen a. a O.

III. 10 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 9. 8) (nach Anesaki a. a. O.).

III. 10 $^{1\,(657)\,d}$ vgl. auch Udv. VIII ^{9a}.

III. 10 $^{6\,(662)}$ vgl. auch CV. VII. 4. 8 ^{4} = It. 89 ^{4}; Udv. XIV ^{1}.

III. 10 $^{7\,(663)\,c+d}$ vgl. Udv. XXV $^{1a+b}$.

III. 11 $^{10\,(688)}$ zitiert in Papañcasūdanī JRAS. 1895. 768.

III. 11 $^{11\,(689)\,d}$. Zu „vgl. SN. V. 1 $^{53\,(1028)\,c*}$ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 222*.

III. 11 $^{26\,(704)\,d}$ s. III. 9 $^{36\,(629)\,b}$.

III. 11 $^{37\,(715)\,c+d}$ vgl. auch „Turfan Dhp.“ XXIX $^{45\,c+d}$ (Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908, p. 981) *sarvagranthaprahīṇasya*
pa [rīdāho na vidyate].

III. 12 $^{5\,(728)\,b}$. Zu „auch = V. 5 $^{1\,(1049)\,d*}$ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 230*.

III. 12 $^{10\,(733)\,b+d}$ s. auch unter III. 12 $^{20\,(743)}$.

III. 12 $^{15\,(738)\,c+d}$ etc. (s. III. 12 $^{15\,(738)\,+16\,(739)\,a-d}$) vgl. auch V. 15 $^{2\,(1118)\,c+d}$ etc., s. ZDMG. 66. 250.

III. 12 $^{17\,(740)\,a+b}$ nach de la Vallée Poussin's Angabe = Udv. III $^{12a+b}$.

III. 12 $^{17\,(740)\,d}$ = *saṃsāraṃ nātivattati* in der Prosa von D. XV. 1 = S. XII. 60. 4 (II. 92) = A. IV. 199. 1 (II. 212, Z. 1).

III. 12 $^{18\,(741)\,d}$. Zu „auch = SN. V. 2 $^{8\,(1039)\,d*}$ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 226.

III. 12 $^{18\,(741)\,d}$ auch = Touen houang-Dhp. Bl. b ^{1ro} 5 (G ^{6d} des betreff. Varga) und Bl. b ^{1vo} 3 (G ^{10c} des betreff. Varga).

III. 12 $^{20\,(743)}$ *Tasmā upādānakkhayā* ($^{b-d}$ schon gegeben ZDMG. 64. 52)
und III. 12 $^{10\,(733)\,b+d}$ (s. ebenda 47)
vgl. Udv. XXX ^{33} *Sarvatṛṣṇāṃ viprahāya*
sarvasaṃyojanakṣayāt
sarvopa[dhiṃ pa]rijñāya
nāgacchanti punarbhavam.

III. 12 $^{23\,(746)}$. Die beiden Sterne ZDMG. 64. 52 Z. 32 und 34 sind zu streichen, ferner ist hinzuzufügen: „= Udv. XXXII ^{48*} und nach der Stelle aus It. 94: „= Udv. XXXII ^{46}. Vgl. auch XXXII ^{49*}.

III. 12 $^{25\,(748)\,e}$ vgl. auch Udv. („Turfan Dhp.“) XXIX $^{35b.\,36b.\,37b.\,38b}$ *ye parijñātabhojanāḥ*.

IV entspricht dem chines. Arthapada Nanjio Nr. 674 (Anesaki a. a. O., 12).

IV. 1 = Arthapada 1 und auch im Yogācarya Nanjio Nr. 1170 (Anesaki ebda.).

IV. 1 ^{1} (^{766}) auch in der Mahāvibhāṣā Nanjio Nr. 1264; 1263 (Anesaki ebda.).

IV. 1 ^{2} (^{767}) auch im Nyāyāhusāra, Nanjio Nr. 1263; auch 1265 (Anesaki ebda.).

IV. 1 ^{5} (^{770}) ^{c}. Zu „= Dhp. $^{1\,c}$" hinzuzufügen „= Netti 129 $^{2\,c}$ = Asl. § 211 $^{1\,c}$ (an letzterer Stelle aber *dukkhaṃ*)", und nach „*anveti.*" hinzuzufügen:
„Udv. XXXI $^{23\,c}$ *tatas te dukham anveti*
= 'Turfan Dhp.' *tatas taṃ duḥkham anveti.*"

IV. 2 = Arthapada 2 (Anesaki a. a. O.).

IV. 2 ^{1} (^{772}) ^{d} *kāmā hi loke na hi suppahāyā*
= Udv. I $^{27\,d}$ *kāmā hi lokasya na supraheyā(ḥ).*

IV. 2 ^{4} (^{775}) ^{d} vgl. auch IV. 6 ^{1} (^{804}) ^{a} etc. (s. ZDMG. 64. 770).

IV. 3 entspricht auch Arthapada 3 (Anesaki a. a. O.).

IV. 4 entspricht auch Arthapada 4 (Anesaki ebda.).

IV. 5 entspricht auch Arthapada 5 (Anesaki ebda.).

IV. 6 entspricht auch Arthapada 6 (Anesaki ebda.).

IV. 6 ^{1} (^{804}) ^{a} *Appaṃ vata jīvitaṃ idaṃ* etc. (s. IV. 6 ^{1} (^{804})) vgl. auch M. 82 $^{18\,c}$ (II. 73) etc. (s. WZKM. XXVI. 188) und vgl. SN. IV. 2 ^{4} (^{775}) ^{d} (s. ZDMG. 64. 763).

IV. 6 ^{1} (^{804}) auch im chines. Dharmapada Nanjio Nr. 1365 (Anesaki a. a. O.).

IV. 6 ^{4} (^{807}) auch in der Mahāvibhāṣā Nanjio Nr. 1263 und 1264 (Anesaki a. a. O.).

IV. 7 entspricht auch Arthapada 7 (Anesaki a. a. O.).

IV. 7 ^{9} (^{822}) ^{d} auch = Udv. XXXII $^{25\,d}$ *sa* [*vai nirvāṇasanti*]*ke.*

IV. 8 entspricht auch Arthapada 8 (Anesaki a. a. O.).

IV. 8 $^{1+2}$ ($^{824+825}$) auch im Prajñāpāramitāśāstra Nanjio Nr. 1169 (Anesaki a. a. O.).

IV. 9 auch = Arthapada 9 und im Prajñāpāramitāśāstra (Anesaki a. a. O.).

IV. 9 ^{5} (^{839}) $^{a+b}$. Statt „V. 8 ^{5} (^{1081}) $^{b+c}$" ist zu korrigieren: „V. 8 ^{3} (^{1079}) $^{b+c}$ etc., s. ZDMG. 66. 238".

IV. 9 ^{10} (^{844}) auch im chines. Saṃyuktāgama (VI. 4. 6) und im Sarvāstivāda-Vinaya (Anesaki a. a. O.).

IV. 10 auch = Arthapada 15 (Anesaki a. a. O.).

IV. 10 ^{1} (^{848}) ^{b} vgl. auch Udv. XXXII $^{24\,d}$ [- - - *ni*]*rucyate.*

IV. 10 ^{9} (^{856}) ^{c} auch = Udv. XXIX $^{40\,d}$ (und „Turfan-Dhp.") *bhavāya vibhavāya ca.*

IV. 11 entspricht auch Arthapada 10 (Anesaki a. a. O.).

IV. 11 $^{13\,(874)}$ auch in der Mahāvibhāṣā (Anesaki a. a. O.).

IV. 12 entspricht auch Arthapada 11 (Anesaki a. a. O.).

IV. 12 $^{1-4\,(878-881)}$ auch im Prajñāpāramitāśāstra Nanjio Nr. 1169 (Anesaki ebda.).

IV. 13 entspricht Arthapada 12 (Anesaki a. a. O.).

IV. 14 entspricht Arthapada 13 (Anesaki a. a. O.).

IV. 15 entspricht Arthapada 16 (Anesaki a. a. O.).

IV. 15 $^{15\,(949)\,a-c}$. Statt „$^{a-c}$“ in „SN. III. 9 $^{52\,(645)\,a-c}$“ ist zu korrigieren „$^{a+b}$“.

IV. 15 $^{16\,(950)\,b+c}$ auch
= Udv. XXXII $^{17\,b+c}$ *yasya nās[t]i mamā[y]i[tam]*
[ ] *śocate naiva.*

IV. 16 entspricht Arthapada 14 (Anesaki a. a. O., p. 13).

IV. 16 $^{8\,(962)\,c+d}$ auch = KV. I. 4. 17 $^{c+d}$ (108) = II. 9. 18 $^{c+d}$ (219), wo aber an beiden Stellen in ^{c} v. l. PS_2 *rajakass' eva* und im Text von ^{d} *malaṃ*, und
= Udv. II $^{10\,c+d}$ *karmāro rajatasyeva*
nirdhamen malam ātmanaḥ.

V. 2 auch im Yogācārya, Nanjio Nr. 1170 (Anesaki a. a. O.).

V. 2 $^{3+4}$ auch in der Mahāvibhāṣā Nanjio Nr. 1263, 1264, 1279 (Anesaki a. a. O.).

V. 2 $^{7\,(1038)}$ auch im Prajñāpāramitāśāstra (Anesaki a. a. O.).

V. 3 $^{2+3\,(1041+1042)}$ auch im chines. Saṃyuktāgama (II. 5. 1 = Pāli-A. VI. 61) (Anesaki a. a. O.).

V. 4 auch im chines. Saṃyuktāgama Nanjio Nr. 544 (VI. 1. 3 = Pāli-A. III. 32) (Anesaki a. a. O.).

V. 4 $^{4\,(1046)}$. Statt „$^{(1026)}$“ zu korrigieren „$^{(1046)}$“.

V. 6 $^{3+4\,(1063+1064)}$ auch in der Mahāvibhāṣā (Anesaki a. a. O.).

V. 7 $^{7+8\,(1075+1076)}$ auch im Prajñāpāramitāśāstra (Anesaki a. a. O.).

V. 14 $^{1\,(1105)\,a}$ vgl. auch Udv. XXXIII $^{62\,c}$.

V. 14 $^{1\,(1105)}$. Nach ^{d} herzustellen: „($^{c+d}$ und ^{d} s. besonders)“.

V. 14 $^{2+3\,(1106+1107)}$ auch im chines. Saṃyuktāgama (VI. 1. 4 = Pāli-A. III. 32) (Anesaki a. a. O.).

V. 14 $^{6+7\,(1110+1111)}$ auch im Yogācārya (Anesaki a. a. O.).

V. 15 $^{2\,(1118)}$ auch in der Mahāvibhāṣā (Anesaki a. a. O.).

V. 18 $^{23\,(1146)\,c}$. Dazu vgl. ZDMG. 63. 7.

Neue Beiträge zur Kenntnis der Śaurasenī.

Von **E. Hultzsch.**

Unter den Prakritdialekten hat die Śaurasenī die größte praktische Wichtigkeit, weil die meisten des Sanskrit unkundigen Personen der indischen Dramen sich dieses Dialektes bedienen. Die eingeborenen Grammatiker befassen sich aber fast ausschließlich mit der Māhārāshṭrī, dem Dialekt der Prakritpoesie, und fertigen die Śaurasenī anhangsweise mit mehr oder minder dürftigen Bemerkungen ab. Dies gilt für die früher veröffentlichten Grammatiken des Vararuchi und Hemachandra und die noch nicht vollständig gedruckte des Trivikrama, auf welcher die Shaḍbhāshāchandrikā des Lakshmīdhara[1]) und das Kompendium des Siṃharāja basiert sind. Viel ausführlicher und systematischer ist die Śaurasenī in dem Prākṛitasarvasva des Mārkaṇḍeya Kavīndra behandelt, von dem Pischel für seine Grammatik leider nur zwei „sinnlos verderbte" Handschriften (§ 40) benutzen konnte. Auf weit besseren Materialien fußt offenbar die soeben erschienene Erstlingsausgabe des Prākṛitasarvasva, welche Bhattanatha Svamin in der Zeitschrift Grantha Pradarsani liefert. Die Hefte 34—38 (Vizagapatam, Februar—Juni 1912) reichen bis zum Schluß und enthalten auf S. 83—96 das Kapitel (IX) über die Śaurasenī. Dieser Abschnitt zerfällt in neun Unterabteilungen (*prakaraṇa*): A. Vokale. B. Einfache Konsonanten im Inlaut. C. Einfache Konsonanten im Anlaut. D. Konsonantengruppen. E. Vermischtes. F. Deklination. G. Konjugation. H. Veränderungen der Wurzeln. I. Unregelmäßige Bildungen. Eine Art Anhang zur Śaurasenī bildet der darauf folgende kurze pāda (X) über die sogen. Prāchyā, den Dialekt der komischen Personen (S. 97 f.).

Eine erschöpfende Einzeldarstellung der Śaurasenī ist vorläufig kaum möglich, da das grammatische und lexikalische Material hierzu nicht ausreicht. Nur in einer kleinen Anzahl der bisher veröffentlichten Dramen sind für die Prakritstellen die von Pischel gewonnenen kritischen Prinzipien von den Herausgebern befolgt worden.

1) Derselbe Lakshmīdhara verfaßte einen ausführlichen Kommentar zum Gītagovinda unter dem Namen Lakshmaṇasūri und einen Kommentar zum Anargharāghava als Sannyāsī unter dem Namen Rāmānandāśrama; s. meinen Third Report on Sanskrit Manuscripts, p. VIII f.

Jacobi's Einleitung zu seinen „Ausgewählten Erzählungen in Mahārāshṭrī" enthält im Anhang eine kurze Aufzählung derjenigen Punkte, in denen die Śaurasenī von der Māhārāshṭrī abweicht (p. LXX—LXXII). In seiner Anzeige von Bloch's „Vararuchi und 5 Hemachandra" besprach Konow die Śaurasenīformen zweier auf Steinplatten enthaltener Dramen aus dem 12. Jahrhundert[1]) (Gött. Gel. Anz. 1894, S. 479—481)[2]), und Hillebrandt verzeichnete die bemerkenswerten Formen des ebenfalls inschriftlich überlieferten, aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammenden Dramas Pārijātamañjarī (ebenda, 1908, S. 99 f.). Eine Vorstufe der Śaurasenī 10 kennen wir seit kurzem aus den Bruchstücken buddhistischer Dramen, die Lüders auf Resten von Palmblättern aus Turfan entdeckte. Er bezeichnet diesen Dialekt als Alt-Śaurasenī; s. Königlich Preußische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte. Heft I, 15 S. 42—61.

Ein willkommenes Hilfsmittel zur Auffindung aller in Pischel's großer, (leider sehr unübersichtlich gedruckter) Grammatik der Prakrit-Sprachen zitierten Śaurasenīwörter ist Wickremasinghe's Index im Indian Antiquary, Vol. XXXIV—XXXVIII. Vollständige 20 Verzeichnisse der Prakritwörter enthalten Konow's Ausgabe der Karpūramañjarī und Hillebrandt's neue Ausgabe des Mudrārākshasa. Cappeller's Indices zur Ratnāvalī und Śakuntalā sind ohne Stellenangaben. Zur Ergänzung des zweiten dieser Indices dient Burkhard's Glossar der Sanskrit- und Prakritwörter der Śakuntalā.

25 Durch die Veröffentlichung von Mārkaṇḍeya's ausführlichem Kapitel über die Śaurasenī erfährt nunmehr unsere Kenntnis dieses Dialektes eine wesentliche Bereicherung. Das Verständnis der Sprache des Prākṛitasarvasva bietet einem Sanskritisten, der mit der Terminologie der einheimischen Grammatiker vertraut ist, keine 30 Schwierigkeiten. Doch glaube ich weiteren Kreisen einen kleinen Dienst zu leisten, wenn ich im folgenden eine Paraphrase des Abschnittes über die Śaurasenī (nebst der Prāchyā) liefere und mit den nötigen Verweisen und einem Index versehe.

Mārkaṇḍeya Kavīndra ist ein ziemlich moderner Autor. Wie 35 Pischel (Grammatik, § 40) bemerkt, erwähnt er unter seinen Vorgängern den Vasantarāja, d. h. den Fürsten Kumāragiri von Koṇḍavīḍu und Verfasser der Prākṛitasaṃjīvanī, der um 1400 n. Chr. regierte. Welchen Quellen er seine ausführlichen Regeln über die Śaurasenī entlehnt hat, läßt sich vorläufig nicht feststellen. 40 Möglicherweise sind sie z. T. von ihm selbst aus den ihm vorliegenden Handschriften von Dramen abgeleitet. Hieraus würden sich falsche Formen wie *atulia* (IX, 20), *ṇahaalaṃ* (IX, 27) und *parioso* (X, 9) erklären.

---

1) Eine abschließende Ausgabe dieser wichtigen Bruchstücke mit Tafeln lieferte Kielhorn in der Festschrift der Gött. Ges. der Wissenschaften, 1901.

2) S. auch Pischel, Grammatik, § 11.

Pāda IX. — Grammatik der Śaurasenī.

A. Vokale.

1. Die Śaurasenī stimmt mit der Māhārāshṭrī überein, wenn keine Abweichungen vermerkt werden. Bisweilen schließt sie sich unmittelbar an das Sanskrit an. 5

Z. B. *mādā*, *pidā* (IX, 20); *aaṃ*, *iaṃ* (IX, 77); *ṇindedi*, *chhindedi*, *bhaṇedi*, *raṇedi* (lies *gaṇedi*), *haredi* (IX, 101); *suhaṃ*, *vihavaṃ* (IX, 27).

Der Verfasser sagt „bisweilen", da z. B. Ś. *kiṇadi* und *jiṇadi* (IX, 134) nicht mit dem Sanskrit, sondern mit den analogen Formen 10 der Māhārāshṭrī (*kiṇaï* VII, 38, und *jiṇaï* VII, 87) übereinstimmen.

2. Das erste *a* von *vetasa* und *aṅgāra* geht nicht (nach I, 4) in *i* über.

Diese beiden Wörter lauten also in der Śaurasenī *vedaso* (nach IX, 20) und *aṅgāro*, nicht, wie in der Māhārāshṭrī, *veḍiso* (nach 15 II, 10) und *iṅgālo* (nach II, 29).

3. In *badara* usw. tritt keine Kontraktion zu *o* ein.

Ś. *baaraṃ*, *lavaṇaṃ*, *lāvaṇṇaṃ*, *chaüṭṭhī* (III, 15), *chaüddahī* (IX, 31), *maūro*, *maūho* gegenüber M. *boraṃ* (I, 8), *loṇaṃ* (I, 9), *loṇṇaṃ* (I, 10), *chotthī* (Hem. II, 33), *choddahī* (I, 12), *moro*, 20 *moho* (I, 11).

4. Das *ā* von *yathā* usw. wird bisweilen nicht (nach I, 13) gekürzt.

Ś. *jadhā* (IX, 24), *tadhā*, *kumāro*, *majjāro* gegenüber M. *jaha*, *taha*, *kumaro*, *majjaro*. 25

5. Das *i* von *piṇḍa* usw. geht nicht (nach I, 15) in *e* über, außer in *kiṃśuka*.

Ś. *piṇḍaṃ*, *dhammillaṃ* (lies *dhammillo*) gegenüber M. *peṇḍaṃ*, *dhammello*, aber Ś. und M. *kiṃsuo* oder *kesuo* (Hem. I, 29 u. 86).

Der Kommentar erklärt die nach I, 7 und III, 65 gebildete 30 Form *veṇṭaṃ* für eine falsche Lesart und scheint somit für *vṛinta* in der Ś. *viṇṭaṃ* (Hem. I, 139) zu verlangen.

6. Das *u* von *tuṇḍa* usw. geht nicht (nach I, 24) in *o* über, außer in *muktā* und *pushkara*.

Ś. *tuṇḍaṃ*, *kuṭṭimaṃ* gegenüber M. *toṇḍaṃ*, *koṭṭimaṃ*, aber 35 Ś. und M. *mottā*, *pokkharaṃ*, *pokkhariṇī*.

7. In *uḍūkhala* (lies *udūkhala*) findet keine Kontraktion zu *o* statt.

Ś. *ulūhalo* gegenüber M. *ohalo* oder *okkhalo* (I, 25).

8. Für das *ī* von *īdṛiśa* und *kīdṛiśa* tritt nicht (nach I, 23) 40 *e* ein.

Ś. *īdisaṃ*, *kīdisaṃ* gegenüber M. *erisaṃ*, *kerisaṃ* (I, 37).

9. Das zweite *u* von *purusha* geht nicht (nach I, 28) in *i* über.

Ś. *puruso* gegenüber M. *puriso*. 45

10. Das *u* von *Yudhishṭhira* und *upari* geht nicht in *a* über.
Ś. *Juhiṭṭhiro* (IX, 28), *uvari* gegenüber M. *Jahiṭṭhilo* (I, 26 und II, 29), *avari* (I, 27).

11. Das *e* von *vedanā* und *devara* geht nicht (nach I, 41) in *i* über.
5 Ś. *veaṇā*, *dearo* gegenüber M. *viaṇā*, *diaro*.

12. Die zweite Silbe von *prakoshṭha* geht nicht (nach I, 47) in *va* über.
Ś. *paoṭṭho* gegenüber M. *pavaṭṭho*.

13. Das *ai* von *daiva* wird nicht (nach I, 44) in *aï* aufgelöst.
10 Ś. *devvaṃ* gegenüber M. *daïvvaṃ* (III, 75).

14. Das *au* von *gaurava* darf nicht (nach I, 51) durch (das ursprüngliche) *ā* ersetzt werden.
Ś. *goravaṃ* oder *gaüravaṃ* gegenüber M. *gāravaṃ*.

15. Das *au* von *Kaurava* und *gaurava* (lies *Paurava*?) wird
15 nicht (nach I, 49) in *aü* aufgelöst.
Ś. *Korao*, *goravo* (lies *Poravo*?; vgl. Śakuntalā ed. Cappeller, S. 35, Z. 4 und 20; S. 61, Z. 1) gegenüber M. *Kaüravo*.

16. *yādṛiśa* usw. folgen *ṛishi* usw. (I, 34), d. h. sie ersetzen *ṛi* durch *i*. Vgl. Var. XII, 6.
20 Ś. *jādisaṃ*, *tādisaṃ*, *īdiso*, *kīdiso* (IX, 8). Einige erlauben die Formen *eāriso* (lies *edāriso*), *aṇṇāriso* (nach I, 37). Hierher gehören ferner *mio* für *mṛitaḥ* (lies *mṛigaḥ* und vgl. Pischel, Grammatik, § 54), *piḍaṇā* für *pṛitanā* usw.

17. Für *vṛiksha* wird nur *rukkho* gebraucht, nicht auch M.
25 *vachchho* (I, 38).

B. Einfache Konsonanten im Inlaut.

19. Für *śīkara* und *chandrikā* werden die Formen *sībharo* und *chandimā* (II, 5) nicht gebraucht.
Ś. *sīaro*, *chandiā*.

30 20. *t* geht beliebig in *d* über, außer in *patākā*, *vyāpṛita* und *garbhita*.
Z. B. *sahi daïda-Māladī-jīvide sāhasovaṇṇāsiṇi* (Mālatīmādhava ed. Bhandarkar, S. 83, Z. 1) und, da die Regel fakultativ ist, *atulia-parakkamo*.
35 Diese Hauptregel geben auch Vararuchi (XII, 3) und Hemachandra (IV, 260).
Nach II, 10 und 11 werden *patākā*, *vyāpṛita* und *garbhita* zu *paḍāā* (Var. II, 8), *vāvaḍaṃ* (Var. XII, 4) und *gabbhiṇaṃ* (Var. II, 10).

40 21. *p* geht in *v* über (II, 14).
Z. B. *pāveṇa tāvaṃ lahanti* = *pāpena tāpaṃ labhante*.

22. Das *b* von *kabandha* geht nicht (nach II, 17) in *p* (lies *v*?) oder *m* über.
Ś. *kabandho* gegenüber M. *kapandho* (lies *kavandho*?) oder
45 *kamandho*.

23. Für *apūrva* kann (neben *aüvvaṃ*) *avarūvaṃ* eintreten.

Diese Form ist unbelegt. Hemachandra (IV, 270) gibt *apuravaṃ* neben *apuvvaṃ*.

24. *th* geht in *dh* über, außer in *prathama* und *pṛithivī*.

Ś. *jadhā*, *kadhedi*, aber *paḍhumaṃ* (I, 5 und II, 27), *puhaī* (I, 16 und 35; II, 25).

Vararuchi (XII, 3) und Hemachandra (IV, 267) geben dieselbe Hauptregel.

25. Das *t* von *Bharata* geht in *dh* über.

Ś. *Bharadho* gegenüber M. *Bharaho* (II, 9).

Vgl. *Bhārahī* = *Bhāratī* in der Pārijātamañjarī, S. 2, Z. 10; andere Belege s. bei Pischel, Grammatik, § 207.

26. *d* fällt [bisweilen] nicht (nach II, 2) aus.

Ś. *sodāmiṇī*, *durāsado*, aber, da die obige Regel fakultativ ist, *hiaaṃ* (für *hṛidaya*).

27. *dh* und *bh* gehen [bisweilen] nicht (nach II, 25) in *h* über.

Ś. *madhuraṃ*, *kalabho*, aber, da die obige Regel fakultativ ist, *ṇahaalaṃ* (für *nabhastala* mit Übergang des *bh* in *h*).

28. Das *r* von *haridrā* usw. geht bisweilen (nach II, 29) in *l* über.

Ś. *haliddā*, *valaṇaṃ* (lies *chalaṇaṃ*, für *charaṇa*), aber *Juhiṭṭhiro*, *mahuro*.

29. *ph* geht (nach II, 25) in *h* über.

Ś. *sahalaṃ*, *saharī*.

30. Das *sh* von *pāshāṇa* geht nicht (nach II, 47) in *h* über.

Ś. *pāsāṇo* gegenüber M. *pāhāṇo*.

31. Das *ś* von *daśan* und *chaturdaśī* (sowie *chaturdaśan*?) geht beliebig (nach II, 45) in *h* über, aber stets in Namen (II, 46).

Ś. *dasa* oder *daha*, *chaüddasa* oder *chaüddaha*, dagegen *Dasaraho*, *Dasamuho*. Da die obige Regel nur *chaturdaśan* erwähnt, so gilt sie nicht auch für andere mit *daśan* zusammengesetzte Zahlwörter, wie *eāraha* (II, 13), *vāraha* (lies *bāraha*), welche stets II, 45 folgen.

C. Einfache Konsonanten im Anlaut.

33. Das *ś* von *śāba* geht nicht (nach II, 40) in *chh* über.

Ś. *sāvo* gegenüber M. *chhāvo* (Hem. I, 265).

34. Das anlautende *l* von *lāṅgala* usw. geht nicht (nach II, 39) in *ṇ* über.

Ś. *laṅgalaṃ*, *laṅgūlaṃ*, *lohalaṃ* gegenüber M. *ṇaṅgalaṃ*, *ṇaṅgūlaṃ*, *ṇohalaṃ*.

Auch bei Vararuchi (II, 40) und Hemachandra (I, 256) ist wahrscheinlich *lohala* für *lāhala* zu lesen.

35. Das *y* von *yashṭi* geht nicht (nach II, 31) in *l* über.

Ś. *jaṭṭhī* (II, 30) gegenüber M. *laṭṭhī*.

36. Das *k* von *Kirāta* geht nicht (nach II, 32) in *ch* über.

Ś. *Kirāto* (lies *Kirādo*) gegenüber M. *Chilādo* (lies *Chilāo*) (II, 29).

37. Das *d* von *dahyamāna* geht in *ḍ* über.

Ś. *ḍajjhamāṇo*, aber *dolā*, *daṇḍo*, *dasaṇo*, *dahaṇo* gegenüber M. *ḍolā*, *ḍaṇḍo*, *ḍaṃsaṇo* (lies *ḍasaṇo*), *ḍahaṇo* (II, 34 und 35). Vgl. Var. XII, 31.

D. Konsonantengruppen.

39. Das *sph* von *sphoṭaka* geht nicht (nach III, 18) in *kh* über.

Ś. *phoḍao* gegenüber M. *khoḍao*.

40. Das *tth* von *utthita* wird nicht (nach III, 15) lingualisiert; vgl. IX, 137.

Ś. *utthido* gegenüber M. *uṭṭhio* (Hem. IV, 16).

41. Das *ksh* von *kshaṇa*, *kshīra* und *sadṛiksha* geht nicht (nach III, 40 und 42) in *chh* über.

Ś. *khaṇo*, *khīraṃ*, *sarikkho* (I, 37) gegenüber M. *chhaṇo*, *chhīraṃ*, *sarichchho*.

42. Das *rd* von *saṃmarda* und *gardabha* geht nicht (nach III, 30) in *ḍḍ* über.

Ś. *saṃmaddo*, *gaddaho* gegenüber M. *saṃmaḍḍo*, *gaḍḍaho*.

43. Für *kūshmāṇḍa* wird nicht (nach III, 45) *kohaṇḍo* (neben *kumhaṇḍo*) gebraucht.

44. Das *ny* von *Abhimanyu* geht nicht (nach III, 20) in *jj* über.

Ś. *Ahimaṇṇū* gegenüber M. *Ahimajjū*.

45. Das *hn* von *chihna* geht nicht (nach III, 47) in *ndh* über.

Ś. *chiṇhaṃ* gegenüber M. *chindhaṃ* (Hem. II, 50).

46. Die folgenden Übergänge sind fakultativ: *shp* von *bāshpa* in *h* (III, 52), *nd* von *bhindipāla* in *ṇḍ* (III, 64), und *ṇy*, *ny*, *jñ* in *jj*.

Ś. *bāho* oder *bappho*, *bhindivālo* oder *bhiṇḍivālo*, *abbamhaṇṇam* oder *abbamhajjaṃ*, *kaṇṇaā* oder *kajjaā*, *ahiṇṇāṇaṃ* oder *ahijjāṇaṃ*. Vgl. Var. XII, 7, wo für *ñjo vā* wahrscheinlich *jjo vā* zu lesen ist.

Da die obige Regel den Übergang von *jñ* in *ṇṇ* oder *jj* als fakultativ bezeichnet, so findet man in der Ś. *Jaṇṇaseṇo* für *Yajñasena* (nach III, 57) neben *iṅgiajjo* (lies *iṅgidajjo*) für *iṅgitajña* (nach III, 5). Var. XII, 8 gestattet für die Ś. *iṅgidaṇṇo*.

E. Vermischtes.

47. Die Auflösung der Sandhis ist fakultativ. Z. B. *jujjadi edaṃ*; *āachchhadi ettha*; *ṇa me vaaṇam aṇṇadhā bhavidum arahadi* (Śakuntalā ed. Cappeller, S. 40, Z. 6 f.).

48. Die (nach IV, 1 fakultativen) Vokalveränderungen, Elisionen und besonderen Formen treten nicht ein.

Ś. *rāaülaṃ* (nicht *rāulaṃ*), *devaülaṃ* (nicht *deülaṃ*), *Jauṇāadaṃ* (nicht *Jauṇaadaṃ*; vgl. II, 3), *veṇüvaṇaṃ*, *Vāsaïsī* (nicht *Vāsesī* nach IV, 4), *chakkaāo* (nicht *chakkāo*), *antüraṃ* (lies *anteuraṃ* (?) und s. Hem. I, 60). 5

49. Für *punarapi* tritt nicht *puṇaravi* ein.

Ś. *puṇavi* oder *puṇovi*; vgl. IV, 6.

50. In *kautūhala*, *sevā* und *sthūla* tritt nicht (nach III, 75 und 71) Verdoppelung ein. 10

Ś. *kodūhalam*, *sevā*, *thūlaṃ* gegenüber M. *kouhallaṃ*, *sevvā*, *thullaṃ*.

In den übrigen in III, 75 und 71 erwähnten Wörtern tritt Verdoppelung ein. Z. B. Ś. und M. *devvaṃ*, *jovvaṇaṃ*.

51. In *kālāyasa* und *bhājana* tritt nicht (nach IV, 10 und 12) Kontraktion ein. 15

Ś. *kālāaso*, *bhāaṇaṃ* gegenüber M. *kālāso*, *bhāṇaṃ*.

52. Der auslautende Nasal von *idānim* fällt beliebig ab.

Ś. *idāṇiṃ* oder *idāṇi* = M. *iāṇi* oder *iāṇiṃ* (IV, 25). Nach Hem. (IV, 277) lautet die Ś.-Form *dāṇiṃ*. 20

Aus der Fassung der obigen Regel ergibt sich, daß die übrigen in IV, 25 erwähnten Wörter den Nasal nicht verlieren. Z. B. Ś. *maṃsaṃ*, *ṇūṇaṃ*, *kadhaṃ* gegenüber M. *māsaṃ*, *ṇūṇa*, *kaha*.

53. *kareṇu* und *itarathā* erleiden nicht (nach IV, 55 und 57) Metathesis. 25

Ś. *kareṇū*, *iarahā* (lies *idaradhā*) gegenüber M. *kaṇerū*, *iaharā*. Hem. (II, 212) liest *iharā* für *iaharā*.

54. Die beiden ersten Silben von *Brihaspati* gehen nicht (nach IV, 62) in *bhaa* über.

Ś. *Bihapphadī* (III, 48) gegenüber M. *Bhaappaī* (III, 49). 30

55. Das Affix *tva* wird nicht zu *ttaṃ*, sondern wird stets (nach IV, 34) durch *ttaṇaṃ* ersetzt.

Ś. *pahuttaṇaṃ* für *prabhutva*.

56. Beispiele von Geschlechtswechsel sind *bhāaheo* neben *bhāaheaṃ*, *goṇo* neben *goṇaṃ*. Vgl. IV, 30. 35

57. Die Affixe *tvā* und *ya* des Absolutivs werden beide durch *ia* (für *ya*) ersetzt.

Ś. *hasia*, *vihasia* für *hasitvā*, *vihasya*.

Hierzu stimmt Var. XII, 9, während Hem. (IV, 271) statt *tvā* auch *dūṇa* und *ttā* erlaubt. 40

58. Die Wurzeln *kṛi* und *gam* ersetzen diese beiden Affixe durch *ua* und lauten vor ihnen *kada* und *gada*; oder, richtiger ausgedrückt, in *kritvā* und *gatvā* wird *tvā* zu *dua*. Vgl. Var. XII, 10 und Hem. IV, 272.

Ś. *kadua*, *gadua*, *uvakadua*, *āgadua*. 45

F. Deklination.

59. Der Nom. Sing. von *Durvāsas* lautet auf *ā* aus.
Ś. Nom. *Duvvāsā* (Śakuntalā ed. Cappeller, S. 39, Z. 14), aber Instr. *Duvvāseṇa*.
5 60. Der Abl. Sing. hat nur die Endung *do* (vgl. V, 7).
Ś. *rukkhādo, aggido, vāudo.*
Hem. (IV, 276) erlaubt bei *a*-Stämmen auch die Endung *du*.
61. Der Abl. Sing. der *a*-Stämme lautet bisweilen auf *ā* aus.
Ś. *tava kāraṇā kiliṭṭho so jaṇo.*
10 62. Der Lok. Sing. derselben Stämme lautet auf *e* aus (vgl. V, 10).
Ś. *rukkhe.*
63. Der Lok. Sing. der *i*- und *u*-Stämme hat die Endung *mmi*.
Ś. *agimmi, vāummi.*
64. Der Nom. Plur. derselben Stämme hat nicht (nach V, 20)
15 die Endung *vo*.
Ś. *kaïṇo* oder *kaao, bhāṇuṇo* oder *bhāṇao.*
65. Derselbe Kasus der weiblichen Stämme hat nicht (nach V, 26) die Endung *u*.
Ś. *mālāo, ṇaïo, vahūo.*
20 66. Der Instr., Abl., Gen. und Lok. Sing. Fem. hat nur die Endung *e* (vgl. V, 28).
Ś. *bālāe, ṇaïe, vahūe.*
67. Der Akk. Sing. von *mātṛi* lautet *mādaraṃ*.
Ś. *mādaraṃ pekkha.*
25 68. Der Gen. Sing. Fem. von *kim* usw. wird nicht (nach V, 60) von einem Stamm auf *ī* gebildet.
Ś. *kāe, jāe, tāe, imāe.*
69. Der (Nom. und) Akk. Plur. Neutr. hat beliebig die Endung *ṇi*.
Ś. *vaṇāṇi* oder *vaṇāiṃ* (V, 32).
30 Auch Var. (XII, 11) erlaubt Formen wie *vaṇāṇi*.
70. Der Gen. Plur. Mask. und Neutr. von *idam* usw. endet nicht (nach V, 58) auf *esiṃ*.
Ś. *imāṇaṃ, kāṇaṃ, jāṇaṃ, tāṇaṃ, edāṇaṃ.*
71. *kim* usw. bilden nicht (nach V. 59) den Gen. Sing. Mask.
35 und Neutr. auf *āsa*, (nach V, 60) den Gen. Sing. Fem. auf *ssā* oder *se* und (nach V, 63) den Abl. Sing. auf *tto*, und der Gen. Sing. von *tad* lautet nicht (nach V, 66) *se*.
Ś. Gen. Sing. Mask. und Neutr. *kassa, jassa, tassa*; Gen. Sing. Fem. *kāe, tāe, imāe, edāe*; Abl. Sing. *kado, jado, tado, imādo.*
40 72. Der Abl. Sing. von *kim* und *idam* lautet auch *kudo* und *ido* (V, 64).
73. *kim* usw. bilden nicht (nach V, 62) den Lok. Sing. auf *āle, iā* und *āhe* in der Bedeutung des Affixes *dā*.
Ś. *kassiṃ, kahiṃ, kattha*; *tassiṃ, tahiṃ, tattha* (V, 56 und 61).
45 Den Lok. Sing. auf *mmi* (V, 56) verbietet IX, 62. Vgl. Var. XII, 26, wo *ṅeḥ ssiṃtthau* zu lesen ist.

74. Der Gen. Plur. von *idam* lautet nicht *siṃ* [das nach V, 67 zu *tad* gehört], sondern nur *imāṇaṃ*; vgl. IX, 70.

75. Für *iha* (Lok. Sing. von *idam* nach V, 72) tritt *idha* ein. Vgl. Hem. IV, 268.

76. Der Nom. und Akk. Sing. Neutr. von *idam* lautet *idaṃ* 5 oder *iṇaṃ*, (nicht auch *iṇamo* nach V, 74).

Ś. *idaṃ vaṇaṃ* oder *iṇaṃ vaṇaṃ*.

77. Der Nom. Sing. Mask. und Fem. von *idam* lauten nur *aaṃ* und *iaṃ*, (nicht auch *imo* und *imā* nach V, 70).

Ś. *aaṃ rukkho, iaṃ bālā.* 10

78. Der Nom. Sing. Mask. von *etad* lautet nicht (nach V, 2) auch *esa*, (sondern nur *eso*).

Ś. *eso jaṇo.*

79. Der Nom. Sing. von *adas* lautet nicht (nach V, 80) *aha*.

Ś. *amū jaṇo, amū vahū, amuṃ vaṇaṃ* (V, 79). 15

80. Der Abl. und Gen. Sing. von *etad* und *adas* lautet auch *ado*.

Ś. *ado kāraṇādo.*

81. Der Nom. und Akk. Sing. von *yushmad* lautet *tumaṃ* (V, 81 und 82).

82. Der Nom. und Akk. Plur. lautet *tumhe* (V, 83 und 84). 20

83. Der Instr. und Lok. Sing. lautet *tae* (V, 85).

84. Den Instr., Abl., Gen. und Lok. Plur. bildet *yushmad* vom Stamme *tumha*.

Ś. *tumhehiṃ* (V, 87), *tumhehiṃto* (V, 89 und 90), *tumhāṇaṃ* (V, 93), *tumhesuṃ* (V, 95). 25

85. Der Abl. Sing. lautet *tumādo* (V, 88).

86. Der Gen. Sing. lautet *te*, *de* oder *tumha* (V, 91 und 92).

Die M.-form *tujjha* (V, 91) kommt nur in Versen vor; z. B. *tujjha ṇa āṇe hiaaṃ* (Śakuntalā ed. Cappeller, S. 32, Z. 21).

87. Der Akk. und Gen. Plur. lautet *vo*. 30

Ersterer lautet nach IX, 82 auch *tumhe*, und letzterer nach IX, 84 auch *tumhāṇaṃ*. Vgl. V, 84 und 93.

88. Der Nom. Sing. von *asmad* lautet *ahaṃ* (V, 97).

89. Der Nom. Plur. lautet *vaaṃ*. Vgl. Var. XII, 25.

90. Derselbe Kasus lautet auch *amhe*, und ebenso der Akk. 35 Plur. (V, 101 und 102).

Ś. *amhe bhaṇamha, amhe bhaṇa.*

91. Der Akk. Sing. lautet *maṃ* (V, 100).

92. Der Instr. Sing. lautet *mae* (V, 104).

Ś. *mae kadaṃ.* 40

93. Der Lok. Sing. lautet *maï* oder *mae* (V, 104).

Ś. *maï ṭhidaṃ* oder *mae ṭhidaṃ.*

94. Der Gen. Sing. lautet nicht (nach V, 109) *majjha*.

Ś. *me, mama, maha.*

95. Der Gen. Plur. lautet *amhaṃ* oder *amhāṇaṃ* (V, 110). 45

Ś. *amhaṃ* oder *amhāṇaṃ dhaṇaṃ.*

96. Der Abl. Sing. lautet nur *matto* oder *mamādo* (V, 106).

G. Konjugation.

97. Unter den Personalendungen werden nur die des Aktivs gebraucht.

Ś. *pachaï* (lies *pachadi*), *vaḍḍhaï* (lies *vaḍḍhadi*), wofür in 5 der M. (nach VI, 2) auch *vaḍḍhae* gebraucht wird.

Hem. (IV, 274) erlaubt nach Verbalstämmen auf *a* auch die Medialendung *de*. Hierauf scheint sich auch Var. XII, 28 zu beziehen, wo für *anantya* vielleicht *adantasya* zu lesen ist; vgl. Mārk. VI, 2.

98. Das Präsens vertritt meist alle drei Zeiten (VI, 1).

10 Ś. *ahaṃ bhaṇāmi* (Präsens für Futurum); *Rāmo rāā bhodi* (Präsens für Präteritum).

99. Der Imperativ bezeichnet einen Befehl usw.; vgl. Pāṇ. III, 3, 161 f.

Ś. *pachadu, jādu.*

15 100. Die Zukunft wird durch das erste (nicht das periphrastische) Futurum bezeichnet.

Ś. *balī Indo bhavissadi.*

101. Das *t* der Personalendungen *ti* usw. geht (nach IX, 20) in *d* über.

20 Ś. *bhodi, gachchhadu, gamissadi.*

Da die obige Regel nur das unverbundene *t* betrifft, so gilt sie nicht etwa für *bhaṇanti, pachantu* usw.

102. Im Plural wird *ta* (die sekundäre Endung der 2. Plur.) durch *dha* ersetzt.

25 Ś. *vachchadha* (VII, 79). Dieselbe Form ergibt sich aus *dha* (der primären Endung der 2. Plur.) nach IX, 24.

103. Die Endung der 1. Plur. ist *mha*.

Ś. *karemha, vachchamha.*

Nach Pischel, Grammatik, § 470, ist diese Personalendung auf 30 den Imperativ beschränkt.

104. Der Futurstamm endet nur auf *ssa* (VI, 22).

Ś. *gamissadi, bhaṇissadi.*

Hem. (IV, 275) lehrt *bhavissidi* etc.

105. Die 1. Sing. Fut. endet nur auf *ssaṃ* (VI, 25).

35 Ś. *gamissaṃ, bhaṇissaṃ*; vgl. Var. XII, 21.

106. Die Substitute *jja, jjā, hā, sochchhaṃ* usw. werden in der Ś. nicht gebraucht.

Nach VI, 24 dient in der M. *hā* zur Bildung des Futurstamms; *jja* und *jjā* können nach VI, 36 die Personalendungen vertreten oder 40 nach VI, 37 zwischen einsilbige Wurzeln und die Personalendungen treten; *sochchhaṃ* usw. treten nach VI, 29 für *śrōshyāmi* usw. ein.

Ś. *dedi, bhodi*; *karissadi, bhaṇissadi*; *suṇissaṃ, vuchchissaṃ, rodissaṃ, karissaṃ.*

107. Vor den Affixen *tum* usw. darf das *a* der Verbalstämme 45 auf *a* nicht (nach VI, 7) durch *e* ersetzt werden, (sondern nur durch *i*).

Ś. *pachiduṃ, pachidavvaṃ.*

H. Veränderungen der Wurzeln.

108. Für *bhū* tritt *bho* ein; vgl. Var. XII, 12 und Hem. IV, 269. Ś. *bhodi* gegenüber M. *hoï* oder *huvaï* (VII, 1), *bhodu*.

109. Nach der Ansicht des Śākalya darf auch *ho* eintreten. Ś. *hodi*. 5

110. Im Absolutivum und Futurum tritt *bhava* ein.
Ś. *bhavia* und ebenso *paribhavia*, *bhavissadi*.
Sollte hiernach bei Var. (XII, 13) *bhava lṛiti* statt *na lṛiti* zu lesen sein?

111. Im Part. Perf. Pass. tritt nicht (nach VII, 3) *hū* ein. 10
Ś. *bhūdaṃ*.

112. Für *paśyati* tritt *pechchha* ein.
Ś. *pechhadi*, während *pekkhadi* für *prekshate* steht.
Mārkaṇḍeya begeht einen Irrtum, wenn er *pechchhadi*, das ebenfalls auf *prekshate* zurückgeht, von *paśyati* ableitet; s. Pischel 15 in Kuhn's Beiträgen, VIII, S. 147, und Grammatik, § 321. Var. (XII, 18) und Hem. (IV, 181) erklären *pekkha* und *pechchha* für Substitute der Wurzel *dṛiś*; nach Var. wird *pekkha* in der Ś. und nach Hem. *pechchha* in der M. gebraucht.

113. Für *brū* tritt *vuchcha* ein. 20
Ś. *vuchchadi*, das eigentlich Passivum von *vach* ist; s. Hem. III, 161. Vgl. aber die Bemerkung zu IX, 145.

114. Für *kath* tritt (nach IX, 24) *kadha* ein.
Ś. *kadhedi* gegenüber M. *sāheï* und *sāsaï* (VII, 131 und 180), die von *śās* abzuleiten sind; vgl. Pischel, Grammatik, § 499. 25

115. Für *ghrā* (VII, 43) tritt *jiggha* ein.
Ś. *jigghadi*.

116. Für *bhāti* tritt *bhāa* ein; vgl. VII, 60.
Ś. *bhāadi*. Vgl. *paḍibhāadi*, Pischel, Grammatik, § 487.

117. Für *mṛij* tritt *phuṃsa* ein. 30
Ś. *phuṃsadi* gegenüber M. *pusaï* (VII. 56).
Hem. (IV, 105) gibt *puṃsaï*, *phusaï* (oder *phuṃsaï*) und *pusaï*. Alle diese Formen gehen auf *spriśati* zurück; s. Pischel, Grammatik, § 486.

Somadeva (Kathāsaritsāgara, 72, 323) und Madana (Pārijāta- 35 mañjarī, S. 8, Z. 16) brauchen *utpuṃsayati* als Sanskritverbum. Vgl. Zachariae, Beiträge zur indischen Lexikographie, S. 58.

118. Für *kshud* tritt *khunda* ein.
Ś. *khundadi* (VII, 52, wo wahrscheinlich *kshud* für *kshudh* zu lesen ist). 40

119. Für *ghūrṇ* tritt *ghumma* ein.
Ś. *ghummadi* (VII, 9 und Hem. IV, 117).

120. Für *stauti* (VII, 65) tritt *thuṇa* ein.
Ś. *thuṇadi* (Hem. IV, 241).

121. Für *bhī* tritt *bhā* ein. 45
Ś. *bhādi* (VII, 29 und Hem. IV, 53).

122. Für *srijati* (lies *spriśati*) tritt *ghasa* (lies *phasa*) ein.
Ś. *pasadi* (lies *phasadi*). VII, 144 liest *phaṃsa*, Hem. IV, 182 und Triv. II, 4, 132 *phāsa* und *phaṃsa*. Diese beiden Formen verbietet hier das Metrum (Āryā). Die Wurzel *mṛij* bildet Ś. 5 *phuṃsadi* und M. *pusaï*; s. IX, 117.

123. Für *chhup* (VII, 169) treten *chhigga* oder *chhuva* ein.
Ś. *chhiggadi* oder *chhuvadi*.

124. Im Passivum (VII, 176) tritt für dasselbe *chhava* ein.
Ś. *chhavīadi*.

10 125. Im Futurum tritt für *dā daï* ein.
Ś. *daïssadi*; vgl. Var. XII, 14.

126. Im Passivum und Absolutivum tritt für dasselbe *da* ein.
Ś. *dīadi* (= M. *dijjaï*, VII, 182), *daïa*, *padaïa*, aber *dedi*, *dedu*, *dādum*, *dādavvaṃ*.

15 127. Für *charch* tritt *chavva* ein.
Ś. *chavvadi* gegenüber M. *chappaï* (VII, 151).

128. Für *grah* tritt *geṇha* ein.
Ś. *geṇhadi* (VII, 96).

129. Im Passivum treten für dasselbe *gejjha* oder *gheppa* ein.
20 Ś. *gejjhadi* oder *gheppadi* (VII, 179).

130. Kapila verbietet diese Substitute im Part. Perf. Pass., in dem davon abgeleiteten Part. Perf. Act. auf *tavat* und im Gerundivum auf *tavya*.
Ś. *gahidaṃ* (Hem. I, 101), *gahidavvaṃ* (VII, 97).

25 131. Für *śaknoti* treten *sakkuṇa* oder *sakka* ein.
Ś. *sakkuṇadi* oder *sakkadi* (VII, 84 und Hem. IV, 230).
Die Form *sakkuṇadi* ist unbelegt. Pischel (Grammatik, § 505) gibt *sakkaṇodi* oder *sakkuṇodi*.

132. Im Passivum tritt für dasselbe nicht (nach VII, 175) 30 *tīra* ein.
Ś. *sakkuṇīadi* oder *sakkīadi*.

133. Für *mlai* tritt nur *milāa* ein.
Ś. *milāadi* (VII, 31).

134. *hu*, *śru*, *ji* und *lū* bilden den Präsensstamm nur (nach 35 VII, 87) auf *ṇa*.
Ś. *huṇadi*, *suṇadi*, *jiṇadi*, *luṇadi*, aber *dhuṇadi* (VII, 87) oder *dhuadi* (VII, 93) von *dhū*.

135. Den Passivstamm bilden sie nicht (nach VII, 95) auf *vva*.
Ś. *huṇīadi*, *suṇīadi*.

40 136. Für *sthā* tritt *chiṭṭha* ein; vgl. Var. XII, 16.
Ś. *chiṭṭhadi*.

137. Für *sthā* mit *ud* tritt *uṭṭha* ein.
Ś. *uṭṭhedi*; vgl. IX, 40.

138. Für *svap* (VII, 50) tritt nur *sua* ein.
45 Ś. *suadi*.

139. Im Futurum usw. tritt für dasselbe *suva* ein.
Ś. *suvissadi*, *suvidaṃ*, *suvidavvaṃ*, *suviduṃ*, *suvia*.

140. Für *smarati* (VII, 14) tritt *sumara* ein; vgl. Var. XII, 17.
Ś. *sumaradi, visumaradi.*

141. Für *śī* (VII, 138), *rudh* (VII, 69) und *rud* (VII, 80) treten *suā, rova* (?) und *roda* ein.
Ś. *suādi* (vgl. IX, 138), *rovadi* (?), *rodadi.* 5

Var. und Hem. führen *rovadi* auf *rud* zurück, während es von *ru* abzuleiten ist; s. Pischel, Grammatik, § 473.

142. Für *majj* tritt nicht (nach VII, 98) *khuppa* ein.
Ś. *buḍḍadi* (von *vruḍ*), *majjadi.*

143. Für *rāj* tritt nicht (nach VII, 103) *reha* ein. 10
Ś. *rāadi.*

144. Für *kṛi* tritt nicht (nach VII, 112) *kuṇa* ein.
Ś. *karedi*; vgl. Var. XII, 15.

145. Das *n* von *han* und *khan* geht nicht (nach VII, 82) in *m* über.
Ś. *haṇadi, khaṇadi.* 15

M. *hammaï* und *khammaï* sind der Form nach Passiva. Sowohl Var. (VIII, 45) als Hem. (IV, 244) bemerken, daß *hammaï* auch als Aktivum gebraucht wird; s. Pischel, Grammatik, § 550.

146. Der Passivstamm von *duh* usw. lautet nicht (nach VII, 177) *dubbha* usw. 20
Ś. *duhīadi, vahīadi, lihīadi.*

147. Der Passivstamm von *gam* usw. wird nicht (nach VII, 173) mit Assimilation des *y* an den letzten Konsonanten gebildet.
Ś. *gamīadi, ramīadi* gegenüber M. *gammaï, rammaï.*

I. Unregelmäßige Bildungen[1]). 25

148. Für *Bhīshma* usw. treten beliebig *Bhippha* usw. ein.
Ś. *Bhippho* für *Bhīshma* (Hem. II, 54), *Sattuggho* für *Śatrughna* (Pischel, Grammatik, § 132); *jettikaṃ* (lies *jettiaṃ*) für *yāvat* und ebenso *tettiaṃ* und *ettiaṃ* (Hem. II, 157); *bhaṭṭārao* und *bhaṭṭa* für *bhartṛi*; *achchariaṃ* (Var. XII, 30 und Hem. II, 67) für *āścharya*; 30 *dhūdā* (Hem. II, 126) oder *duhidiā* für *duhitṛi*; *itthī* für *strī* (Var. XII, 22 und Hem. II, 130), z. B. *itthīaṇaṃ paharanto kadhaṃ ṇa lajjasi* in Ratnāvalī ed. Cappeller, S. 335, Z. 29; *bhādā* oder *bhāduo* (I, 35) für *bhrātṛi*, *jāmādā* oder *jāmāduo* usw.

149. In Namen wird das (nach Pāṇ. VI, 1, 67 wieder abfallende) 35 Suffix *kvip* (mit dem Āgama *tuk*; Pāṇ. VI, 1, 71) gebraucht.
Ś. *Indaï* (für *Indrajit*; s. Setubandha), *Sattuï* für *Śatrujit* (Name eines Königs), *vissaï* für *viśvajit* (Name eines Opfers).

150. Im Sinne von *drāk* wird *daütti* gebraucht.

151. *kkhu* wird zum Ausdruck der Gewißheit gebraucht (VIII, 2). 40
Ś. *so kkhu tumhāṇaṃ pidā* (Chhalitarāma im Daśarūpaka, Bombay 1897, S. 85, Z. 18).

152. Nach einem Anusvāra fällt das erste *k* von *kkhu* aus.
Ś. *taṃ khu bhaṇāmi.*

---

1) Hierzu gehören die Partikeln (150—157).

153. Im Sinne von *eva* (VIII, 19) wird *jjeva* gebraucht.
Ś. *so jjeva jaṇo.* Hem. (IV, 280) hat *yyeva.*

154. Nach einem Anusvāra fällt das erste *j* von *jjeva* aus und wird das *v* beliebig verdoppelt.
5 Ś. *taṃ jevva* oder *taṃ jeva.*

Var. (XII, 23) erlaubt nur *jevva.* S. Pischel, Grammatik, §§ 95 und 336.

155. *ṇaṃ* wird nur im Sinne von *nanu*, (nicht nach VIII, 7 auch als Vergleichungspartikel) gebraucht; vgl. Hem. IV, 283.
10 Ś. *ṇaṃ bhaṇāmi.*

156. Im Sinne von *iva* (VIII, 14) wird *via* gebraucht; vgl. Var. XII, 24.
Ś. *chando via.*

157. Bisweilen auch *vva*; vgl. Hem. II, 182.
15 Ś. *chando vva.*

Pāda X. — Grammatik der Prāchyabhāshā.

Der Kommentar schickt voraus, daß Prāchyā die Sprache des Vidūshaka, Viṭa und anderer komischer Personen sei, und zitiert Bharata's Nāṭyaśāstra (XVII, 51) und einen den Vidūshaka be-
20 handelnden Vers.

1. Die Prāchyā stimmt mit der Śaurasenī überein, (abgesehen von den folgenden Besonderheiten).

2. *okkhamāṇo* dient zum Ausdruck des Futurs.
Z. B. *paṇḍido okkhamāṇo paḍhedi.*

25 3. *murukkha* wird für *mūrkha* gebraucht.
Z. B. *murukkha ṇa jāṇāsi.*

4. *bhodī* wird für *bhavatī* gebraucht.
Z. B. *bhodi Sāarie* (Ratnāvalī ed. Cappeller, S. 351, Z. 24). Da die obige Regel nur das Femininum *bhavatī* erwähnt, so gilt
30 sie nicht in Fällen, wie *jaṃ bhavaṃ bhaṇādi.*

5. Für *vakra* wird auch *vaknu* (lies *vaṃku*?) gebraucht.
Z. B. *vaknu*(!) *bhaṇāmi*; daneben auch *vaṃkaṃ* (IV, 20).

6. Einige lehren dafür die Form *vaṃkubha.*
Z. B. *dujjaṇakāmiṇihiaavaṃkubheṇa imiṇā daṇḍakaṭṭheṇa*
35 (Ratnāvalī ed. Cappeller, S. 339, Z. 15).

7. Etwas, von dem die Rede ist, wird durch *vahaṇaṃ* bezeichnet.

8. An den Vokativ der *a*-Stämme tritt *ā*, wenn Personen niederen Standes angeredet werden.
Z. B. *osara re cheḍaā osara*; dagegen *ajja paṇamāmi.*

40 9. *hī hī bho* dient zum Ausdruck der Freude; vgl. Hem. IV, 285.
Z. B. *hī hī bho Kosambīrajjalābheṇa vi piavaassassa īdiso parioso ṇa bhavissadi* (Ratnāvalī ed. Cappeller, S. 349, Z. 2—4).

10. Im Sinne von *eva* werden (außer *jjeva*, IX, 153) auch *jjea* und *jjia* gebraucht.
45 Z. B. *so jjea* oder *jjeva.*

Wenn ein Anusvāra vorhergeht, so kann derselbe, wie in der M. (IV, 24), dem *jj* assimiliert werden, [das dann nach IX, 154 zu vereinfachen ist].

Z. B. *taṃ jea, taṃ jeva, tañjea, tañjeva, taṃ jia, tañjia.*

11. Zum Ausdruck des Erstaunens dient *hī māṇahe*; vgl. Hem. IV, 282. 5

Z. B. *hī māṇahe adiṭṭhapuvvaṃ assudapuvvaṃ khu īdisaṃ rūvaṃ.*

12. Zum Ausdruck der Trauer dient (verdoppeltes) *avida.*

Z. B. *avida avida bho kiṃ khu jādaṃ.* 10

Index der Śaurasenīwörter.

Zu Kaṭhopaniṣad I, 28.

Von **Richard Fritzsche.**

Überliefert ist folgender Text:

I, 28: *ajīryatām amṛtānām upetya*
jīryan martyaḥ kvadhaḥsthaḥ prajānan |
abhidhyāyan varṇaratipramodān
atidīrghe jīvite ko rameta || 5

Die neueren Erklärer stimmen überein in der Überzeugung, 1. daß der Text verdorben ist, 2. daß die Verderbnis in den drei oben hervorgehobenen Worten *ajīryatām*, *kvadhaḥsthaḥ*, *varṇa-* zu suchen ist, 3. daß es noch keinem von ihnen gelungen ist, den Vers zu seiner eigenen vollen Befriedigung zu emendieren und zu 10 übersetzen. Insbesondere Böhtlingk, Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philol.-hist. Klasse, Bd. 42 (1890), S. 138, schließt die Erörterung der ihm möglich erscheinenden Verbesserungsvorschläge mit den Worten: „Gern sähe ich es, wenn einem Anderen eine bessere Konjektur einfiele". L. v. Schroeder, 15 Indiens Literatur und Kultur (1887), S. 236, macht überhaupt keinen Versuch, den Vers zu übersetzen, sondern läßt ihn einfach aus; ebenso Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, 1. Bd. (1908), S. 224. Deussen gibt nur eine freie Übersetzung, die dem auch von uns vermuteten Sinne ziemlich nahe kommt, aber 20 ohne sich auf die Frage, wie der Text herzustellen ist, einzulassen. Der neueste Übersetzer, Geldner (Vedismus und Brahmanismus, 1911. Einzelausgabe aus Bertholet's Religionsgeschichtlichem Lesebuche) greift zurück auf die von Roth im Petersburger Wörterbuche vorgeschlagene Emendation *kva tadāsthaḥ* für *kvadhaḥsthaḥ* 25 (von der Böhtlingk urteilt, daß mit ihr „Nichts anzufangen" ist), und übersetzt mit einem Fragezeichen:

„Wo wäre ein einsichtiger Sterblicher, der selbst alternd darauf Wert legte, wenn er zu einem der nie alternden Götter Zutritt (?) gehabt hat? Wer, wenn er Schönheit, Freude und 30 Liebeslust recht bedenkt, möchte sich mit einem überlangen Leben begnügen?"

Zum Vergleiche, um die Verschiedenheit der bisherigen Auffassungen zu zeigen, führen wir noch Böhtlingk's Übersetzung an, der *svadhiṣṭhām* oder *svavasthām* „hohe Stellung" statt *kvadhaḥsthaḥ* lesen will: 35

„Welcher dem Altern unterworfene Sterbliche könnte, wenn er den nicht alternden Unsterblichen genaht wäre und ihre hohe Stellung erkannt hätte und wenn er (andererseits) seine Gedanken auf die Liebeslust und die Freuden der Kaste richtete, an einem 5 gar zu langen Leben Gefallen finden?"

Auf dem Wege zur Wahrheit liegt unter den bisherigen Vermutungen nur diejenige M. Müller's, der statt *ajīryatām* lesen will *ajāryatām* „freedom from decay". Aber mit Recht sagt dazu Böhtlingk: „Man kann beinahe mit mathematischer Gewißheit 10 behaupten, daß dem *jīryan martyaḥ* ein *ajīryatām amṛtānām* gegenüberstehen müsse". Und doch ist letzteres auch unmöglich. Von *upetya* kann man nicht den Genitiv *ajīryatām* abhängig machen, weder indem man mit Śaṅkara *sakāśam* ergänzt, noch indem man ihn mit Geldner partitiv faßt. Eine Kritik der andern Ver- 15 besserungs- und Deutungsversuche unterlasse ich. Sie sind sprachlich und inhaltlich so gezwungen und unwahrscheinlich, daß ihre Urheber eingestandenermaßen selbst nicht recht daran glauben. Ich schlage vor, den Vers folgendermaßen zu lesen.

Erstens *ajīryattām* statt *ajīryatām*. Ein Abstraktum von 20 *ajīryant* gebildet wie *sattā* von *sant*; Bedeutung: das Nichtaltern.

Zweitens *ko adhaḥsthaḥ* statt *kvadhaḥsthaḥ*. Das *ko* wurde vor *a* (wie ṚV. I, 165, 2 *ko adhvare*) bekanntlich kurz gesprochen, sodaß *ko adh-* ähnlich klang wie *kvadh-*.

Drittens *suvarṇa-* statt *varṇa-*, metrisch zweisilbig (*svarṇa-*) 25 gesprochen, wie später ja auch geschrieben wurde. So ist in Vers 21 und 22 *suvijñeyam* dreisilbig zu lesen: *svijñeyam*, wie *tvāvā* = *tu vāvā*.

Übersetzung: „Welcher vernünftige Mensch, der [die Aussicht auf] das Nichtaltern der Unsterblichen erlangt hat, möchte alternd 30 auf Erden verweilend, wenn er die Lust des Goldes und der Liebe recht bedenkt, an einem überlangen Leben Freude finden?"

Reichtum, Sinnengenuß und langes Leben sind die drei Güter, die Yama dem Naciketas in Aussicht gestellt hat, falls er auf die Frage nach der Unsterblichkeit verzichtet. Es ist angemessen, daß 35 sie alle drei erwähnt werden; deshalb empfiehlt es sich, *suvarṇa-* statt *varṇa-* zu lesen, von dem auch Böhtlingk sagt, daß es „gleichfalls Schwierigkeiten macht". Die beiden andern Emendationen rechtfertigen sich wohl selbst, und die Wiederholung des Wörtchens *ko* in dem langen Satze dürfte so wenig Anstoß erregen, wie 4, 6 40 *yaḥ . . . yo*. Zu *ajīryattām upetya* vgl. 4, 2 *amṛtatvam viditvā*.

Zum Vergleiche führen wir noch Deussen's Übersetzung an:

„Wer, der geschmeckt hat, was nicht stirbt, nicht altert,
Hier unten steht und weiß sich altern, sterben,
Und wägt die Farbenpracht und Lust und Freuden, —
45 Wer mag an längrem Leben Freude haben!"

The Meaning of *utsannayajña*.

By **A. Berriedale Keith.**

The term *utsanna-yajña* occours only a few times in the early Vedic literature, and the meaning of the word in these occurrences has given rise to some doubt. In the view of the St. Petersburg Dictionary it denotes a sacrifice which is "ausgesetzt" or "abgebrochen", while Böhtlingk gives instead of the second explanation the meaning "unterbrochen". Monier-Williams accordingly has as explanation an "interrupted" or "suspended" sacrifice. But Eggeling[1]) feels difficulty, and after hesitating between the meanings "disused" and "decayed" he finally it seems decides upon "detached" as the best rendering. On the other hand Friedländer[2]) sees in *utsanna* the sense "abgekommen".

The facts of the use of the word are these: in the Śathapatha Brāhmaṇa the term is applied (II, 5, 2, 48; 6, 2, 19) to the Cāturmāsya rites as compared with the Agnihotra, which as contrasted with these rites is a regular rite, and (XIII, 3, 3, 6) to the Aśvamedha. In the latter passage the Saṃkṛti tune is prescribed for use to make up anything deficient in the Aśvamedha. The same expression is used of the Aśvamedha in the Taittirīya Saṃhitā (V, 4, 12, 3), where likewise it is followed by the statement that it is difficult to know whether the whole of the rite has been performed or not. Again in that Saṃhitā (V, 3, 1, 1; 7, 8, 1) the word is applied to the ritual of the Agnicayana and the same remark is appended. In the Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra (XIV, 47, 2) the Svarjit is called an *utsanna-yajña*, while in the Mahāvrata section after prescribing the provision of a Śūdrā woman and an Āryan, *baṇḍa-khalatī*, the Sūtra (XVII, 6, 2) adds this is old, *utsanna*, and is not to be performed (*na kāryam*).

The natural temptation is to accept *utsanna* in the sense of "dis-used", "obsolete"[3]), but there are strong objections to doing so. It is very improbable that we are to regard the most important rites of the sacrificial cult of the Vedic Indian as being obsolete

1) See SBE. XLIV, xvi, note 2, 334, 591.

2) *Der mahāvrata Abschnitt des Çāṅkhāyana Āraṇyaka* p. 28.

3) In Baudhāyana Śrauta Sūtra, XV, 36 *utsanna* is applied to the *agnyabhiṣeka*, presumably meaning "omitted".

or obsolescent at the time when the Taittirīya Saṃhitā and the Śatapatha were being composed. Moreover the application of the term to the Cāturmāsyāni is still stranger in this connection. On the other hand the sense "detached" which Eggeling finally adopts 5 is not much more easy. It must be pressed to mean "what is out of the usual course", for this description can fairly be given to the horse sacrifice and the fire ritual, and to the Svarjit and the forbidden *maithuna* at the Mahāvrata.

It would, however, give much more point to the notices in 10 the Saṃhitā and the Brāhmaṇa if the sense "extended", "lengthy", "elaborate", could be admitted. Both of the fire ritual and of the horse sacrifice it is said, immediately followed by a statement that it is doubtful whether the whole rite has been performed or not. In the case of the comparison of the Cāturmāsya and the Agni- 15 hotra the sense would be a contrast between the regularity of the latter rite where everything is fixed and definite, and the uncertainty of the lengthy Cāturmāsya, which renders those rites no secure support for the sacrificer such as is accorded by the Agnihotra. In the case of the *maithuna* of the Mahāvrata the refer- 20 ence is presumably to two considerations: in the first place the *maithuna* no doubt would delay the performance of the rite and so could be called *utsanna*: in the second place the *baṇḍa-khalatī* were probably intended to carry on the *saṃvāda* which is ascribed in Āpastamba Śrauta Sūtra (XXI, 19, 5. 6) and Lāṭyāyana (IV, 3, 25 9 sq.) to a *Brahmacārin* and a *puṃścalī*. This is undoubtedly an old part of the ritual: it is recognised in the Aitareya Āraṇyaka (V, 1, 5), in the Kāṭhaka Saṃhitā (XXXIV, 5), and the Taittirīya Saṃhitā (VII, 5, 9, 4) and of course in the Kātyāyana Śrauta Sūtra (XIII, 3, 6. 9), and it is probably the case that the Śāṅkhāyana, 30 in using the phrase *utsanna*, had in mind the dialogue which would no doubt waste time. Even if this were not the case, it must be remembered that in the Kāṭhaka[1]) the *maithuna* is not that of a single pair but of many, and in the Aitareya Āraṇyaka the use of the term *bhūtānām* shows that in the Ṛgvedic circles also the 35 pluralty of the *maithuna* was recognised, a fact which by itself would be adequate to justify the use of *utsanna* as a description of the rite. The meaning suggested would also fit adequately the Svarjit, but that passage is too short to render it in any way of importance in deciding upon the sense. On the other hand the 40 sense would admirably suit the passages of the Kāṭhaka Saṃhitā (XIV, 5) and the Maitrāyaṇī (I, 11, 6) where the term is used of the Vājapeya rite, and where again it is pointed out that it is difficult to know if the whole has been performed duly or not. Nor will "decayed" or "detached" well suit the line in the Caraṇa-

---

1) See Oldenberg, GGA. 1909, p. 77, note 1. In Baudhāyana (XVI, 21 and 22) the dialogue is attributed to the *mithunau*.

vyūha (*Indische Studien*, III, 270) *śeṣam adhyayanam utsannaṃ kalpagrāmeṣu paṭhyate*. The commentary on the Śāṅkhāyana (XIV, 47, 2) says that śreṣṭhayajña is intended, and this sense is a possible extension of *utsanna* as "lengthy", "eleborate".

It is of course true that to give the word the meaning pro- 5 posed is contrary to the ordinary usage of the term. This is true, but fortunately the source of this sense is preserved for us by the medical usage of Suśruta, for it is not necessary to insist that the medical literature has from the first been of weight in the development of the language of the Vedic Indians and that we can 10 readily accept usages which can be traced in early medicine as legitimate explanations of meanings of words. In Suśruta as the St. Petersburg Dictionary shows the term *utsanna* refers to wounds that are swollen and require to be reduced or to swellings caused by insect bites and so forth. Here therefore we have the real 15 origin of *utsanna* in this phrase *utsanna-yajña*: it means a sacrifice which has swollen to great lengths and which therefore is not easy to check so that provision is necessary to make good possible defects.

Zu Brockelmann's Bemerkung über syr. *qurṭīsā*.

ZDMG. 66, 332.

Von

Immanuel Löw.

ܩܘܪܛܝܣܐ BS bei DBB 1750. 1752 ܟܠܒܐ ܙܥܘܪܐ. Zum pl. ܩܘܪܛܝܣܐ: جرى الكلاب ܓܪܝܐ. BA bei PSm. 3563. Dafür ܩܘܪܛܝܣܘܢ 3561 und ܩܘܪܛܝܣܐ ܓܪܝܐ ܕܟܠܒܐ 3732. Das ist weder *κούρητες* (Duval) noch eines der griechischen Wörter für Hündchen *κυνάριον*, 5 *κυνίσκος*, *κυνίδιον* (PSm.), *σκυλάκιον*, catullus, aber auch nicht etwa kastorischer Hund (Keller, Antike Tierwelt I, 120. 151).

Gibson, Isho'dad III, 141, 8 ܩܘܪܛܝܣܘܢ, junger Hund, LA. ܩܘܪܛܣܝܣܘܢ. Brockelmann, ZDMG. 66, 332 meint also, es sei Deminutiv von ܩܘܪܛܝܣܐ zu ܩܘܪܛܐ, قُرط „Fleischklumpen", mit dem 10 das junge blinde Hündchen sehr wohl verglichen werden kann.

ܩܘܪܛܐ bedeutet nicht „Fleischklumpen" sondern ein kleines Stückchen [einen F e t z e n (Fleisches) bei PSm. aus BHChron. 120 belegt, aber das andere Zitat 314 ist falsch. Nöldeke.], wie talm. קורטתא (so lies für קירטשתא Hg. 538, 5 aus Ḥull 77a, קורטיתא LA. 15 קו') ein Splitterchen vom Knochen (RGêršôm u. Raši z. St. מעט, w e n i g[1])).

Mischnisch קורט von den Körnern des Weihrauchs (קורט של לבונה Sifra Vaj 10b Weiß. Men. 1, 2 TV. 519, 11 neben גרגר מלח. TMen. I, 513, 35, b 11a, Sota 14b, Snh. 43a. Bei קטורת jJoma 20 II, 39d, 41. ק' של בוסם jSabb. III, 6c, 44) und des Asants, Asa foetida in granis (Az. 2, 6, b 35b; pl. Ḥull 58b). Vom Blute ק' דם TḤull III, 504, 33, b 50b, Az. 32a; aram. Ḥull 43b). קורטין Sabb. 47a, Geonica II, 324. Aram. v. Salz (Erub. 17a, Ḥull 105b), Erde (קורטא דגרגישתא Nidd. 20a).

25 Ein Verbum קרט will Kohut aus TanchBKoraḥ 1 belegen, das

1) Fleischer zu LyTWB. II, 575.

ist aber trotz ܪܘܣ rosit [nagen PSm. ܡܪܣܝܢ aus Warda, dieselbe Stelle Hilgenfeld, Ausgewählte Gedichte 18, 21, 2 ܪܳܣܝܢ. Nöldeke.] (neusyr. beißen), ܪܘܣܬܐ [wohl Spitzhacke: مِنْقار. Nöldeke.], wie Buber z. St. festgestellt hat nur aus קדר der Quelle (قدّ, قد, 5 nicht zu קדר zu stellen, trotz Jastrow, vgl. Rabbinow. Ḥull. 77ª n. 20) entstellt.

קוֹרֶט in der Nominalform vieler Größen- und Maßbezeichnungen, die zum Teil ursprünglich Körperteile[1]) in der Form *quṭl* bezeichneten. Größen- und Maßbezeichnungen: אורך, גובה, גודל, חוסר, 10 רוחב, קורבה, קוצר, קוטן, פותיא, עוצם, עומק, ܓܘܡܠܐ, סובך, כובד רוחק (כובד, חוק, רוב). Barth, NB. 36 intr. *quṭl*. Maße: גומד, צובר, פושבא, עומר, עומס, עובלא, לוגמא, טופח, חופן, חומש, חומר Barth 109, חומן, רובע, קומץ.

Das syrische ܩܘܪܛܝܣܐ[2]) ist von כלבה קורטית (Thren. r. I, 15 p. 64 Buber ms. und Aruch VII, 193: מעשה בכלבה אחת קורטית (LA.: זכרה) שעלתה לראש הסלע ושימשה עם הזכר nicht zu trennen.

Ed. pr. und alle folgenden haben dafür das geläufigere כופרית aus der mischnischen Verbindung כלב כופרי eingesetzt. (Levysohn, p. 89 n., Kil. 1, 6, TV. 80, 5, j 27ª, 59. TŠvi. V, 68, 9, Jeb. 59ᵇ, 20 Hg. 253, 10. TBK. VIII, 362, 29, b 80ª, TAz. II, 462, 13.)

Geonica II, 249: כלב כופרי = כלבים כפרים nennen die Araber: כלב ציני. Dazu 244 Ginzberg aus Maim Kil. 1, 6 الكلب الصينى. Dozy = قَلَطِى aus Jāqūt. قُلَيْطِى petit chien blanc. Dozy.

Dies ist nicht der cyprische Bullenbeißer, dem die voraus- 30 gesetzte Ähnlichkeit mit dem שועל fehlt (Keller, Antike Tierwelt I, 91. 110), sondern der lakonische Fuchshund, ἀλωπεκίς (Keller I, 121; Keller, Hunderassen im Altertum, 252). Die Mischna, die Fuchshund und Hund für heterogen erklärt, teilt also nicht die

---

1) אוזן, *אופס, בוהן, ܒܘܪܟܐ, גומד, ܓܘܫܡܐ, גודל, ܙܘܢܒܐ, דופן (דופק), זובן, ܚܘܨܝܐ (חוליה), חומש, חופן, חוצן, ܚܘܨܢܐ, כוליתא, كُرع, לוגם, لُقمة, مُضغة (Barth, NB. S. 109), מותנים, עוקץ, עורף, צומות, קובת (RDK.), (קוטלית), קומט, קומץ, قُبضة, שועל, שורש (ܓܘܡܠܐ, עומבא mand., ܩܘܡܐ, ראש, שוק, שור).

2) Verschieden davon ist ضَارُوس chien de chasse (Dozy), zu dem Heß, Die Entzifferung der Thâmudischen Inschriften (Paris—Freiburg 1911), S. 11: ضרס stellt.

allgemeine Ansicht des Altertums, daß dieser Hund vom Fuchs abstamme. כופרי könnte man auf die Farbe des Fuchshundes, von כופר Blüte oder Farbstoff von Lawsonia inermis L., Henna, zurückführen und die gleichbenannte Zwiebelart בצל הכופרי Dorfzwiebel, opp. בני המדינה davon trennen. Sonst müßte man bei dem näherliegenden „Dorfköter" bleiben.

ܩܘܪܛܝܣܐ und קורטיית stützen sich gegenseitig, und das *u* der ersten Silbe erlaubt nicht, an die naheliegenden kretischen[1]) Jagdhunde zu denken (Krauss, LW. II, 283[b], Z. 4 v. u.), über die Keller (Antike Tierwelt, I, 91. 100f. 103, besonders 117f.) berichtet: Kretische Jagdhunde, die das Wild in unübertrefflicher Ausdauer verfolgten: nicht Flüsse, noch steile Berghöhen (ראש הסלע des Midrasch) halten sie ab (Macrobius VI, 2; Keller, Hunderassen 246, Abbildung Tafel IV, 8 und 9).

Nach der Bedeutung des syrischen Wortes stellt es sich zu *curtus*[2]), das als קורטא[3]) neben ננס „Zwerg" (Gen. r. 16, p. 147, Theodor und MV. 320, 22 bei Theodor) vorkommt. קורטא gehört nicht zu dem oben behandelten קורט (Jastrow 1342) und nicht zu *κυρτός* (Mussafia), sondern zu *curtus*. Mein Aruch-ms. Zacuto erklärt: vernaculär — span., ital. — heiße *curto* = kurz, d. i. einer, der nicht lang ist. Canis curtus, **κούρτος* muß wohl für kleine Hunde gebraucht worden sein; es hat sich im magyarischen *kurta*, „Hund", — angeblich ursprünglich ein Hund mit gestutztem Schweife — erhalten[4]). Der Midrasch berichtet über den Vorgang als über etwas bei einem kleinen Hunde A u f f ä l l i g e s.

---

1) κρήτη, ܩܪܛܐ, ܩܪܛܝܢ, ܩܪܛܝܩ PSm. 3742 und Schultheß s. v.

2) cortado spanisch als Lehnwort قَرْطَطَ Dozy s. v.: couper la barbe, la rendre plus courte.

3) Ob hierhergehörig PSm. 3741 ܩܘܪܛܐ opp. ܐܢܫܐ ܪܒܐ aus Jak. Sarug?

4) Nyelvtörténeti Szótár und Tájszótár s. v. Erklärungsversuche: Magyar Nyelvőr 23, 109. 24, 32.

Anzeigen.

Friedrich Schultheß, Zurufe an Tiere im Arabischen. Aus dem Anhang zu den Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1912. (92 S. in 4°.)

Schultheß, der sich um die Kenntnis der semitischen Sprachen und Literaturen schon mannigfach verdient gemacht hat, betritt mit dieser Schrift ein von Semitisten noch gar nicht bearbeitetes Gebiet. Bei Viehzucht treibenden Völkern spielen die zum Locken, Antreiben, Wegscheuchen usw. dienenden Naturlaute und sonstigen Zurufe eine sehr große Rolle. Das gilt namentlich von den Arabern, für welche die Zucht von Kamelen und Kleinvieh die Hauptbeschäftigung ist, und deren Land zum bei weitem größten Teil ohne sie überhaupt unbewohnbar wäre. In den auf uns gekommenen altarabischen Gedichten finden wir solche Zurufe hier und da; mehr davon haben uns die alten Sprachforscher erhalten. Dazu kommen dann viele Ausdrücke dieser Art, die in neuerer Zeit von europäischen Beobachtern in Ländern arabischer Zunge gesammelt worden sind.

Schultheß zeigt, daß auch im Arabischen solche Zurufe wie die Naturlaute überhaupt in ihrer grammatischen Form und in ihrer Lautgestalt sich von der sonst in der Sprache herrschenden Weise vielfach unterscheiden, daß aber die hier besonders unzulängliche arabische Schrift und andrerseits die zum Gebrauch im arabischen Verse oft nötige Umformung den wahren Klang zum Teil verdeckt[1]). Er weist darauf hin, daß die Zurufe gern zwei oder mehrmals hintereinander gebraucht werden, z. B. der Lockruf بَأْبَأْ, der Scheltruf عَاعَاعْ, das zurückscheuchende *kis kis kis* usw. usw., daß, je nach Umständen, längere und kürzere Formen erscheinen und wohl auch beiderlei zusammenstehen, wie in *habhāb*, sowie daß manchmal auch die Vokale wechseln, z. B. *šā*, *šī*, *šu* usw. Er sucht in vielen Fällen die wahre Form aus der entstellenden Schrift

1) Littmann teilt mir mit, daß das Tigrē-Wort für „siehe da!“, das Munzinger እኆ, die erste Übersetzung Mark. 5, 22 እኍ schreibt, in Wirklichkeit *'əhw* lautet, und hält es nicht für unwahrscheinlich, daß das Geez እሆ „ja“ ebenso oder doch ganz ähnlich gesprochen wurde.

herzustellen, hier und da vielleicht mit zu großer Bestimmtheit. So bin ich nicht sicher, ob man die da oft erscheinenden, wie gewöhnliche *in*, *an* geschriebenen Endungen wirklich nur als „genäselte Vokale" auffassen muß, und nicht wie sonstige Nunationen, 5 so wenig sie grammatisch damit zu tun haben [1]).

Wir sehen aus dieser Schrift ferner, daß die Zurufe nicht selten auch in der Bedeutung schwanken, daß z. B. einer hier als Lockruf, dort als Scheuchruf vorkommt. Dabei mögen zuweilen kleine Unterschiede in der Lautgestalt den Ausschlag gegeben haben.

10 Schon die Alten haben erkannt, daß allerlei Begriffswörter aus solchen Naturlauten hervorgegangen sind. Schultheß führt das weiter aus. Besonders gern sind so Doppelformen verwandt worden, wie بَسْبَسَ „anlocken" von Lockruf بِس بِس; ebenso بَرْبَرَ von Lockruf بِرْبِرْ usw. Gewiß sind auch noch manche andere Begriffswörter 15 in ähnlicher Weise entstanden. So möchte ich vermuten, daß das im Arabischen sehr gebräuchliche, den andern semitischen Sprachen, soweit ich sehe, unbekannte, دَعا [2]) von dem Zuruf دَعْ, دَعْ; داعْ, داعْ usw. (77) abzuleiten sei, und am Ende gehört auch نَدا, نَدَهْ hierher (s. den Scheltruf نَعْداع 78) [3]).

20 Wenn Schultheß hier, wie schon Ztschr. f. Assyr. 29, 47, das hebräische הָבָה, unflektiert oder auch flektiert הָבִי, aus dem Lock-

---

1) يا مازِ für يا مازِنِ (resp. يا مازِنُ) S. 14 ist wieder ganz andrer Art; es ist eine einfache Verkürzung des Eigennamens, wie sie namentlich beim Vokativ in den verschiedensten Sprachen herrscht. Dazu, hier eine Nasalierung des Vokals anzunehmen, ist m. E. kein Grund. Eine solche verkürzte Namensform ist auch يا مَنْصُ für يا مَنْصُورُ (50). Übrigens sind gewiß nicht alle von den Grammatikern angeführten Kurzformen dieser Art der wirklichen Sprache abgelauscht. — Ob جَنِى statt جَنِين „Embryo" richtig, wäre noch zu untersuchen. Dozy führt es aus Dombay an; altarabisch ist es keinenfalls.

2) Ich setze auch hier einfach das Verbum für alle Ableitungen von der Wurzel دعو.

3) Für die Frage, welche Bedeutung die Naturlaute beim ersten Entstehen menschlicher Sprache, resp. bei ihrer allmählichen Absonderung von einer Tiersprache gehabt haben, können solche Vorgänge natürlich höchstens als Analogien dienen.

ruf قَبْ, قَابْ erklärt (20. 31), so wird er recht haben[1]), ohne daß darum die Auffassung als Imperativ von יהב „abgeschmackt" wäre. Man könnte sich für diese ja auf Ausdrücke wie ἄγε, φέρε berufen, und für הָבָה beim Fem. oder Plur. führt schon Gesenius das in ähnlichem Sinne gebrauchte, an ein Mädchen gerichtete לְכָה Gen. 19, 32 an. 5

Gut scheint mir auch die auf den ersten Blick befremdende Ableitung mehrerer Wörter für „Wüste" von einem Naturlaute, der „still" (*pst!*) bedeutet (16): erste Gruppe سَبْسَب, بَسْبَس; zweite مَهْمَه, مهمهة und مَوْمَاة, بَوْبَاة (Kāmil 114, 3 und sonst). 10 Beachte dazu den Ausdruck بِوَحْشٍ إِصْمِتَ „in der Wüste ‚Schweig'" Mufaṣṣal 5, 16[2]).

Aber einige Ausdrücke leitet Schultheß doch wohl mit Unrecht von Zurufen ab oder faßt sie geradezu als solche. So kommt أَجَرَّ „zum Schweigen bringen" Mutalammis 1, 15; Naqāiḍ 52, 15 15 gewiß nicht von جَرْ, das einen Laut bezeichnen soll, womit man einen Hund wegjagt (14. 75)[3]). Denn es ist eigentlich „dem Kalbe einen Stift durch die Zunge stecken, damit es nicht mehr saugen kann", s. Naqāiḍ 52, 16; Ham. 75, 7 v. u. usw. Wie es bei Amrlq. 19, 23 heißt كما خَلَّ ظَهْرَ اللِّسَانِ مُجِرْ, so in der Über- 20 tragung bei demselben 17, 16 لَيْتَنِى أَجَرَّ لِسَانِى يَوْمَ ذٰلِكُمْ مُجِرْ; und mit grimmigem Ersatz des Stiftes durch den Speer Jaq. 2, 158, 14

فَلَوْ أَنَّ قَوْمِى أَنْطَقَتْنِى رِمَاحُهُمْ نَطَقْتُ وَلٰكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتِ[4])

1) So nahe es liegt, הָבוּ מִקְנֵיכֶם Gen. 47, 16 zu übersetzen: „gebt euer Vieh", so leitet doch gerade das darauffolgende וְאֶתְּנָה לָכֶם וגו׳ darauf, daß das nicht richtig ist, da man neben diesem אתנה doch תְּנוּ erwartete. Also ist zu übersetzen: „her mit eurem Vieh!". Sollte dadurch vielleicht der herrische Ton des hohen Beamten gegen die Fellāḥen bezeichnet werden? Das Targum sah übrigens in diesen Formen sicher Imperative.

2) Der dem Umaija b. AbiṣṢalt zugeschriebene Vers Chizāna 3, 286 (in der Ausgabe von Schultheß S. 63) mit بِوَحْشِ الإِصْمِتَيْنِ ist gewiß eine Gelehrtenfälschung.

3) Dozy nach Mehren, Rhetorik 24; aber das Zitat ist falsch.

4) Ein ähnliches, allerdings näherliegendes Bild für „zum Schweigen

Der Ausruf بَذْخِ Naqāiḍ 700, 16 heißt wohl „herrlich! prächtig!" und gehört zu der viel gebrauchten Wurzel بذخ „hoch, stolz" = ብዙኅ „viel". Es wäre eine Pausalform. Das vom Qāmūs auch gebotene بَذَخِ könnte ursprünglicher sein als بَذْخِ mit Vokalausgleichung.

Mehrere arabische Formen, die wie Imperative aussehen, muß ich im Gegensatz zu Schultheß, der geneigt ist, sie für bloße Zurufslaute zu erklären, wirklich für Imperative halten[1]). So أَرْحِبْ „mache Platz" (54. 87 f.). In أَجْدِمْ (55. 88) finde ich nur eine andere Schreibung für أَقْدِمْ mit der Aussprache *agdim*[2]). Und sicher ist وَارْبِقْ Naqāiḍ 276, 11 (83) nur „bind an". رَبَقَ steht da, trotz dem, was S. 49 gesagt wird, wie sonst, vom Anbinden der Ziegen: فتَرْبِقُ وَلَدَها كما يَرْبِقُ العَنْزَ Belādhorī 356, 14[3]); so Ibn Qais arRuq. 60, 8. Ebenso رَبَقَ (das vielleicht auch in der Stelle Belādhorī's anzunehmen) Bekrī 754, 4 v. u. = Ǧāḥiẓ, Ḥajawān 2, 213, 13; Naqāiḍ 284, 9. Gerade der Impt. II steht so wie أَرْبِقْ in أَضْرِعَتِ المِعْزَى فرَبِّقْ رَبِّقْ Ibn Dor., Ishtiqāq 270, 8; Lisān 11, 417, 18[3]). Auch عالِ, أَعْلِ „h e b e dich weg"

bringen" ist „das Maul verbinden, säumen" φιμοῦν ܚܕܡ; وقد شَدُّوا لسانى بِنِسْعَةٍ Ham. 75, 5 v. u. und فَسَكَّنَتْ كأنّما أَلْجَمَهْ Jaq. 4, 1036, 18.

1) Das dem Deutschen entlehnte „halte" könnte einen Franzosen leicht als Naturlaut vorkommen. Dies erinnert mich daran, daß M. Bréal einmal ausgeführt hat, daß *rouler* ganz wie ein onoma poet. klingt, die Etymologie (*rotulare* von *rota*) diese Auffassung aber zerstört.

2) Welche von den verschiedenen Aussprachen des ج und ق gerade von denen gehört wurde, die zuerst einen solchen Ausdruck notierten, wußten die späteren Sammler natürlich nicht mehr.

3) Vgl. Lisān 11, 403 — أَرْباق. Pl. von رِبَق ist Mufaḍḍalījāt 1, 15 mit dem Scholiasten (in Lyall's noch im Druck befindlicher Ausgabe) als „Stricke" zu nehmen, bedeutet nicht irgend welche Tiere (17). — Aus dem oben angeführten Stellen ergibt sich, daß die andere Redensart رَمِّقْ, nicht رَنِّقْ hat; also kein تصحيف von رَبِّقْ.

sehe ich nicht als Naturlaute (54) an, sondern als echte Imperative. In أَعْلِ عن الوسادة Lisān 19, 518, 5 v. u. steht das „sich erheben“ sogar im eigentlichen Sinne. Zu عالِ علىّ = اِحْمِلْ „greif mich an“ eigentlich „komm über mich“ vgl. يعالوك فوقها Agh. 4, 175, 10 und paen. „so kommen sie auf ihr über dich“. Und äußerst bedenklich ist es mir, das alte تَعالَ (تعالَىْ, تعالَوْا) „komm her“ mit seiner jüngeren Verkürzung *ta'ā* (*ta'ī*, *ta'ū*) als Naturlaut zu fassen (78), statt es einfach zu علو zu ziehen.

Ob das beliebte ناخ (vom Kamel) „sich niederlegen“; اناخ, dasselbe oder Kausativ dazu, von einem Zuruf herkommt, oder zum nordsemitischen נוח „ruhen“ gehört, ist mir zweifelhaft. Zu beachten, daß נוח im Assyrischen den Kehllaut beibehält, was zu ناخ stimmte. Andererseits wäre der Übergang der Bedeutung vom „Ruhen“ zum speziellen „Niederknien“ in Wirklichkeit nicht so einfach, wie es zunächst aussieht. Dazu macht ኖኀ „lang“ die Frage noch schwieriger. Und نَخَّ, أَنَخَّ „die Kamelstute zur Begattung niederknien heißen“ (28) spricht auch bei ناخ sehr für die Ableitung von einem Zuruf.

Das moderne maghrebinische سوقف *sougueuf* „halt“ (83) ist vielleicht اِسْتَوْقِفْ; vgl. maghreb. صَقْصَى, سَقْسَى „fragen“ aus اِسْتَقْصَى; مسقّم „grade“ Ben Cheneb, Proverbes nr. 1765 zu استقام[1]. Allerdings weiß ich nicht, ob استوقف für einfaches وقف stehen kann.

هَمَلَّع ist kein Zuruf (52. 82), sondern الهَمَلَّع bedeutet in dem S. 76 zitierten Verse[2], wie es die Alten erklären, „den Schnellen“ d. i. „den Wolf“.

طَرّ „hetzen“ (Hunde, Aus b. Ḥaǧar 2, 4)[3] kann sehr wohl

1) Vgl. noch سطع, maltesisch *sata* aus اِسْطاع, استطاع.

2) Auch Amālī 2, 222, 15; Lisān 10, 256.

3) Für طرا (طَرًّا) Agh. 15, 23 paen., das ich auch hierher ziehen wollte, ist طُورًا zu lesen.

von einem Zuruf herkommen, aber أُطْرِى in dem unklaren Spruche أُطْرِى فَإِنَّكِ نَاعِلَة (79) gehört schwerlich dazu. Andere Bedeutungen von طَرَ werden eben einen ganz anderen Ursprung haben, wie sich ja nicht selten heterogene Wörter in einer Wurzel- 5 gestalt zusammenfinden. Selbst onomatopoetische Wörter können auf verschiedene Geräusche zurückgehen. So غَرْغَرَ, تَغَرْغَرَ vom Gurgeln, γαργαρίζειν Mu'ammarīn (Goldziher, Abhandlungen) ٨٨, 6 v. u.; Agh. 17, 19, 17; vom Röcheln des Sterbenden Ibn. Qot., 'Ujūn 416, 4; Ǧāḥiẓ, Buchalā 97, 12; Ḥajawān 2, 32, 5; und vom 10 Brodeln des Kessels Agh. 5, 13, 13 (Prosa); Ham. 721, v. 3, an welcher letzteren Stelle allerdings das Bild vom Gurgeln hergenommen wird. Und بَرْبَرَ heißt „zum Futter rufen" Abū Zaid 251, 1 und dann wieder „brüllen" vom brünstigen Kamel, vom Löwen und von allerlei dumpfen oder unklaren Tönen der mensch- 15 lichen Stimme [1]).

Ob der an die Hyäne gerichtete Zuruf دَبَابِ ein imperativisch gebrauchter Inf. abs. der Form فَعَالِ oder ein, vielleicht etwas zugestutzter, Naturlaut ist, wie es Schultheß nehmen möchte (55 f. 88), läßt sich um so schwerer beurteilen, da wir nicht erfahren, in 20 welchem Sinn das Wort der Hyäne galt. Man könnte sich denken, daß dem Tiere beim Aufgraben seiner Höhle „Kriechen" zugerufen wurde; vgl. Ham. 242; Ḥārīrī, Durra 6 [2]).

قِرِى „halt" erkennt auch Schultheß als Imperativ an, aber in der Endung will er nur einen „Nebensilbenvokal" sehen (52). Ich 25 denke aber, wir haben hier eine regelrechte Femininform; man reitet ja meistens Stuten. Und خَيْل ist fem.

Die Schrift enthält noch einige andere, scharfsinnige, aber doch nicht überzeugende Herleitungen von Begriffsworten aus Naturlauten. Namentlich habe ich Bedenken gegen die Etymologien von Wörtern 30 wie נמל „Ameise [3])", שמש „Sonne", obgleich sie immerhin möglich sind. Es mag gut sein, das nicht alle Gelehrte so skeptisch sind wie ich.

---

1) Ich könnte das alles reichlich belegen.

2) Die Araber haßten und verachteten die Hyäne; daß sie sie aber „abergläubisch" verabscheut hätten, ist mir wenigstens nicht bekannt. Die Torheit der Abessinier war ihnen fremd.

3) Ähnlich schon Gesenius.

Noch ein paar kleine Bemerkungen: Einigemal werden arabische Ausdrücke als „klassisch" bezeichnet, die doch nur aus jüngerer Zeit, höchstens aus Habicht's 1001 Nacht belegt sind z. B. كَشْكَش „Fliegen verscheuchen" (74)[1]. — Zuweilen ist Freytag als Beleg angegeben, wo zweckmäßiger dessen Quelle, der Qāmūs zu nennen war. — Zu der Wortgruppe *coque* (Hahn) usw. (15) vgl. Hehn [7] 599. — Der Rabe heißt aramäisch *ʿurva* (ܥܘܪܒܐ), nicht *ʿārᵉbā* (16). — Das neusyrische ܥܘܪܐ (50) ist regelrecht aus ܥܘܪܒܐ entstanden, da das ܒ von den Ostsyrern ganz wie ܘ (englisches *w*) ausgesprochen wird. Ist aber diese Form auch „syr.-melkit."? — يَعاطِ (51. 71) ist ein Warnungsruf; so, oder wiederholt يَعاطِ يَعاطِ in einer alten Erzählung in Lyall's Ausgabe der Mufaḍḍalījāt 195, 14[2]; ferner in den Versen Ǧamhara 119, 3 v. u. und Chizāna 376, 9 v. u. Das Verbum عَطْعَطَ ist nicht ganz selten.

Die Übersetzung der ihm von Littmann mitgeteilten neuägyptischen Geschichte (86) ist Schultheß nicht gut geglückt; gerade die Pointe ist verfehlt. Auch einige gelegentliche Bemerkungen über Persisches sind nicht einwandfrei. Dagegen zeigt er sich selbstverständlich als Kenner, wenn er einmal auf Aramäisches eingeht[3].

Daß er neben den eigentlichen Zurufen an passenden Stellen auch wohl einmal andere Naturlaute behandelt, habe ich wenigstens schon angedeutet.

Die Abhandlung zeugt von ausgebreiteter Kenntnis nicht bloß der altarabischen Literatur, ungewöhnlichem Fleiß und sehr umsichtiger Verwertung des Stoffs. Daß der Verfasser sich in der, mir leider ziemlich fremden, Phonetik tüchtig umgesehen hat, kommt gerade der Bearbeitung eines solchen Gegenstandes sehr zu gute. Das Werkchen, das neue und noch für weitere Forschungen verheißungsvolle Bahnen einschlägt, ist eine vortreffliche Leistung.

Th. Nöldeke.

---

1) Der zugrundeliegende Scheuchlaut كَشْكَش gegen ein Mädchen gebraucht Agh. 10, 139, 6.

2) Taabbaṭa Sharran wird auf die in der Nähe befindlichen Feinde aufmerksam فصاح يَعاطِ (قال ابو عمرو: يَعاطِ يَعاطِ مرّتين هكذا تقول العرب فى الانذار لا مرّة واحدة) فوثب المحابد.

3) Littmann hat noch eine kleine Liste von Tigrē-Zurufen beigesteuert (20).

Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Première partie. Texte arabe avec traduction française par Mgr. Addai Scher, archevêque chaldéen de Séert (Kurdistan), avec le concours de M. l'abbé J. Périer (R. Graffin-F. Nau, Patrologia Orientalis, IV, 3). Librairie de Firmin-Didot, Paris in 8⁰ gr. 103 pp. s. a. [1907]. 6 fr. 20, franco 6 fr. 70 (souscript. 3 fr. 90, franco 4 fr. 40).

Der chaldäische Erzbischof von Se'ert (اسعرت سعرت, auch سعرد(!)) hatte schon 1905 in seinem Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) p. 90, Nr. 128 auf den 2. Teil dieser anonymen nestorianischen Welt- und Kirchengeschichte hingewiesen und schon 1902 auf der Bibliothek des chaldäischen Patriarchats zu Mosul von derselben Handschrift erstem Teil, der offenbar aus Se'ert nach Mosul verschleppt ist, eine Abschrift genommen. 1907 hat er den arabischen Text der Patrologia Orientalis zur Ausgabe übergeben und zu der von zwei maronitischen Priestern gefertigten französischen Übersetzung des vorliegenden 1. Viertels noch mit S. bezeichnete Noten geliefert. Abbé Dib hat den arabischen Text im Druck korrigiert, Abbé Périer die ganze Drucklegung überwacht. Die unbezeichneten Noten rühren offenbar zumeist von Nau her: deshalb wird auf dem Umschlag (Innenseite) mit Recht beigefügt: et traduit en français par plusieurs orientalistes. Daß die einzig erhaltenen Reste der interessanten nestorianischen Weltchronik (die Jahre 250—422 und 484—650 D. umfassend) der Wissenschaft zugänglich gemacht werden, ist ein Verdienst der vielen Mitarbeiter, wenn auch neben den Vorteilen solch ausgedehnten Zusammenarbeitens die unvermeidlichen Nachteile eines Kompagniegeschäfts nicht zu verkennen sind. Vor allem hätten von sämtlichen Mitarbeitern, besonders schon vom Herausgeber des arabischen Texts in viel umfassenderer Weise, als es geschehen ist, die zahllosen unmöglichen Wortmonstra von Personen- und Lokalitätennamen, sowie sonstige Textverderbnisse geheilt werden sollen. Kompetente Text- und Sachkritik ist allzuwenig geübt worden.

In der Ansetzung der Abfassungszeit durch einen unbekannten Autor hat sich Addai Scher durch falsche Deutung eines Chalifennamens zu einer etwa zwei Jahrhunderte zu späten Datierung verleiten lassen, während das Richtige so nahe lag, aber m. W. bis heute von niemand gesehen wurde. Scher hat zwar richtig erkannt, daß unser Anonymus nach Beginn des 9. Jahrhunderts anzusetzen ist, da er den gelehrten Patriarchen Īšō' bar nūn, gestorben 828, zitiert. Dann fährt er S. 7 fort: Peut-être même a-t-il appartenu à la première moitié du XIIIᵉ siècle. Car, à la page 263 du second volume que nous éditerons aussi, après avoir parlé de la mort de Siroé [l. Šīrūje, a. 628 D. an der Pest], roi de Perse, il ajoute ces

mots: „ainsi qu'il est arrivé de nos jours à Ath-Thâhir, que Dieu sanctifie son âme" كما جرى فى زماننا للظاهر قدس الله روحه. Le Calife Thâhir mourut en 1226; notre auteur serait donc son contemporain. Dans cette hypothèse, on pourrait peut-être l'identifier avec Išo'yahb Bar Malkoun, ou Sabrišo' Bar Paulos, ou Salomon de Bassorah: car ces trois personnages étaient les plus féconds écrivains nestoriens de la première moitié du XIIIe siècle." Diese vagen Schlüsse sind müßig: es handelt sich nämlich gar nicht um den ganz unbedeutenden, nicht ganz zehn Monate regierenden 'abbāsidischen Chalifen al Ẓāhir † 1226 (Weil, Geschichte der Chalifen III, 453), sondern um den 1021—1036 regierenden Fāṭimiden-Chalifen al Ẓāhir von Ägypten und Syrien (Wüstenfeld, Fatimiden-Chalifen 226; Lane-Poole, History of Egypt in the Middle Ages 134—36), welcher wie Qobād II Šīrūje (628 D.) an der Pest starb: s. Justi, Gesch. des alten Persiens 238; Nöldeke, Tabari 385. Gerade das Sterben an der Pest gibt den Vergleichpunkt, der bei dem 'Abbāsiden fehlt. Also ist unsre Welt- und Kirchengeschichte nicht allzulang nach 1036 verfaßt. Dies Datum stimmt auch vorzüglich zu der Tatsache, daß unsre Chronik die Hauptquelle für Mārī's geschichtliche Nachrichten in seinem Turmbuch كتاب المجدل im 12. Jahrhundert bildet (und indirekt seiner Abkürzer 'Amr und Ṣalībā im 14. Jahrhundert). Von der alten Handschrift, auf ca. 1400 geschätzt, sollte wenigstens im 4. (Schluß-)Heft ein charakteristisches Faksimile gegeben werden.

Von den sehr zahlreichen notwendigen Verbesserungen im 1. Heft können hier nur einige erwähnt werden. Schon das zweite Textwort enthält eine unmögliche Namenkorruption, welche schon im Arabischen korrigiert werden muß, wenn wir in der christlich-arabischen Literatur nicht Tausende von verderbten Namenmonstra ewig mitschleppen wollen: فونطوس, wofür die Übersetzung und die wohlangebrachte Note Scher's „Novatien (Fountous)" einsetzt, hätte gleich in das richtige نوبطوس (oder نوبطيانوس) mit Angabe der Schreibung des Kodex in der Note verwandelt werden sollen (Euseb. h. e. VI, 43 *Νοουάτος*), vgl. ܢܘܒܛܘܣ, ܢܘܒܛ[ܐ]ܛܘܣ, ناوطاوس [= ناوطيانوس] im Thesaur. Syr. und die weitere Verderbnis اووس Severus, Hist. Patr. Alex. I, 40, 24 ff. (Hamburgensis gar اروس, in meiner Ausgabe 1912, p. 26, 21) aus ناوطوس, ناوتوس. Eine andere Verderbnis desselben Namens vergleiche bei El Makīn († 1273 D.) in seiner Weltchronik, Goth. 1557 (*karšūnī*, ZDMG. 64 [1910], 142 f.), fol. 140 b^b: وفى هذا الزمان [فى ايام داقيوس]

ظهر رجلٌ فاسد الراى يقال له جافوس (ܓܐܦܘܣ) وكان قسيسًا.
وقال ان لا توبه ولا مغفره لمن خطا بعد المعموديّه. لان واجب
على الذى يعتمد ان يتشبه بالمسيح فى سيرته ويكون طاهرًا مثله.
فحرموه وانفوه.

Hier ist ܓܐܦܘܣ aus ܢܘܒܛܘܣ verderbt, vgl. dazu Michael Syr. I, 115[a] ܢܘܒܐܛܘܣ = ܢܘܒܐܛܝܢܘܣ Novatianus. In jeder Beziehung konzinner wäre auch die Einsetzung eines عن zwischen die sechs ersten Worte: وانفرد نوبط[ينـ]وس القس [عن] رئيس البيعة برومية: „chef de l'Église" könnte ja Novatian so wie so nur von der nachträglichen Erklärung desselben zum Gegenbischof (مُخالف) gegen Papst Cornelius 251—53 genannt werden.

جالاسيوس für Gallus, Nachfolger des Decius دقيوس 251—53, ist falsche Angleichung an den nachher folgenden, so verderbten Gallienus 260—68 (später auch جالاسينوس); Gallus ist vielmehr mit غلّوس, جالوس, جَلّوس (Severus I, 42 hat كللاس), Gallienus mit غليانوس, جاليانوس, جاليانوس (vgl. 44, 21 غليانوس [بن] والريانوس) zu geben. Für den Kaiser Valerianus 253—60 erscheint hier öfters die Form اوليفرانيوس (einmal 9,5 aus Versehen اوليفانيوس ohne *r*), was natürlich Verderbnis aus واليريانوس oder واليرينوس ist, vgl. Nöldeke, Tabari 32 الريانوس. Das ungehörige, wieder zu entfernende ف „Oulifrānious" halte ich für Verderbnis aus syrischem ܦ für ܗ, was etwa zur Markierung der E-Aussprache in *Οὐαλεριανός* im syrischen Prototyp eingesetzt war, ܐܘܠܗܪܝܢܘܣ, wie ܠ(ܗ)ܟܣܝܩܘܢ, ܠܗܟܣܝܣ, λεξικόν, λέξις. S. 10, 3: die oft sehr freien arabischen Bibelzitate wären für Eruierung der benutzten Übersetzung wichtig: تفسد الاخبار الرديّة النيّات الجميلة *φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί.* S. 10, 6 ist in der ganz frei übersetzten Stelle Jes. 66, 3 שִׁקּוּצֵיהֶם *τὰ βδελύγματα αὐτῶν* LXX mit ايادهم الرديّة wiedergegeben; der Hg. hat das so gelesene ايادهم in اياديهم korrigiert, die Übersetzer geben es mit leurs œuvres abominables wieder; beides ist falsch: „Hand" wird im Arabischen nie für „Handlung, Werk" gebraucht; leurs œuvres

wäre nie أياديهم, sondern أعمالهم oder أفعالهم, und ist noch viel besser und graphisch ganz naheliegend, hier einzig richtig آثارهم facinora eorum. S. 10, 8 ist im arabischen Text (wie die Übersetzer es richtig geben) für لمملكة شابور zu setzen لمملكته سابور (arabisch سابور für syr. *šābōr* und pers. شاپور). S. 10, 9 zu der Notiz, daß 5 der in Antiochien gefangene Valerian von Sābūr „dans le pays des Nabaṭéens" gebracht worden sei, müßte bemerkt sein, daß das بلاد النبط hier offenbar Verderbnis aus Bēth Lāpāṭ ܒܝܬ ܠܦܛ = Ǵundīsābūr ist, vgl. Nöldeke, Tabari 32 und 41.

Diese meine Notizen zu den ersten 15 Linien des arabischen 10 Textes (und der nicht immer genauen und mit mehr oder weniger richtigen Noten versehenen Übersetzung) könnte ich durch den ganzen Faszikel in gleicher Weise weiterkorrigieren und durchkommentieren. Von meinen zahllosen Randnoten nur noch einige: S. 11, 6 مرو حابور وهى عكبرا l. بزرجسابور وهى عُكْبَرَا (= بزرك 15 شاپور) vgl. Nöldeke, Tabari 58 f. „Marw Ḥabor: c'est (actuellement) 'Akoborā" l. Buzurǵsābūr d. i. 'Okbarā. S. 11, 12 حسر شابور Ḥasar Sapor l. خُسْرُوسابور Ḫosrausābūr Jāqūt 2, (441) 442; 4, 274 ult. S. 12, 5: وتفرق النصارى فى سائر البلدان وكثروا بالمشرق وبنى يرانشهر[1] التى فى كرسى مطارنة فارس بيعتان وسميت [l. وسُمِّيَت] واحدة بيعة 20 الروم والاخرى كرمانون[2] وكان يصلى فيهما باليونانية والسريانية. „Les Chrétiens se répandirent dans tout le pays et devinrent très nombreux en Orient. A Yarânšahr, siège épiscopal des évêques de Perse, ils bâtirent deux églises: l'une appelée église des Romains, l'autre des Karamaniens; on y célébrait les offices en grec et en 25 syriaque". Vielmehr: „Die Christen verbreiteten sich in allen Ländern und mehrten sich im Osten; und man baute (l. بُنِىَ) in *Rēšehr*, dem Metropolitansitz von Fār(i)s (Persis), zwei Kirchen, deren eine die griechische (romäische, byzantinische), die andere die

---

1) Dazu die geniale Note: وبنى فى ايرانشهر؟ او بيرانشهر؟ او فى بيرانشهر.

2) Als Note 2) „كرمانون؟".

syrische (كرمانون Verderbnis aus السُريانون = السُريانين = السُريانيّين) genannt wurde: in ihnen wurde griechisch und syrisch gebetet". Râšehr, Rêšehr, aus Rêw Ardešîr kontrahiert, auch als katholischer Metropolitansitz von Elam, hier Fâris, ist sämtlichen Klerikern dieser Ausgabe unbekannt! Vgl. Nöldeke, Tabari 19, 53; Marquart, Ērânšahr 27, 147; OLZ. 1904, 394 meine Note zu Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse; Heussi-Mulert, Atlas zur Kirchengeschichte III C. u. a.

S. 14, 3 اولماحين ملك الكفرانثتى (cfr. 204 الكفراس, wozu Note Scher's الهياطلة): es sind die كوشان zu lesen, vgl. Nöldeke, Tabari 17, wie die Anmerkung „Ephtalites ou Huns Blancs" hat und 204 die Übersetzung einfach „Ḥephtaristes" setzt! اولماحين wäre man fast versucht als türkischen Namen اولُتاجين Ulutagin zu lesen, vgl. (الو(غ und تكين; vgl. Süßheim: Subuktikin, Prolegomena zu einer Ausgabe der im Britischen Museum zu London verwahrten „Chronik des Seldschuqischen Reiches" 1911, S. 5. 46 f. S. 14, 8 نجاسة المسويس: die Übersetzung „la corruption de ce roi" weicht der Schwierigkeit aus: l. نجاسة المجوس „die Unreinheit der Magier". S. 15, 3 فسق Phesaq l. فُتَق (Fihrist); نوشيت (Ms. نوشيب) l. doch zunächst pers. نوشين dulcis, was doch als Frauenname paßt; ebenso سوسبة Sousabeh l. سَوْسَنَة Lilie. S. 90 عن طسليج كور ... „pour les marais de la contrée (?) . . ." vielmehr „aus den Gauen der Provinzen". S. 96 مركنيوس حايوس „Marcianus Caius"? l. natürlich يوليوس جايوس „Julius Gaius"! S. 101 قرية تعرف بايريفوس „un village connu sous le nom d'Arianze (Irinous)" l. بانزينزس (vgl. 102) Anazjanzos = Nazianzus, u. v. a.

Andere Verbesserungen siehe noch RSO. I, 492—94 (Guidi, dessen Gesamturteil „l'edizione è bellissima" ich nach obigem keineswegs unterschreiben möchte). Vgl. auch Revue critique vom 10. April 1910.

C. F. Seybold.

The History of the Governors of Egypt by Abū 'Umar Muḥammed ibn Yūsuf al Kindi, edited from a unique manuscript in the British Museum by Nicholas August Koenig, *Ph. D., sometime fellow in semitic languages at Columbia University. Part. I.* (3. 33. 33 S.) New York (The Columbia University Press). 1908. = Contributions to oriental History and Philology No. II. (4 Shill. 6 d.)

Über der Ausgabe der den Späteren vielfach zu Grunde liegenden älteren Quellenschriften zur ägyptischen Geschichte, der biographischen Geschichte der Statthalter und Oberrichter von Miṣr, von Abū 'Omar Moḥammed ibn Jūsuf ibn Ja'qūb al Kindī (geboren 283/896, gestorben 350/961) und der Beschreibung Ägyptens Faḍāil Miṣr von seinem Sohn 'Omar ibn Moḥammed (gestorben nach 360/971) hat insofern ein ungünstiger Stern gewaltet, als die Edition aller 3 Schriften von unzulänglichen Kräften unternommen und überhastet, daher auch recht fehlervoll ausgefallen ist, wobei Vater und Sohn meist bis heute noch verwechselt und durcheinandergeworfen werden, wie in den 10 Zeilen der dürftigen und flüchtigen bibliographischen Notiz Brockelmann's Gesch. der arab. Litter. I, 149 [1]). Dieser Verwechslung bleibt letzterer auch treu in seiner Besprechung von Gottheil's sehr übereilter und dennoch als befriedigend gelobter Ausgabe The History of the Egyptian Cadis by al-Kindi 1906 im LZ. 1909, 1682 (vgl. dazu auch die summarischen Urteile Nallino's „buona-" und Ign. Guidi's „bellissima edizione" in RSO. II, 454 und 820 und dagegen meine Besprechung DLZ. 1910, 556—8 und Torrey, Amer. Journ. of Semitic Lang. and Lit. Vol. 26 (1910), 183—197), trotzdem Nallino schon 1901 auf die Auseinanderhaltung von Vater und Sohn al Kindī gedrungen hat, vgl. jetzt RSO. II, 454. Zu de Goeje's Besprechung und Nachweis unerlaubt vieler Fehler in Østrup's Ausgabe und dänischer Übersetzung (1896) der Faḍāil Miṣr in ZDMG. 50 (1896), 736—41 ließen sich noch sehr zahlreiche Emendationen fügen, doch denke ich sonstwo auf diese älteste Beschreibung Ägyptens unter Hinweis auf eine bis jetzt unerkannte in Europa vorhandene weitere vierte Handschrift zu den drei von Østrup benutzten zurückzukommen (die vermeintliche Leidener Handschrift (de Goeje, S. 736) beruht nur auf Verwechslung und Zusammenwerfung Østrup's mit der von ihm benutzten [2]) Landbergschen, in Houtsma's Catalogue d'une collection de Manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill à Leide, Leide 1889,

1) Wüstenfeld's richtigere Notizen erweitert; Brit. Mus. 1212 darf in seinen zwei Hälften doch nicht als 3 und 4, sondern nur als 1 und 2 bezeichnet werden.

2) Oder gehörte diese der andern, 1901 an die Yale University (New Haven, Connecticut) verkauften Landberg'schen Sammlung (noch unkatalogisiert) an?

No. 264, welche bekanntlich an die Princeton University Library übergegangen ist.)

Während uns Gottheil gleich die ganze zweite Hälfte der einzigen Londoner Hs., Brit. Mus. No. 1212 (Rieu, Catalogus, p. 549 s.), die Geschichte der Oberrichter von Miṣr, gibt, legt uns dagegen sein Schüler N. A. König zunächst nur ein Siebentel der 1. Hälfte der Handschrift, der Geschichte der Statthalter, vor, 30 S. arabischen Text mit 3 S. Addenda, 33 S. Introduction mit 3 S. Titel, Widmung an und Note von Gottheil, der die Photographien geliefert hat. Daß de Goejes Wunsch der Herausgabe des 2teiligen Londoner Unicums a. a. O. S. 741 („die Handschrift ist nicht schlecht und an Hilfsmitteln für die Bearbeitung ist kein Mangel"), seiner Erfüllung entgegengeht, ist wohl zu begrüßen. König hat sich nun zwar offenbar viel Mühe gegeben, aber trotzdem ist ihm sehr viel entgangen und besonders auch für die Nameneruierung hat er, wie sein Lehrer, nicht Sorgfalt genug angewandt, alle Hilfsmittel und Nachschlagewerke beizuziehen. Es ist sehr zu wünschen, daß die restierenden 6 Siebentel besser ausfallen, als das erste. Ebenso ist die gleiche Sorgfalt Rhuvon Guest zu wünschen, von dem auch eine Edition der ganzen Hs. (Gesch. der Statthalter und Oberrichter) im Gibb Memorial angekündigt ist; sonst müßten wir eine Faksimileausgabe des Londoner Unicums fehlerhaften, sogen. kritischen Textausgaben vorziehen. Die Schwierigkeiten einer guten Ausgabe nach einem einzigen, wenn auch im ganzen guten Codex sind hinlänglich bekannt. Der ziemlich vokalisierte Codex (Rieu a. a. O. „bene exaratus, vocalibus plerumque adscriptis"), scheint aber doch auch verderbte Stellen und Worte genug zu enthalten, welche die Herausgeber nicht zu heilen imstande waren. Die Introduction stellt zunächst mit viel Fleiß alles zusammen, was über das Leben und die Schriften al Kindīs, des Vaters, zu finden ist. So bringt uns S. 1[5] die erwünschte Biographie desselben aus al Maqrīzīs „muqaffa" (so immer statt richtig al muqaffā المقفّى!) Leiden 870 (besser jetzt No. 1032, Catalogus II[2] p. 115), welche Th. W. Juynboll vermittelt hat. Doch hätten die verderbten Stellen darin gleich geheilt werden sollen: 3 v. u. in der Genealogie مالك بن بداء بن اذاة بن عدىّ sind die zwei mittleren Namen zu beanstanden: Baddā (übrigens بَدّاء Tāǵ I 43, 6 v. u. مصروف, daher oben بَدّاء zu lesen) ist nach Wüstenfelds Genealogischen Tabellen 4, 21 überhaupt wohl aus der Moʿāwija-Linie der Kinda in die Aschraslinie herübergeraten und zu tilgen; „اذاة Idāt" gibt es sonst überhaupt nicht; es ist aus Abdā ابدى Tāǵ 10, 34, Wüstenfeld ebd. verderbt; in der

parallelen Biographie, S. 19, aus Schreibernotizen des Codex unicus ist natürlich der gleiche Passus مالک بن مدلک [?] بن عدیّ ebenso zu emendieren in مالک بن أبْدَی بن عدیّ. Die Transkription, die doch wissenschaftlich genau sein will und die arabische Schrift oft ersetzen soll, die Zitate von lateinischen, englischen, 5 deutschen, französischen Büchertiteln sind höchst ungenau, die Drucklegung überhaupt macht mit ihren allzuvielen Fehlern den Eindruck der Überhastung.

Es kann hier nur Wichtigeres erwähnt werden. Das sinnlose [?]کتاب الرامان S. 2 kann nur das کتاب اخبار مسجد 10 اهل الراية (vgl. S. 7) sein. Ebenda التراويج und ebenso ٣٩, 22 ist doch التراويح, wie es ja an letzterer Stelle erläutert wird „weil sie abwechslungsweise نُوَبًا [Maqrīzī, Ḫiṭaṭ II, 458, 27 hat noch distributiver نوبا نوبا und richtig التراويح] kämpften" (vgl. *rāwaḥa, tarāwaḥa, irtawaḥa*). Das [?]كتاب اخبار السره من الحكم ebenda 15 hätte doch mindestens in كتاب اخبار السرىّ بن الحكم korrigiert werden sollen, vgl. خندق السرىّ بن الحكم Maqrīzī II, 459, 10; es ist der ʿabbāsidische Statthalter von Ägypten, welcher 205 H. = 820 D. starb (Wüstenfeld, Statthalter II, S. 30—32); allerdings ist es vielleicht eine Verwechslung mit Kindī's كتاب سيرة مروان 20 الجعدىّ (aber nicht *alǵaʿd* الجعد, wie S. 7 und 20 steht, vgl. nur Tāǵ 2, 321, 6 v. u.). Statt فى اخر عمد ist wie S. 20 zu lesen عمرة . . . S. 2, 5 ist 10. Ḏulḥiǵǵa 283 nicht der 30. Januar 896, sondern 18. Januar 897 (daher l. S. 6 für 896/7 auch 897.) Als Beispiel der zahllosen ungenauen Transkriptionen diene nur S. 3, 7, 25 wo ibn Hasm ad Daharī für den berühmten Ibn Ḥazm al Ẓāhirī steht. Der Passus aus der *ǵamharat alansāb* des letzteren über die Toǵīb hätte auch vielfach saniert werden sollen. Z. B. السكاسكى wäre السكاسكى, l. besser السَّكْسَكى. Z. 4 اشرس بن ثور بن مرثع وهو كندة ist nach Wüstenfeld, Tabelle 4 zu verbessern in اشرس 30 بن ثور وهو كندة und بن مُرَتّع oder بن مُرْتِع (nicht مرثع, vgl. Moštabih 474) ist aus der Moʿāwijareihe der Kinda wieder fälschlich

in die Ašrassreihe herübergeraten. Z. 6 خديج l. خَدِيج. S. 4 nach der Mitte hätte der arabische Text über die spanischen Toǵībiden besonders mit Codera's Parallelen aus dem Tuniser Codex von Ibn Ḥazm's Ǵamharat alansāb in dessen Estudios criticos de historia árabe española (= Colección de Estudios árabes VII) Zaragoza 1903, S. 327 ff. emendiert werden sollen. Für دورقة (1 mal) und ذورقة (4 mal) lies دروقة = Daroca, sw. von Zaragoza. Z. 14 دخل lies دخلا. Z. 15 نجوة l. نجدة. Z. 16 برسلونة l. برشلونة Barcelona. Z. 17 ولده l. ولد. Z. 18 الرحيم l. الرحمن. Z. 20 بن المنذر l. والمنذر. Z. 24 الزبيط l. الزبيطر; المعقل وحبور l. المقفّل وجَبْوَر (Codera 330 Almocafal; Moštabih 493, Leidener Catalogus I², p. 268). Z. 29 ebenso. S. 5, 8 فتن l. فتح. Z. 11 المائل, Codera المحابل u. a. S. 8 penult. Zinba al Ǵuḏamī l. Zinbā' al Ǵuḏāmī; Muḥallad l. Muḫallad. S. 11, 23 عشمن الأخنشى l. عثمن الأخنسى (Ṭabarī Index 377.) Z. 18 حمارويه l. خمارويه. Z. 23 Buhair l. Bukeir. S. 12, 5 v. u. 'Uḥt l. Uḫt. S. 15, 2 v. u. Bimūt = ٢١, 10 بموت l. Yemūt يَموت. S. 16, 1 = ٣, 13 Zayān l. Moḥammed ibn Zabbān; Z. 2 Salma l. Salama; Z. 27 Turǵ l. Ṭuǵǵ طُغْج. Zu S. 19 u. 20 sind Rieu's Lesungen zu vergleichen (S. 20, 14 ائة!) S. 20, 16 لاطياء l. لاطيًا u. a. S. 31 ist zu الجزائرى (al-Yazā'irī!) die Hauptstelle bei Jāqūt II, 69 ausgelassen.

Zum arabischen Text ist zu bemerken, daß die falsche Vokalisation der Eigennamen des Unikums zu oft blindlings aufgenommen ist. Als erstes Wort figuriert فكتب, Rieu liest aber das passendere قال! In 'Amr's Genealogie 1, 4 steht وائل بن عشام بن سَعيد l. وائل بن هاشم بن سَعِيد . . . قُصَيْص , ... قصيص, wie sonst sicher überliefert wird. (Statt خُزَيمة hat Ibn 'Abdalbarr's Istī'āb 447 حرملة.)

S. 2, 3 كورة لهم عمّا ist natürlich verderbt: nach den Parallelen in Maqrīzī I, 159, 16 ولهم كُرَة من ذهب مكلّلة ist am einfachsten zu lesen كرة لهم ذهبًا. Z. 7 vermutet I. Guidi (dessen Verbesserungen

RSO. II, 820, 2 ich neben den meinigen zu beachten bitte) für ضرب الدهر ein „صرف؟", doch ist ضرب gut, wie Maqrīzī I, 299, 15 deutlicher hat: (l. ضرباته) — so auch der Cairoer Nachdruck von 1324 — ضرب الدهر ضرباته. S. 2, 4 الصفانى l. الصغانى Jāqūt 3, 393. S. 3, 2 بكتات l. natürlich بكتاب, امام l. أمامٌ. S. 3, 11 5
المندقور Guidi = $\mu\alpha\nu\delta\acute{\alpha}\tau\omega\varrho$, eher (mit Amedroz) = $\beta\alpha\nu\delta o\varphi\acute{o}\varrho o\varsigma$.
S. 5, 23. 6, 3 und 16, 9 جريج l. حُدَيج. S. 6, 7 امان l. أَمان. S. 7, 1. 16, 3 الحَسَن l. الخُشْنِ ebenso 14, 3 حَسَن l. خُشْن.
S. 7, 2 المحافرى وشيثم l. (9, 23 شُتَيم) (شَنْتَم) المعافِرِيّ وشُيَيْم, Moštabih 295, Taqrīb altahdīb 171 f. S. 9, 24 ذرع l. زرع. 10
S. 10, 12 حرمل l. حرملة wie 15, 10; 18, 8 richtig steht. S. 10, 23 مَخْرَمة بن عبد المُطَّلِب l. مَخْرَمة بن المُطَّلِب. S. 13[4] Muḫālid b. Ya'īd l. Muǵālid ibn Sa'īd. S. 19, 9 الغَطيفى l. الغُطَيْفِيّ Moštabih 430. S. 19, 19 ليدة l. لبدة = Leptis. S. 23, 18 f. آذانهم l. أَذانهم.
S. 25, 23 بحول l. بحدل Ṭabarī Index 130. S. 26, 13 يدئكى l. يدكى. 15
Z. 14 وسُمّى جيشه جيش الكرازين l. وسُمِى جيسوا جيس الكرازين.
S. 30, 2 ابن l. بن. Z. 3 الأصبع l. الأَصبغ. Z. 15. 17 مُرثد l. مَرْثَد Moštabih 474 u. v. a.

Da seit 1908 m. W. bis Herbst 1912 von König's Governors keine weitere Fortsetzung erschien, ist anzunehmen, daß die Ausgabe 20 Rhuvon Guest überlassen bleibt.

C. F. Seybold.

Sauter, Constantin: Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik. Freiburg, Herder 1912. S. 114.

Der Verfasser dieser Schrift ist kein Orientalist und gründet seine Ausführungen nur auf die lateinischen Übersetzungen des Mittelalters. Man könnte daher versucht sein, dieselbe als unwissen- 25 schaftlich zu bezeichnen. Dieses Urteil wäre jedoch voreilig. Die islamischen Philosophen haben nur in derjenigen Gestalt auf das

Mittelalter gewirkt, wie sie diesem in den lateinischen Bearbeitungen erschienen. Diese Gestalt ist also eine eigene historische Größe und verdient untersucht zu werden. Averroes erscheint z. B. als der große Religionsfeind, der Verteidiger von der doppelten 5 Wahrheit, der die Schöpfung leugnet usw. Letztere Lehre wird wohl daher entstanden sein, daß man *'iḥdāṯ* (das zeitliche Hervorbringen), das auch C. de Vaux (Muséon, Übersetzung des *tahāfut*) noch mit produire wiedergibt, durch creatio übersetzte. Averroes leugnet nun aber den *'iḥdāṯ*, indem er den *'ibdā'*, das anfangslose 10 Erschaffen lehrt. Im Lateinischen erscheint er also als ein Leugner der creatio schlechthin, während er doch in seiner Widerlegung Ġazālī's (ed. Kairo 1903, S. 46, 12. 67, 5 unt. usw.) behauptet, Gott bringe alle Dinge vom Nichtsein zum Sein. Außerhalb Gottes kann es nichts Unerschaffenes geben. Auch an Avicennas 15 religiöse Überzeugung will man nicht recht glauben, obwohl man weiß, daß er dem Propheten Muḥammad eine übernatürliche und daher unfehlbare Erkenntnis zuschrieb, die der fehlbaren menschlichen Einsicht nicht nur graduell, sondern wesentlich übergeordnet ist (111 unt.). Dann kann ihm der Islam nicht mehr etwas „Über-20 wundenes" (7, 8) sein. Der beste Beweis dafür, daß die griechische Philosophie kein „Fremdkörper" (7, 10) im islamischen Geistesleben war, ist der, daß sie von den Theologen des Islam sogar von Ġazālī (was Averroes diesem mit Deutlichkeit nachweist) und anderen Gegnern Avicennas (von dem sie nur einige Thesen bekämpfen) 25 angenommen wurde.

Das Verhältnis des K. en-Naǧāt zum K. eš-Šifā' wird vielfach als ein besonderes Problem behandelt. S. bezeichnet S. 12, 7 ersteres als einen Auszug des letzteren und sagt ib Z. 17, daß beider Verhältnis noch nicht geklärt sei. In dieser Isolierung darf 30 diese Frage nicht betrachtet werden. Sie löst sich, wenn man die Eigenart Avicennas in Rücksicht zieht. Diese war auf die Zusammenfassung des Ganzen, auf den Überblick über alle Wissenschaften gerichtet. Er sagt von sich (Ḳifṭī 416, 16), daß er im Alter von 18 Jahren alle Wissenschaften (d. h. die als 35 „griechisch" bekannten von der Isagoge des Porphyrius bis zum letzten Kapitel der Metaphysik) vollständig erfaßt und seitdem keine neuen Kenntnisse mehr hinzuerworben habe. Nun ist es unzweifelhaft, daß er im Verlaufe seines späteren Lebens noch manche empirischen Kenntnisse, z. B. bei seinen vielen Kranken-40 behandlungen, hinzuerwarb. Interessanter ist aber, daß er diese nicht als eigentliche Erkenntnisse bewertete. Nur das Allgemeine und Prinzipielle galt ihm als wirkliches Wissen. Da er nun seine Prinzipien nicht mehr änderte, glaubte er selbst, sein Wissen sei in dem jugendlichen Alter von 18 Jahren bereits ab-45 geschlossen gewesen. Dieselbe Tendenz auf das Allgemeine finden wir bei ihm, wenn wir ihn in seiner Arbeitsweise beobachten (Ḳifṭī 415, 4, Fundgruben des Orients, Bd. III, 167, 17). In Buḫārā

ca. 998 schließt er sich vom äußeren Leben vollständig ab, bleibt „zwischen seinen Papieren und Büchern" Tag und Nacht und analysiert jede Argumentation, indem er sie auf ihre Prämissen prüft, d. h. ihre allgemeinsten Voraussetzungen. Auf diese ist sein Augenmerk gerichtet, nicht so sehr auf die Konstatierung empirischer Einzeltatsachen. Besuchen wir ihn ca. 24 Jahre später in Hamaḏān, als er sich nach dem Tode des Šamsaddaula in dem Hause des Abu Ġālib versteckt hielt und an der „Genesung der Seele", seiner großen Enzyklopädie, arbeitete. Die Überschriften und Anfänge aller zu behandelnden Probleme (Ḳifṭī 420, 18) hatte er auf kleine Zettel geschrieben und vor sich ausgebreitet, um einen Überblick über das Ganze zu haben. Im Hinblick auf diese Zusammenfassung des Ganzen behandelte er dann die einzelnen Fragen und verfolgte sie nur soweit, als es für den allgemeinen Gesamteindruck erforderlich war. Ein so organisierter Geist ist berufen, Gesamtdarstellungen der Wissenschaften zu liefern, die Einzeltatsachen mehr oder weniger aus dem Auge lassend. Seine ganze Lebensarbeit besteht daher auch in der Herstellung von „Summen". Im Alter von 21 Jahren verfaßte er die erste, die für 'Arūḍī (ein Bd. *'almaǵmū'* gen.), gleich darauf die zweite für Barkī: Das Zusammenfassende und Zusammengefaßte (*alḥāṣil walmaḥṣūl*), „Das Resultat" aller Wissenschaften in 20 Bänden, bald darauf bei seinen vielen Wanderungen die dritte „Die gerechte Verteilung" (*al'inṣāf*, 20 Bände, danach zu urteilen also beide umfangreicher, als „Die Genesung"), in der er die einzelnen Gegner zu Worte kommen ließ, um dann Recht und Unrecht entsprechend zu verteilen. Die vierte Enzyklopädie ist „Die Genesung der Seele" (nach damaliger Zählung 18 Bd., heute 21 Bd.), die fünfte der Kanon (14 Bd.), die sechste „Die Erlösung der Seele" (en-Naǵāt, 3 Bd.), die siebente „Die Thesen und Erklärungen" (*al'išārāt*, 1 Bd.), die achte „Das Weisheitsbuch des Alā'addaula" (1 Bd.), die neunte „Das Kompendium" (*almūǵaz*, 1 Bd.). „Die Diskussionen" (*almubāḥaṯāt*), „Die rechte Leitung" (*alhidāja*), „Das mittlere Kompendium der Logik" (*almuḫtaṣar al-'ausaṭ*) und „Das erste Prinzip und die Rückkehr zu Gott" haben ebenfalls den Charakter von Kompendien und Überblicken, wie Avicenna einen solchen auch über die arabische Sprache (*kitābu lisān al'arab*, 10 Bd.), also vielleicht dreimal so ausgedehnt wie „Die Erlösung", verfaßte. Sein ganzes Sinnen und Trachten war also auf die Zusammenfassung von Wissensgebieten gerichtet. Dabei produzierte er immer wieder von neuem — wenn man hier von eigentlicher Produktion reden darf. Es handelt sich immer um neue Formulierungen desselben Stoffes. Je nachdem die Gelegenheit sich bot, entwarf er einen neuen solchen Überblick über das Gesamtwissen, daß er in der kürzesten Zeit niederschrieb (bis zu 50 Seiten am Tage; Ḳifṭī 420, 21) oder diktierte. Die oben genannten Enzyklopädien sind also eigene Konzeptionen

Avicenna's[1]. Einen systematischen „Auszug" zu schreiben, entsprach nicht seiner überkräftigen Schaffensenergie und Selbständigkeit. Leichter war es ihm, eine neue Darstellung und Auffassung des Stoffes zu geben. Schrieb er doch zwei Drittel der „Genesung" (Ḳifṭī 420, 19) ohne irgend ein anderes Werk zu Rate zu ziehen, aus freier, schöpferischer Kraft. Die Frage der Abhängigkeit seiner Werke voneinander stellt sich also nicht nur für die Naǵāt in Beziehung zu dem Šifā', sondern ist eine ganz allgemeine betreffs aller seiner innerlich kongruenten Enzyklopädien, deren es gegen ein Dutzend waren.

Um die Frage zu entscheiden, wie die lateinischen Übersetzungen zu beurteilen sind, ist es erforderlich, die Art ihrer Herstellung zu kennen. Ibn Dā'ūd Israelita (Avendehut, mit seinem christlichen Namen Johannes Hispalensis) übersetzte ca. 1130—50, wie er selbst erzählt (Jourdain: Recherches 449), mit Dominicus Gundisalinus „me singula verba vulgariter (kastilianisch) proferente et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente". Daß auf diese Weise keine eigentliche Übersetzung zustande kommen kann, ist jedem Arabisten klar; denn ein Ersetzen jedes einzelnen arabischen Wortes durch ein lateinisches folgt zu sklavisch dem Texte, während man vom Sinne auszugehen und die parataktische Ausdrucksweise des Arabischen in ein hypotaktisches Gefüge im Lateinischen umzugießen hat. Roger Bacon, Albertus Magnus und Thomas beklagen sich daher häufig über diese Übersetzungen, während Sauter sie lobt. Auch in dem letzteren Urteile steckt eine Wahrheit. Klammert man sich nämlich nicht an ein einzelnes Wort im Lateinischen, sondern betrachtet man den Zusammenhang als Ganzes, so wird der Grundgedanke meistens klar werden und auf diesen kommt es an. Philologisch sind jene Übertragungen jedoch unzureichend.

Avicenna soll (Pococke: Philosophus autodidactus 1700, S. 18) in seiner „Genesung der Seele" erklärt haben, seine eigentlichen Überzeugungen möge man nicht in diesem Werke, sondern in seiner „orientalischen"[2] Philosophie nachsuchen. Die Entstehung dieser

---

1) Die Logik der „Erlösung" verfaßte er ca. 1013 in Ǵurǵān, also früher als die „Genesung" (Ḳifṭī 424, 1), die übrigen Teile dieses Werkes ca. 1024 auf einer kriegerischen Expedition (nach Sābūr Ḫwāst), auf der er keine Bücher mitnehmen, sondern nur frei diktieren konnte.

2) Es handelt sich um das von Ǵūzǵānī als Nr. 17 (Ḳifṭī 418, 11) genannte Werk Avicennas: ٱلْحِكْمَة ٱلْمَشْرِقِيَّة „Die mystische Philosophie". Der Terminus إشراق findet sich bei Avicenna in den Thesen (*'išārāt* ed. Forget 1892) S. 182, 3. Er bedeutet dort die direkte Verbindung Gottes mit den reinen Geistern, wodurch diese Gott erschauen. Die Philosophie Platos spricht von einem solchen sich Verbinden der Ideen mit dem menschlichen Geiste und daher bezeichnet *'išrāḳ* ursprünglich die platonische Philosophie, an die Suhrawardī in seiner eigenartigen Weiterbildung (der „Philosophie der Erleuchtung") be-

Sage ist leicht erklärlich. Avicenna war eine tiefreligiöse Natur und von der übernatürlichen Offenbarung im Koran durchaus überzeugt[1]). Die aristotelische Philosophie besitzt nun aber für den Islam den Charakter des Heidnischen, und die Aufgabe Avicenna's bestand darin, den Aristoteles „zu einem Muslim zu machen", wie 5 Thomas von Aquin ihn „zu einem Christen umgebildet hat". Diese Aufgabe ist dem Altmeister Avicenna nun auch sehr gut gelungen, so daß die spätere Theologie des Islam ein durchaus griechisches Gepräge annahm. Die obige Sage will nun dem Gedanken Ausdruck geben, daß für Avicenna nicht das rein weltliche, „heidnische" 10 Wissen die Hauptsache war, sondern die religiöse Erkenntnis, das Mystische, das er ja auch in die Interpretation des Aristoteles, diesen weiterbildend, hineingetragen hat. Also findet man in seinen mystischen (*mušrikīja*) Schriften seine eigentlichen Überzeugungen. Daß jedoch in der „Genesung" die wirklichen Lehren Avicenna's 15 enthalten sind (die denen seiner mystischen Schriften nicht

wußt anknüpft, dann bei Avicenna den Erkenntnisvorgang, der zwischen zwei reinen Geistern statthat im Gegensatze zum seelischen Erkennen, bei Suhrawardī die Leugnung des Abstraktionsvorganges also die platonische Erkenntnistheorie. Das Erkennen abstrakter Wahrheiten ist in diesem Sinne ein Erleuchtetwerden. In demselben konnte Rāzī seine „Untersuchungen" mystische (d. h. metaphysische, auf intuitivem Erschauen beruhende und der platonischen Philosophie zuneigende المباحث المشرقية) nennen; denn abstrakte Wahrheiten werden wie Agenzien aufgefaßt, die auf den Menschengeist wirken und „Einprägungen" in ihn machen (Ms. Berlin Nr. 5064 fol. 10 r Mitte); الى أن تنتقش نفسه الشريفة بطابع الوجود. Dieses bedeutet eine platonische Erkenntnistheorie, also den *'išrāķ*, allerdings nicht in dem extremen Sinne Suhrawardīs, wie Prof. Goldziher (Der Islam III, 230 oben) mit Recht hervorhebt.

1) Als er in Buḥārā (ca. 998) mit aller Energie dem Studium der Metaphysik oblag und sich ihm große Schwierigkeiten des Verständnisses entgegenstellten, indem er, wie er sich ausdrückt, den terminus medius eines Syllogismus nicht finden konnte, ging er, dieses war seine Gewohnheit, zur Moschee um „den absoluten Erschaffer des Weltalls" (*mubdi' alkull*) inständigst um Erleuchtung zu bitten (Kifṭī 415, 8). Erst mit der Dunkelheit (*billail*), als man die Moschee schloß, kehrte er in seine Wohnung zurück. Die Gelehrten von Schīrāz hatten sich in manchen logischen Problemen an Avicenna gewandt (ca. 1034). Nach Verrichtung des Abendgebetes, nachdem Ğūzğānī ihm fünf große Bogen Papier zurechtgeschnitten hatte (*birrub'i-lfir'auni*: in quadratischem Formate von pharaonischer Größe), begab er sich an die Arbeit. Gegen Mitternacht schickte er seine Gefährten, seinen Bruder Maḥmūd und Ğ., zur Ruhe. Als diese am anderen Morgen wieder eintraten, fanden sie den Meister auf dem Gebetsteppiche knieend. Vor ihm lagen die fünf Bogen ganz beschrieben. Er hatte die Nacht betend und arbeitend zugebracht, und der Eilbote (*errikābī*) konnte sogleich wieder mit der Antwort nach Schīrāz zurückkehren (Kifṭī 424, 17). Als sein Tod herannahte (Fundgruben d. Orients III, 163, 1) vollzog er eine große rituelle Waschung, tat Buße (*tauba*) für seine Sünden, verteilte sein Vermögen unter die Armen, gab seinen Sklaven die Freiheit und vertiefte sich in die Lektüre des Koran. Den christlichen Philosophen des Mittelalters schien es unbegreiflich, daß ein geistig so hochstehender Mann wie Avicenna an den Koran glaubte. Daher mußte er diesen in einem falschen Lichte erscheinen.

widersprechen), geht schon aus den Worten hervor, die Avicenna an Ǧūzǧānī richtet, bevor er sich an die Ausarbeitung des Šifā' machte (Ḳifṭī 420, 2): „Wenn du damit einverstanden bist, daß ich ein Buch schreibe, in dem ich nur meine eigenen Überzeugungen
5 betreffs „dieser Wissenschaften" (*hāḏihi-l'ulūm* sind die griechischen Wissenschaften in ihrer Gesamtheit) vorbringe, ohne mich in Diskussionen mit Gegnern einzulassen, so will ich dieses gern und unverzüglich tun (*fa'altu ḏālika*)." In der „Genesung der Seele" will Avicenna also gerade und ausschließlich seine eigenen
10 Ansichten entwickeln.

Sauter nennt (26, 22. 29; 30, 25 und 31, 3) die „Genesung der Seele" Paraphrasen des Aristoteles. Die dem Mittelalter als „Summa" und „commenta" über Aristoteles vorliegenden Schriften Avicenna's — sein Name wird, weil selbstverständlich, in den Ver-
15 urteilungen der Konzile nicht besonders erwähnt — sind, dies ist vorauszuschicken, nichts anderes als Teile dieser großen Enzyklopädie (von S. S. 18 ff. aufgezählt). Ǧūzǧānī bedient sich in seiner Einleitung zu derselben des gleichen Ausdruckes, jedoch nur betreffs der Zoologie (*hāḏā fī 'akṯar kitābi-lḥajawān kataba Aristo*), wie
20 auch Michael Scotus (super librum de animalibus Aristotelis). Auf die anderen Teile derselben läßt sich der Ausdruck Paraphrase höchstens in einem sehr weiten Sinne anwenden; denn Avicenna folgte der griechischen Vorlage (*'alā tartībi-lḳaum*: „nach der Ordnung, Disposition der Schule"; Ǧūzǧānī l. c. — *alḳaum* bedeudet
25 die Schule als Ganzes, nicht „das Volk" oder „die Ungebildeten") nur in der Disposition. Sonst entwickelt er seine eigenen Überzeugungen (s. oben), was in einer Paraphrase im engeren Sinne nicht der Fall ist. Das Gesamtbild seiner Philosophie ist natürlich in vielen Zügen trotzdem dem Vorbilde der Griechen nachkonstruiert
30 — aber auch weitergebildet.

Die Vergleichung mit den christlichen Scholastikern darf weder die Unübertrefflichkeit der christlichen Kultur — der Standpunkt christlicher Gelehrter, z. B. Sauter's — noch auch die des Islam — der muslimischer Gelehrter — schweigend voraussetzen, sondern
35 muß die reine Wahrheit betrachten. Das Urteil S's. wird dann zweifellos als befangen erscheinen (31, 3): „Avicenna's Paraphrasen stehen weit hinter denen Albert's zurück, sowohl was den Umfang des Materials anbelangt, als auch bezüglich der Belesenheit und kritischen Veranlagung". Sauter vergißt, daß ihm nur der
40 lateinische Avicenna zugänglich ist. Dieser besteht nur aus verhältnismäßig kleinen Trümmern des eigentlichen Avicenna. In „dem Umfang des Materials" hat Avicenna die beiden großen Scholastiker sicherlich weit übertroffen. Er vereinigt in einer Person, was Albertus und Thomas getrennt besitzen, die natur-
45 wissenschaftlichen Kenntnisse des ersteren — der Kanon ist der Beweis dafür — und die philosophische Begabung des zweiten. Die zahlreichen — gegen ein Dutzend — Enzyklopädien, die er

frei entwarf, rechtfertigen dieses Urteil. Jedoch glaube ich nicht, daß man wird sagen dürfen, er habe Thomas an Scharfsinn und Klarheit ebenso übertroffen, wie er den Albertus Magnus an Erudition übertroffen hat. Wenn S. bei Avicenna dieselbe Belesenheit wie bei Albertus vermißt, so beruht das nicht etwa auf einem 5 Mangel an Belesenheit bei Avicenna, sondern nur darauf, daß er seine „Genesung" schrieb, ohne daß ihm Werke zum Nachschlagen zu Gebote standen (*walkutubu ǵā'ibatun 'anhu*, „während die erforderlichen Bücher nicht zur Stelle waren", Ǵūzǵānī l. c.). Er schrieb sein Werk, als er sich in den engsten Verhältnissen vor 10 Schemseddaula verborgen halten mußte, während dem christlichen Philosophen Bücher und Zeit reichlich zur Verfügung standen. Um die Belesenheit Avicennas gerecht beurteilen zu können, müßte man seine größte Enzyklopädie: „Die gerechte Verteilung (von Recht und Unrecht" *al'inṣāf*) noch besitzen, in der der Meister 15 (*eššaiḫ*) Gelegenheit nahm, mit den Vertretern anderer Ansichten zu diskutieren, also auch zu zitieren. Dieses Werk ging zugrunde, als die Soldaten des Mas'ūd, des Ǵaznawiden (ca. 1030—32), Iṣfahān unter abu Sahl erobert hatten (Kifṭī 425, 1). „Sie plünderten das Gepäck Avicenna's. Das Buch „Die gerechte Verteilung" war 20 in demselben gewesen. Nachher fand man keine Spur mehr von ihm." Umfangreiche Sammlungen über medizinische Erfahrungen hatte Avicenna hergestellt, um sie in seinen Kanon hineinzuarbeiten. Auch diese sind (es waren lauter lose Zettel — *'aǵzā'*) verloren gegangen. Seine Erudition würde uns in noch viel „wunderbarerem" 25 Lichte erscheinen (vgl. Leclerc: Histoire d. l. méd. arabe: „Sa précocité et sa fécondité tiennent du prodige" S. 470), wenn ihn dieses Schicksal, das nach Ǵuzǵānī (Einleitung in die Genesung) auch viele seiner früheren Werke traf, nicht befallen hätte. Seine Belesenheit in der arabischen Literatur allein, also einem Neben- 30 fache, wurde von seinen Zeitgenossen, und zwar Fachmännern, auf diesem Gebiete angestaunt.

Der erste Teil des Werkes von Sauter ist in den Daten dankenswert, die er über den lateinischen Avicenna zusammenstellt. Auch über Averroes müßte eine solche Studie gemacht werden. 35 Der zweite vergleicht in den meisten wichtigeren Lehren der Metaphysik die Gedanken des Aristoteles mit denen des Avicenna, so daß man einen Einblick in den Fortschritt der Gedankenbildung erhält. Dieser Hauptteil des Werkes ist, wenn er auch in bezug auf Avicenna nichts neues bietet — ein solches kann nur ein 40 Orientalist zutage fördern, dem die Originalquellen zugänglich sind — sehr gut gelungen und als Einführung zu empfehlen. Die zahlreichen Versehen des ersten Teiles betreffen im Vergleich dazu nur nebensächliche Dinge, können den Wert der Arbeit also nicht wesentlich herabmindern. 45

M. Horten.

Legends of Eastern Saints, chiefly from Syriac Sources edited and partly translated by A. J. Wensinck. *Vol. I. The Story of Archelides.* Leyden, E. J. Brill, 1911. XXI + 20 + ፳ + ٢٢ + ܥܗ SS. Mk. 6.50.

A. J. Wensinck hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen die Überlieferung über den hl. Archelides zu sammeln und herauszugeben. Besonders anerkennenswert und freudig zu begrüßen ist der Umstand, daß er sich nicht mit dem Abdruck einer am bequemsten gerade zugänglichen Hs begnügt, sondern sieben syrische Hss für seine Ausgabe benutzt, ebenso drei arabische Texte abdruckt; nur der äthiopische Text ist auf eine Hs gegründet. Die Einleitung berichtet knapp über die Hss, die Eigentümlichkeiten der einzelnen Fassungen, Alter und Ursprung der Legende und den Kult des Heiligen. Die Texte sind (von rückwärts aufgezählt) folgendermaßen angeordnet: B (syr.); C (syr.; mit den Varianten von A); D (syr.; mit den Varianten von E, R, F); B (arab.); A (arab.); C (arab.); äthiop. Text; engl. Übersetzung der syr. Fassung C und Bemerkungen zu einigen Ausdrücken der arab. Texte.

Bevor ich von dieser Übersicht zur eigentlichen Kritik übergehe, möchte ich den Lesern ganz kurz den Inhalt der Legende erzählen; man wird ersehen, daß die Legende tatsächlich wegen ihrer poetischen Schönheit ein eingehenderes Studium lohnt, was man nicht von allen Legenden behaupten kann.

Archelides, der Sohn eines hohen Staatsbeamten in Konstantinopel, des Galenus, und seiner Gattin Augusta, soll auf Wunsch seiner früh verwitweten Mutter in fernem Land die Universität beziehen um sich dereinst ebenfalls eine angesehene Stelle im Hof- und Staatsdienst zu erringen. Auf der Seereise überzeugt ihn der Anblick der Leiche eines ertrunkenen, reichen Kaufmanns von der Eitelkeit alles irdischen Strebens; er geht, ohne seine Mutter irgendwie benachrichtigen zu lassen, in Ägypten in das Kloster des hl. Menas und leistet bald das Gelübde in seiner Zelle nie mehr eine Frau ansehen zu wollen oder mit einem weiblichen Wesen zu sprechen. Seine Mutter ermittelt nach zwölf Jahren langen, vergeblichen Wartens endlich den Aufenthaltsort ihres Sohnes, reist zu dem Kloster und bittet von Archelides empfangen zu werden. Der schlägt ihre immer dringender werdenden Bitten ab; als sie ihn aber schließlich unter Beschwörungen im Namen Gottes anfleht, müßte[1]) er diese Bitte erfüllen, aber gleichzeitig sein Gelübde brechen. Er fleht Gott um Lösung des Zwiespaltes an; als Augusta die Zelle des Sohnes betritt, kann sie nur noch die Leiche des Sohnes umarmen; bald darauf wird sie mit ihm im Tode vereint und in einem gemeinsamen Grabe beigesetzt.

---

1) Vgl. dazu meine Ausführungen: Die Schandenbitte, ein religionsgeschichtliches Problem: Bl. f. d. Gymn.-Schulw. 48 (1912), 461—463.

Dies unter Ausschaltung mancher interessanter Details der Kern der Legende. Daß sie uns im Syrischen in drei Gruppen B; CA; DERF vorliegt, hat Wensinck richtig erkannt und demgemäß seine drei syrischen Texte hintereinander abgedruckt. Das Verhältnis der sieben Hss und der drei Fassungen läßt sich aber weit genauer und schärfer bestimmen, als Wensinck versucht hat; da sich dann sogar das Original der Legende mit genügender Sicherheit rekonstruieren und über Heimat und Alter der Legende auch noch Genaueres ermitteln läßt, so mag diese Aufgabe im folgenden gelöst werden, die viel Geduld, exakte Methode und einigen Scharfsinn verlangt. Ich hoffe, daß die Ausfüllung dieser Lücke nicht als Tadel der Arbeit Wensinck's aufgefaßt wird; ist sie doch durch dieselbe bedingt und erst möglich gemacht.

Wir fassen zunächst die Fassung B und ihr Verhältnis zu CA ins Auge; CA gehören in der Tat enge zusammen. Da liefert eine eingehende Untersuchung folgendes Ergebnis:

1. CA ist eine erweiterte Bearbeitung von B; Belege brauche ich hier im einzelnen nicht anzuführen; sie liegen zu Dutzenden auf der Hand. Es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß die umgekehrte Annahme, B sei durch Verkürzung aus CA entstanden, ausgeschlossen ist. Vgl. z. B. B S. 11,$_{17}$ mit CA S. 30,$_{13}$ oder die Botschaft, in der sich die Mutter dem Heiligen zu erkennen gibt: B S. 15,$_{19}$ mit CA S. 38,$_{11}$.

2. Da die Erweiterungen in CA zum größten Teil zusammenstimmen, standen sie schon in der gemeinsamen Vorlage von CA; eine gemeinsame Vorlage für CA, die nicht B war, wird auch dadurch erwiesen, daß sich Korruptelen in CA finden, wie ܟܐܡܣܐ gegenüber dem richtigen ܟܡܣܐ in B, daß sich eine Lücke S. 34,$_{21}$ in CA in B nicht findet.

3. Diese gemeinsame Vorlage von CA kann aber nicht B selbst sein, weil sich in B wiederholt Lücken finden, die uns in CA nicht begegnen, also auch in seiner Vorlage nicht waren. Wir haben also wohl das Recht aus CA Lücken in B, die den Text unverständlich werden lassen, auszufüllen, müssen uns aber hüten etwas von den gemeinschaftlichen Erweiterungen in CA nach B zu übertragen. F. Schultheß hat in seiner wertvollen Besprechung von Wensinck's Buch[1]) auch schon das Vorhandensein von Lücken in B festgestellt und an einigen Punkten die Ergänzung vorgenommen, nämlich S. 4,$_{4}$. 8,$_{23}$. 9,$_{24}$. 14,$_{20}$. Dazu sind noch folgende Stellen zu fügen: S. 6,$_{18}$ ist hinter ܘܢܦܩ ܘ zu ergänzen ܟܠܡܣܡ ܕ; S. 19,$_{20}$ klafft auch eine Lücke, deren Besprechung einige Zeilen lohnt:

1) GGA. 174 (1912). 369—374.

B S. 19, 19:	C S. 43, 7:	A S. 43, A. 3:
ܘܟܕ ܫܡܥܘ	ܘܟܕ ܫܡܥ ܗܘܐ	ܘܟܕ ܫܡܥܘ
	ܪܝܫ ܕܝܪܐ ܘܟܠܗܘܢ ܕܝܪ̈ܝܐ	ܐܚ̈ܐ
	ܕܒܝܪܐ ܩܠܐ ܕܐܠܝܬܐ ܘܕܒܟܝܬܐ	
ܗܘܘ ܕܡܢܐ ܗܘ ܩܠܐ ܗܢܐ	ܫܐܠܝܢ ܗܘܘ ܕܡܢܘ ܩܠܐ ܗܢܐ	ܫܐܠ<ܘ> ܕܡܢܐ ܗܘ ܩܠܐ ܗܢܐ

„Als hörten (ܫܡܥܘ ܗܘܘ) (der Abt und alle) Klosterbrüder die wehklagende und weinende Stimme, fragten sie (ܫܐܠܝܢ ܗܘܘ): ‚Was bedeutet diese Stimme ...?'" Das Auge des Schreibers von B ist vom ersten ܗܘܘ sofort auf das zweite abgeirrt, sodaß Sub-
10 jekt und Objekt des Temporalsatzes und das Verbum des Hauptsatzes ausgefallen sind.

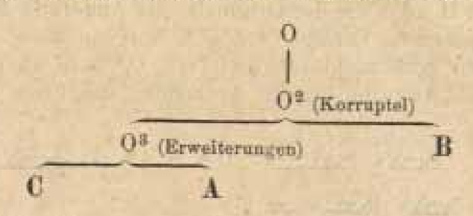
Mit Unrecht hat aber m. E. Schultheß nach CA in B geändert S. 13, 20; ebenso scheint mir S. 15, 7 die Einfügung von ܢܗܘܐ überflüssig.

15 Stellen wir nun die Ergebnisse fest: B stammt aus einer Vorlage, die dem Original (O) sehr nahe stand; sei es nun, daß diese Vorlage durch Elementarereignisse (Wasser, Feuchtigkeit, Mäusefraß) schlecht oder gar nicht mehr lesbar war, sei es durch Flüchtigkeit oder Nachlässigkeit des Abschreibers, sind in B Lücken ent-
20 standen, die sich in seiner Vorlage noch nicht fanden. Außerdem wurde vom Original eine zweite Abschrift hergestellt, die gewissermaßen eine zweite, erweiterte Auflage O^x) darstellt. Sachlich wurde dabei kaum etwas geändert; die Änderungen und Erweiterungen sind stilistische Glättungen, Erweiterungen durch Einfügung
25 psychologischer Begründungen, Erweiterung durch größere Wortfülle mit der Absicht mit Gelehrsamkeit und Eloquenz zu prunken (vgl. die Schilderungen des Herbergenbaues B S. 11, 1 mit CA S. 31, 15), Einfügung von Gebeten. An Schönheit hat die Erzählung nicht gewonnen, nur an Wortfülle. Diese zweite Auflage wurde
30 dann wieder zweimal abgeschrieben, die Ergebnisse liegen uns in C und A vor, deren Verhältnis zu einander lehrreich ist. Eine genaue Untersuchung zeigt nämlich, daß in einer Zeile, bei angenommen vier Varianten unerheblicher Art, zweimal C und zweimal A mit B, ein andermal C dreimal und A nur einmal, ein
35 drittes Mal C nur einmal und A dreimal mit B zusammengehen (vgl. z. B. B S. 5, 10 mit CA S. 23, 15). Was ergibt sich daraus für ein Schluß?

Zwischen O^x und CA können nicht viele Mittelglieder ausgefallen sein, sondern beide müssen im großen und ganzen direkte
40 Nachkommen von O^x darstellen. Jeder der Schreiber von C und A hat an seinem Text fortwährend kleine stilistische Retouchen vorgenommen. Abstammung von A aus C oder C aus A ist ausgeschlossen aus folgenden Gründen:

Es finden sich in A ebenfalls Lücken, die sich in C nicht finden; so ist S. 21, 11 der Schreiber von A vom ersten ܥܡܕ auf das zweite abgeirrt und hat dadurch die Erwähnung der Taufe und des Namens ausgelassen; vgl. außerdem S. 38, 2 und S. 39, 2. Da A oft mit B gegen C und C oft mit B gegen A gehen, ist eine solche Herleitung ebenfalls ausgeschlossen.

Schließlich gehen aber BCA noch nicht direkt auf das Original zurück, weil in allen drei Fassungen schon eine unheilbare Korruptel sich findet, die also auch schon in der gemeinsamen Vorlage von BCA stand, S. 4, 22 und S. 23, 5. Wir haben also zwischen dem Original und dem Archetypus von BCA noch eine Bearbeitung anzunehmen und erhalten so folgenden Stammbaum[1]:



Angesichts der engen Verwandtschaft von BCA soll diese Gruppe im folgenden mit I bezeichnet werden, wenn sie geschlossen den Hss DERF, der Gruppe II, gegenübertritt.

Wie verhält sich II zu I? Die Untersuchung wird natürlich durch Wensinck's Druckanordnung erschwert, liefert aber ein glattes Ergebnis:

1. Die Erweiterungen von O^3, die sich in CA finden, begegnen auch fast ausnahmslos in II; also gehört II in den nämlichen Ast wie CA, weist jedenfalls unmittelbar nicht über O^3 hinaus.

2. Die weitere Untersuchung wird verwickelt, da gleichzeitig das Verhältnis von II zu I und das Verhältnis der einzelnen Hss von II zu I berücksichtigt werden muß. Ich greife aus meinen Zusammenstellungen nur einige Punkte heraus. Die wichtigsten Kombinationen sind: a) II BC : A; b) II BA : C; c) II B : CA; d) II CA : B; jede dieser Kombinationen enthält wieder mehrere Varianten, je nachdem es sich um Zusätze oder Lücken, um stilistische Retouchen auf der einen oder anderen Seite handelt.

a) Geht II mit BC gegen A zusammen, dann ist anzunehmen, daß der Wortlaut von II BC dem des Originals entspricht, A willkürlich oder gedankenlos geändert hat; vgl. II (S. 75, 13) B (S. 20, 5) C (S. 44, 1): Als Augusta nach dem Tode ihres Sohnes sah die T r a u e r der Mönche (ܐܒܠܗܘܢ) und ihr Leid . . . mit A (S. 44, A. 1): Als Augusta sah ܠܐܒܠܗܘܢ ܕܝܪܝܐ alle Mönche und ihr Leid . . .,

1) In der direkten Linie können natürlich überall verlorene Fassungen als Mittelglieder existiert haben.

wo die Entstehung der Lesart von A paläographisch einleuchtend ist. Die Lücken in A finden sich in II nicht. Die Stelle über die Reisevorbereitungen in II (S. 50, 13) mag die Verwandtschaftsverhältnisse noch illustrieren: Archelides „machte sich fertig (= B C) und bereitete alles vor, was (= C A) nötig war (= B C A), (und: nur in C A) (nahm mit sich: nur in C) viel (= B II) Geld und zwei Eunuchen zu seiner Bedienung (= II B C A) und (II: mit; om. B) Pferde zum Reiten und Tragen des Gepäcks" (in II C A; B weiß nichts von Reittieren).

b) Bei Übereinstimmung von II B A gegenüber C wird die Lesart von II B A dem Original entsprechen.

c) Wenn II und B genau gegen C A zusammengehen, ist die Lesart von II B auch die des Originals, die Änderung ist dann erst in der gemeinsamen Vorlage von C A vorgenommen worden, die dann weiterhin noch nicht identisch mit O³ sein kann. Vgl. folgende Stelle: „Augusta begann Archelides zu küssen und zu umarmen":

II S. 74, 5: ܒܪܚܡܬܐ ܕܠܒܗ̇ C A S. 42, 19: ܡܢ ܪܚܡܬܐ ܕܠܒܪܗ̇

B S. 19, 10: ܡܢ ܪܚܡܬܐ ܕܠܒܪܗ̇

„aus Liebe ihres Herzens" „aus Liebe zu ihrem Sohn"

Vgl. auch II (S. 60, 20) mit B (S. 10, 24) und C A S. 31, 10.

d) Wenn II C A im positiven oder negativen Sinn gegen B gehen, ist sichere Entscheidung über den Wortlaut von O nicht mehr möglich. Die Botschaft der Mutter an Archelides zeigt in II C A eine große Wortfülle; vermutlich steht die knappe Fassung in B dem Original näher. Der Rat des Archelides an seine Mutter in ein Nonnenkloster einzutreten wird so ausgedrückt: „Geselle dich":

II S. 72, 1: ܥܡ ܟܢܘܫܝܐ ܩܪܝܒ ܠܐܠܗܐ B S. 17, 8: ܥܡ ܟܢܘܫܝܐ ܩܕܝܫܐ

C S. 40, 7: „ „ „

A S. 40, A. 8: „ „ ܥܡ ܟܢܘܫܝܐ

„Schar, nahe Gott" „heilige Schar"

Gruppe II ist also aus O³ abgeleitet; sie kann nicht aus B stammen wegen der Zusätze, die sie mit C A gemeinsam hat, nicht aus A, weil es dessen Lücken nicht teilt, und nicht aus C, wie z. B. S. 32, 13 und S. 62, 8 zeigen. G r u p p e II weist aber auch ihrerseits c h a r a k t e r i s t i s c h e M e r k m a l e und Erweiterungen auf: sie erweitert nochmals die Gebete oder fügt ganz neue ein, schmückt mit Zitaten aus; sachlich ist vor allem wichtig, daß sie die B C A gemeinsame Korruptel bei der Schilderung der Seereise nicht hat, sondern von einem Seesturm erzählt, der des Archelides Schiff zu einer Notlandung zwang; bei einem Spaziergang am Strand entdeckte Archelides die Leiche des Kaufmanns. Das kann

II selbständig erfunden oder aus einem vollständigen Exemplar der Legende herübergenommen haben; letzteres will mir weniger wahrscheinlich vorkommen. Bezeichnend für II ist das Prunken mit griechischen Wörtern[1]), mit einer fragwürdigen Kenntnis griechischer Einrichtungen; der Exkurs über die *βουλή*, überflüssig und unklar, ist vielleicht ein in den Text geratenes Glossem.

Die Gliederung innerhalb der Gruppe II, die Verwandtschaftsverhältnisse von D, E, R, F, lassen sich kurz darlegen.

R ist, wie schon Wensinck erkannt hat (S. XII), Abschrift aus E; vgl. S. 52, 9. 19. 55, A. 1. 2. 3. 56, A. 3. 73, 8. 75, 8.

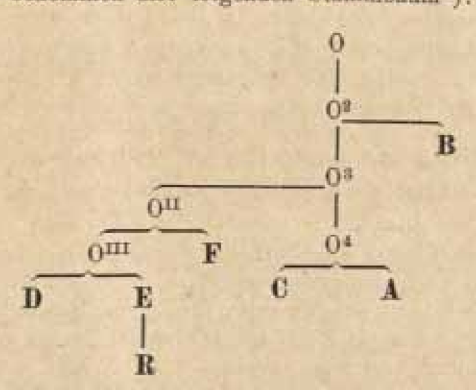
E ist nicht, was Wensinck als möglich betrachtet, aus D abgeschrieben, sondern beide gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück; das beweist S. 68, 19. 75, 17, dann auch S. 61, 18.

F geht sehr oft allein gegen DER; in den meisten Fällen (z. B. S. 52, 4. 56, 12. 58, 18. 60, 15. 63, 21) stimmt dann seine Lesart mit I oder wenigstens mit CA überein. Sein Schreiber war weniger gebildet als die Schreiber von DER; das zeigen, abgesehen von den ganz sinnlos an den unpassendsten Stellen eingefügten zahllosen ܓܝܪ, zwei Beispiele:

S. 52, 12: DER ܒܣܡܣܐ; F ܒܣܡܣܐ; CA ܐܣܡܣܐ; B ܒܣܡܣܐ; hier hat DER die Korruptel verbessert, die in FCA mitgeschleppt wurde.

S. 58, 18: DER ܐܩܘܠܘܬܐ *ἀκολουθία*; F *τάξις*; I *τάξις*.

Wir bekommen also folgenden Stammbaum[2]):



Es ist einer der seltenen Fälle in der Legendenforschung[3]), wo es gelingt lücken- und restlos die Überlieferung und mit ziem-

1) Das übrigens zum Teil nicht O^II, sondern erst dem Bearbeiter von DER zur Last fällt, weil F noch nicht mitmacht.

2) Das Alter der Hss kann bei solchen Untersuchungen zunächst stets außer Betracht bleiben.

3) Ich darf wohl auf meine Untersuchungen über die griechische und die

licher Sicherheit das Original zu rekonstruieren. Unsicher bleibt nur die Stellung der Erzählung vom Seesturm. Es hätte sich nun empfohlen der Überlieferung auch in der Textausgabe Rechnung zu tragen, und damit komme ich auf den wunden Punkt des Buches. Es sind nur Äußerlichkeiten, die dem wissenschaftlichen, einwandfreien Wert von Wensinck's Arbeit keinen Eintrag tun, die aber beachtet sein wollen, wenn der Herausgeber die Fruchtbarmachung seiner Arbeit ermöglichen, ja erleichtern will. Am besten wäre es gewesen die beiden Gruppen I und II neben oder untereinander abzudrucken, als Grundlage für I Fassung C zu nehmen und durch typographische Mittel klar die Erweiterungen herauszuheben. Man könnte mit einem Blick die Überlieferung übersehen und müßte nicht immer an drei Orten die Augen haben. Daß die Texte ohne Zeilenzähler sind, hat schon Schultheß als Mangel empfunden. Ich für meine Person sehe nicht ein, warum die Seiten der syrischen Texte mit syrischen, der arabischen Texte mit arabischen, des äthiopischen Textes mit äthiopischen Buchstabenziffern paginiert sind. Warum nicht arabisch durchpaginieren? Das Stilgefühl wird doch nicht darunter leiden. Die Beschreibung der Hss ist viel zu knapp und nötigt den Benutzer wieder zu zeitraubendem Nachschlagen. Das sind lauter editionstechnische Sünden; und da sie nur zu oft begangen werden und sich leicht vermeiden lassen, mache ich dringend auf die klaren und außerordentlich wertvollen Winke und Ratschläge aufmerksam, die ein Meister auf dem Gebiete der Editionstechnik, Otto Stählin, gegeben hat, in einem Aufsatz: „Editionstechnik“ [1]), den jeder Herausgeber mit Nutzen zu Rate ziehen wird.

Nur ein paar Worte über die arabischen und äthiopischen Texte! Sie sind wieder eine freigebige und z. T. geschmacklose Weiterbildung der syrischen Texte ohne originelle Züge; ich konnte aber infolge anderer dringender Arbeiten den Anknüpfungspunkt noch nicht ermitteln. Wensinck denkt (S. XVII) an eine koptische Vorlage, kaum mit Recht. Aus dem Menaskloster wird ein Romanoskloster (wohl aus ܡܪ ܡܢܐ entstanden! [2]), Vater des Archelides: Johannes. Welche Lichter die Bearbeiter der arabischen Texte waren, mag zeigen, daß nach den syrischen Texten die Reisenden drei Tage kostenlos von Augusta verpflegt werden, die Trennung zwischen Mutter und Sohn 12 Jahre dauert; nach den arabischen Texten werden die Reisenden 12 Jahre kostenlos verpflegt. Zu S. XXI bemerke ich, daß die Angabe nicht richtig gedeutet ist, die Ankunft des Archelides

---

syrische Barbaralegende verweisen in der Schrift: Die syrische Barbaralegende (Leipzig, Fock, 1912) S. 32 f.; 37.

1) Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 12 (1909), 393—433, auch separat zu haben.

2) In der Beschreibung der Hs R ist von Forshall dieses ܕܒܝܬ ܡܪܡܝܢܐ auch mißverstanden: ex Beth Marmino, und mit Unrecht zugefügt: originem ducentis.

sei erfolgt: ١٩, 1 في ليلة القلندس, wozu ٣١, 4 f. fügt: اعني ليلة قنداس الما = „d. h. die Nacht der Wasserweihe"; gemeint ist die Nacht des Karsamstag, in welcher auf die Kerzenweihe die Taufwasserweihe folgt: statt des vermuteten „calendas" ist zu lesen: قندلس, das aus syrisch (!) ܩܢܕܝܠܘ (candelae) stammt!

Der äthiopische Text verändert weiter willkürlich; eine längere Fassung wird anscheinend in der Gadla Takla Ḥawāryāt zitiert[1]); der Keim zu dieser Ausgestaltung steckt schon in der syrischen Legende.

Dem koptischen Text (jetzt bei Junker, Or. Christ. 7, 158—175 zu benutzen!) möchte Wensinck eine hohe Bedeutung zumessen; der Name der Mutter *Συγκλητική* (immer mit Artikel T!) ist vielleicht ursprünglich kein Eigenname gewesen, sondern bedeutete „die Frau von senatorischem Rang", als Übersetzung von Augusta, „die Erhabene". Die syrische Überlieferung ist in den Hss C und D im syrischen Theotokos-Kloster der Wüste Skete[2]) zu lokalisieren, A und F weisen nach Antiochia und Beth-Arbaya, die arabische Tradition in die Gegend von Damaskus und in die Libanonklöster. Der koptische Text geht wohl sicher auf einen (syrisch-)arabischen zurück.

Ist nun eine griechische Vorlage der Archelideslegende anzunehmen? Wensinck möchte die Frage bejahen und Schultheß ihm beistimmen. Ich bin anderer Ansicht. Daß Archelides aus Byzanz stammt, die Sphäre des byzantinischen Kaiserhofes gestreift wird, wenn auch nur nebenbei, ist kein genügender Grund. Die sprachlichen Argumente von Schultheß können höchstens beweisen, daß der Schreiber auch einige Kenntnis des Griechischen besaß; merkwürdig ist dabei das Verhalten der Hs D und der Fassung II. Das Lieblingswort ist *κίνδυνος*, das uns in D sechsmal begegnet, darunter an Stellen, wo seine Anwendung bedenklich ist. Die griechischen Ausdrücke sind für die Schreiber reine Fremdworte, die sie als Glanz- und Schmuckstücke anbringen, die aber gerade beweisen, daß keine griechische Vorlage anzunehmen ist. Das zeigt klar der Fall, wo in D E R S. 58, 18 gegen I F das Wort *τάξις* für „Klostersatzung" durch ܐܩܘܠܘܬܝܐ = *ἀκολουθία* ersetzt ist; *ἀκολουθία* heißt aber in christlichen Texten bis zum Neugriechischen herunter nie „Klostersatzung", sondern ist neben der Bedeutung „Übereinstimmung, Folge" in der Kirchensprache der Fachausdruck

1) Vgl. F. Praetorius, ZDMG. 65 (1911), 785, 15–21, dessen Lösung noch zu kompliziert ist.

2) Vgl. A. Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients I. (Leipzig, Göschen, 1911), S 25 und desselben Gelehrten grundlegendes Werk: Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Paderborn 1910), Register unter Sketewüste S. 299. Man könnte an einen Zusammenhang zwischen dem dort vom Jahre 932 berichteten Ereignis, der Hs D und dem koptischen Lied denken.

für die geregelte Folge von prosaischen und poetischen Texten für bestimmte Feste. Schließlich kommt als ausschlaggebend dazu, daß Archelides keine griechische Legende, nicht die kleinste Synaxarnotiz, ja nicht einmal ein Datum im griechischen Kalender besitzt.
5 Wie ein Blick in das monumentale Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (ed. H. Delehaye, Bruxelles 1902) zeigt, finden sich im griechischen Kalender einige Heilige namens Archelides erwähnt, aber unser Heiliger nicht. Damit ist erwiesen, daß er in der griechisch-orthodoxen Kirche weder Kult noch Legende besaß;
10 jedenfalls kann von einem Ursprung der Legende in Konstantinopel keine Rede sein.

Wohl aber ist der Kern und Grundgedanke in der griechischen Literatur bekannt. In den in Ägypten entstandenen Apophthegmata Patrum findet sich von dem Einsiedler Poimen und
15 seinen Brüdern erzählt[1]), daß ihre Mutter sie sehnlichst zu sehen wünscht, aber nicht sehen kann. Sie sucht sie deshalb auf ihrem Gang zur Kirche zu treffen; wie die Heiligen diese Absicht merken, kehren sie um und verschließen die Tür vor ihrem Gesicht. Sie klagt und jammert vor der Tür und ruft: „Laßt mich euch sehen,
20 meine lieben Kinder!" Ein Klosterbruder teilt Poimen die Nachricht mit und fragt ihn, was man mit der vor der Türe jammernden alten Frau machen solle. Poimen fragt von innen durch die Türe hindurch: „Was schreist du so, Frau?" Als sie die Stimme des Sohnes erkennt, beschwört sie ihn noch dringender sich der
25 Mutter zu zeigen, die sie gesäugt habe, die schon ganz grau geworden sei; es sei doch nicht zu viel verlangt. Unbeirrt fragt Poimen: „Willst du uns hier sehen oder in jener Welt?"[2]) „Sehe ich euch denn in jener Welt, wenn ich euch hier nicht sehe?" „Wenn du dich zwingst uns hier nicht zu sehen, siehst du uns
30 dort." Da entfernt sich die Mutter fröhlich (!) in der Zuversicht auf ein Wiedersehen im Jenseits. — Es läßt sich natürlich nicht erweisen, daß hier auch der Keim der Archelidesgeschichte steckt, aber die Möglichkeit liegt vor. Erweitert brauchte der Keim nur zu werden durch eine Jugendgeschichte, die den Aufenthalt des
35 Archelides im Kloster und die lange Trennung von der Mutter erklärt; diese Jugendgeschichte ist aus lauter bekannten Zügen zusammengesetzt. Als Verdienst des Dichters (der Ausdruck scheint mir gerechtfertigt) der Archelideslegende wäre dann die tragische Schlußwendung zu betrachten.

40 Es ließen sich noch mancherlei Fragen im Anschluß an das Buch aufrollen; um aber die an sich schon ungebührlich lange Be-

---

1) Migne, Patrol. Graeca 65, S. 340 f.; den Hinweis auf die Stelle verdanke ich dem Buche von M. von Wulf, Über Heilige und Heiligenverehrung (Leipzig 1910) S. 216 f.; sein Hinweis auf Cassian, Instit. V 32 ist aber falsch.

2) Vgl. des Archelides Worte (S. 16, 17): „Von einem Wiedersehen in dieser Welt haben wir keinen Nutzen; aber ich bitte den Herrn, daß ich dich in der kommenden, unvergänglichen Welt sehe."

sprechung nicht uferlos werden zu lassen, muß ich schließen mit dem Gesamturteil, daß abgesehen von den äußeren, editionstechnischen Mängeln das Buch als sehr wertvolle Erscheinung auf dem Gebiete der christlich-orientalischen Legendenliteratur zu bezeichnen ist und daß wir mit Spannung dem zweiten Band entgegensehen, der die Legenden der Hilaria und des Xenophon, Maria, Johannes und Arkadius bringen wird.

Wilhelm Weyh.

Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie von Harri Holma. (Annales Academiae Fennicae, Series B, Tomus VII, 1.) Leipzig 1911. XIX u. 183 S.

Einer Anregung K. L. Tallquist's folgend hat der Verfasser genannter Arbeit es sich zum Ziele gesetzt, die Namen der Körperteile im Assyrischen zunächst aus den speziell davon handelnden Texten, dann aber auch aus der weiteren assyrisch-babylonischen Literatur zu sammeln, ihre Bedeutung zu bestimmen und sie etymologisch zu erklären. Das Thema ist glücklich gewählt und ist vom Verfasser mit Liebe und Gründlichkeit behandelt worden. Die Lösung einiger Einzelfragen hat er auch durch kleinere Spezialuntersuchungen besonders in OLZ. vorzubereiten gesucht.

Die Sammlung des Materials scheint soweit als möglich vollständig zu sein, die Festsetzung der Bedeutung geschieht im allgemeinen nicht ohne ausreichende Indizien, auch die etymologischen Versuche bleiben in den Grenzen des Möglichen. Leider scheint H. dem Hebräischen kein eingehendes Studium gewidmet zu haben. Daher begegnet es ihm, daß er öfter aramäische Wörter als neuhebräisch bezeichnet. So z. B. S. XI: מצחא, S. 1: פנרא, S. 7: אַדְמָא, אָדָם, S. 11: גולגלא, גולגלתא, S. 12: מוחא (neuhebr. מֹחַ), S. 16: גלגלא, גילגלא, S. 25: לְשָׁן (!), S. 34: מְזָיָה (Emphatikus!), S. 62: חרצין, S. 72: קשתא, S. 79: מררתא, S. 102: חמרתא, S. 117: שחאתא, S. 142: אסקופתה, S. 148: קרסולא. Ihn haben offenbar die Wörterbücher irregeleitet, die den neuhebräischen und jüdisch-aramäischen Wortschatz gemeinsam geben. S. XVIII und 8 wird dem assyr. Feminin *dimtu* „Thräne" das hebr. und arab. Maskulin דמע, دمع gegenübergestellt, während doch im Hebräischen in derselben Bedeutung wie im Assyrischen nur das Feminin דמעה belegt ist. Der hebräische Monatsname זִו darf natürlich nicht zum Vergleich zu *zîmu* „Glanz" herangezogen werden (S. 2). Man kann nur umgekehrt, wenn man will, die Unbekannte זִו nach dem Babylonischen deuten. Ebendort wird assyr. *ellamu* „Vorderseite" dem hebr. אולם, אילם ohne weiteres gleichgesetzt. Aber abgesehen von der Unklarkeit, welches אולם H. meint, — „Halle" oder auch „aber", höchst-

wahrscheinlich zwei verschiedene Wörter — ist auch schon die Verwandtschaft von *ellamu* und אולם sehr unsicher. אולם „sicherlich, aber“ ist doch wohl das Gegenstück zu אולי „vielleicht“, hat dann also mit „Vorderseite“ nichts zu tun. Und auch von אֵלָם, אוּלָם „Halle“ ist der Weg zu „Vorderseite“ noch recht weit. Ein מֶשֶׁךְ „Haut“ gibt es im Hebräischen nicht (H. S. 3). S. 30 wird als aramäisches Verbum חֲשַׁשׁ, S. 2 für hebr. קוֹמָה: קוֹמָה, S. 116 für זְרוֹעַ: זְרֹעַ vokalisiert. Das können Druckfehler sein, wie es כֶּרֶס für כָּרֵס (S. XVI), מֵעִים für מְעִים u. a. m. gewiß sind; daß aber eine solche Anzahl derselben stehen geblieben ist, muß bedauert werden.

Die Gruppierung des Stoffes nach der Lage der Körperteile erlaubt vielfach Synonyma gemeinsam zu besprechen, dagegen verlangt sie die Ausscheidung aller Namen unsicherer Bedeutung in ein eigenes Kapitel. Ausführliche Register sorgen aber für die leichte Auffindbarkeit der Namen. Gewünscht hätte ich noch ein Verzeichnis der Ideogramme für die einzelnen Körperteile. In der Einleitung stellt der Verfasser einige allgemeine Ergebnisse zusammen. Besonders über die Verwendung der Körperteilnamen für abstrakte Begriffe wird noch manches zu sagen sein. Der Erklärungsversuch für das genus der Namen paarweise vorkommender Körperteile (S. XVIII) verdient Beachtung.

Eine Reihe von Körperteilnamen sind von H. neu nachgewiesen und erklärt worden, für andere vermeintliche Bezeichnungen von Körperteilen wird eine andere Bedeutung wahrscheinlich gemacht. Die Literatur wird in reichem Maße herangezogen und gelegentlich manche schwierige Tatsache erklärt. Daß trotzdem noch recht vieles unsicher oder gänzlich unerklärt bleibt, ist aus der Natur des Stoffes begreiflich. Nur neue Funde werden unsere diesbezüglichen Kenntnisse wesentlich erweitern können.

Im Folgenden einige Bemerkungen zu Einzelheiten.

S. IX. Zu den Namen für Körperteile, die zur Bezeichnung eines präpositionellen Verhältnisses gebraucht werden, möchte ich noch assyr. *ištu* = *ultu* „aus“ stellen. Ursprünglich wie neuhebr. ושט „Speiseröhre“, „Körpermitte“ > ar. وسط, äthiop. ወስጥ „Mitte“ und ውስተ „in“. Zum Übergang von „in“ zu „von innen heraus“ vgl. assyr. *ina*.

S. 2 *lânu* „Gestalt“ ist gewiß mit arab. لَوْنٌ zusammenzustellen, das ja nicht nur „Farbe“ sondern auch „äußeres Wesen, Gestalt“ bedeutet. Ferner vergleiche ich zu assyr. *dunânu*, *dinânu* „Leibesgestalt, Person“ arab. طُنٌّ, pl. أَطْنَانٌ und طِنَانٌ „menschlicher Leib“, schreibe also *ṭimânu*. Zu *zîmu*, *zîwu* „Glanz“ ist arab. زِيٌّ „Gestalt“ nicht herangezogen, das in der Form *zai*, *zaiji* etc. in Syrien und

Ägypten heute das gebräuchlichste Wort für „wie" ist. Ein anderes Wort für „Gestalt" ist ferner *šinnatu* Muß-Arnolt S. 1076 = arab. سِنَّة „Gesicht, Gestalt". Vgl. auch *ṣalmu* „Bildnis" und hebr. צֶלֶם „Bildnis, Gestalt", arab. ظِلْم „Körper, Person". Darf man *dûtu* „Gestalt" zu hebr. דְּמוּת stellen?

Ebendort כתל „Wand, Seite" ist auch als Körperteil zu belegen in neuhebr. כתלי־החזיר „Schinken".

S. 3. Zu *kimmatu* „Haupthaar" beachte arab. جُمَّة „Schopf". Dieselbe Bedeutung hat شُوشَة „Haarbüschel auf dem Scheitel", das sich im Assyrischen in der Form *šûšu* wiederzufinden scheint, wie aus CT. XXIV, 12, 21 = 25, 85 hervorgeht, wo [*NIN.*] *SIG. NIM* durch *be-lit šû-ši* erklärt wird (SAI. Nr. 8484). Danach ist *šûšu* = *SIG. NIM* „die Wolle oben", „der Haarschopf am Scheitel". Das assyrische Wort für Wolle *šipâtum* hängt vielleicht mit arab. سَفَاف „Borsten" zusammen. Dem arab. صُوفٌ „Wolle" entspricht *ṣipu* „Geflecht" (Muß-Arnolt S. 885) = neuhebr. צִיף, זִיף, סִיב, צִיב „Haar, Faser".

Ebendort: Zum Übergang Maus—Muskel vgl. auch arab. عضل „Feldmaus" und عضلة „Muskel"[1].

S. 4, Anm. 4: Zu *erimu* „Beule, Aussatz" vgl. arab. ورم „geschwollen sein".

S. 7: In *ušultu* 1. „Blutader" und 2. „eine dicke Flüssigkeit des Körpers" sind vielleicht zwei verschiedene Vokabeln zusammengefallen, von denen 1. zu arab. وثل „Strick", وثيل „Faser, Seil"; 2. zu وشل „tröpfeln" gehören könnte. An عسل „Honig, Saft der Pflanze etc." ist keinesfalls zu denken.

S. 9: Zu dem hebräischen Gegenstück von assyr. *ṣû* „Exkremente" s. auch oben S. 393.

S. 10: Ideogramm für *rêšu* „Kopf" ist in Eigennamen auch *ŠUD* (*sir-gunû*), vgl. meine demnächst erscheinenden Altbabylonischen Tempelrechnungen S. 12.

S. 13: Auch wenn *pûtu* „Stirn" für eine Weiterbildung von *pû* „Mund" (vgl. arab. فوهة) angesehen wird, ist es von hebr. פֵּאָה nicht zu trennen, für welches ja dieselbe Ableitung möglich ist. פאה heißt ja nicht nur „Rand" (Holma) sondern wie assyr. *pûtu* speziell „Kopfrand, Schläfe". Von dieser Bedeutung als Körperteil dürften die anderen Bedeutungen erst ausgegangen sein. Auch

1) Herr Prof. Stumme macht mich darauf aufmerksam, daß فارة in Tunis speziell die Wade bezeichne. In Palästina wird dafür بطّة „Ente" gebraucht.

pâtu (daraus *pâṭu*?) halte ich nur für eine andere Nominalform desselben Stammes; vgl. ganz analog zu פֵּאָה, *pâtu* und *pûtu* das hebr. צֵאָה = צוֹאָה. Aus der Bedeutung „Stirn, Schläfe, Vorderseite" hat sich für *pûtu* die als Präposition „gegenüber, vor" entwickelt. In den Wendungen *pût šani našû* etc. liegt dann derselbe Bedeutungsübergang vor wie im deutschen vor > für.

S. 20 oben: Dürfte *appu* „Zweig" nicht doch von *appu* „Nase" (אַף, أَنف) zu trennen und zu hebr. עָנָף „Zweig" zu stellen sein?

S. 21: Die Stelle im Text (nach *ṣêru* = *eṣenṣirn*, *qatattu* = *rapaltu*, *ṣiḫirtu*[1])) scheint mir der Annahme einer Bedeutung wie „Mund" für *abullu* zu widersprechen. Darum kann auch das *abullu* gleichgesetzte *naiabe* kaum = ناب „Zahn" sein.

S. 23: Zu *ina muḫḫi bu-ul-ṭi ša šinni* und (Anm. 1) *bu-ul-ṭi ša* *šir* *uznâ*[2] ist jedenfalls Bab. Exped. XIV, 99, 48 zu vergleichen *1 LID. MU 2 ta-ḫu-ú šá ši-ba-at uz-ni pa-al-tu.* Danach kaum „Gesundheit, Zustand", von dem unser Wort zu trennen und mit *p* anzusetzen sein wird.

S. 27: Der Stamm *dâlu* „herumgehen", zu welchem *amêl daialê* „Späher" (= hebr. מְרַגְּלִים) gehört, ist wegen neuhebr. טַיֵּל „auf und abgehen" mit *ṭ* anzusetzen. Also auch *amêl ṭaiale.*

S. 28: Die Ergänzung [*la-aq*]-*la-ku* ‖ *lišânu* ist ganz unsicher, besonders da es im Assyrischen bereits ein *laqlaqqu* „Mutterleib" und *laqalaqa* = لَقلَق „Storch" gibt.

S. 29: Zu *sukkuku* „taub" vgl. genauer أَسَكّ „mit engem Ohr", „taub".

S. 34: *pirtu* „Haupthaar" könnte auch arab. فروة „Kopfhaut samt Haaren" entsprechen. Ebendort: Zu *šibâti* „(graue) Haare" könnte auch das oben (zu S. 23) zitierte *šibât uzni* gehören.

S. 41: Vgl. zu *ganguritu* „Kehle" besonders arab. حُنْجُور.

S. 42: *girrânu* „Wehklage, Geheul" ist wohl von *girru* „Kehle" direkt nicht abzuleiten. Beide haben aber wahrscheinlich den gleichen schallnachahmenden Ursprung.

S. 44: *irtu* „Brust". Darf man an arab. وراء „hinter" denken, das ursprünglich etwa „Rücken" bedeutet hat, wozu noch وَرًى „Lungenkrankheit" zu vergleichen ist?

S. 54: *bûdu* = „Schulter" ist genauer *bûṭu* zu schreiben; denn

---

1) In *ṣiḫirtu* liegt meines Erachtens eine zweite gelegentlich angegebene Deutung von *qatattu*, Feminin zu *qatanu* = hebr. קָטָן „klein" = *ṣiḫirtu* vor, welches Wort mit dem Körperteilnamen *qatattu* = *rapaltu* nichts zu tun hat. Dadurch erledigt sich Holma's Frage S. 53 unten.

es entspricht einfach arabischem إِبْطٌ „Achsel", ebenso wie etwa assyr. *šumu*, hebr. שֵׁם, das arab. اِسْمٌ ist.

S. 75: Zu *pî kar-ši* vgl. neuhebr. פי הכרס „Nabel".

S. 99: Zu *sapsapu* vgl. jetzt auch Weidner in OLZ. 1912, Sp. 207 f.

S. 102: *ḫaruš biraš*: Wohl zwei verschiedene Namen; der erste ist nach den Texten zweifellos *guraš* zu lesen. Damit hängt wohl *gurištum* zusammen, das nach SAI. 4346, 4347 durch dasselbe Ideogramm wie *laqlaqqu*, das ebenfalls „Mutterleib" sein kann, wiedergegeben wird. Also kein anderes *laqlaqqu* (H. S. 109).

S. 109: *nît libbi* „Mutterleib". Ursprünglich wohl etwas ähnliches wie „Umgebung des Herzens". Darf man daher ein *nîtu* „Umgebung" = arab. نَحْوٌ „Seite, Umgebung" annehmen?

S. 117: *qâtu* = Hand. Nach H. Etymologie unklar. Aber die Zusammengehörigkeit mit neuhebr. קַת, קַתָּה „Griff, Stiel der Axt" (vgl biblisch יָד 1 Kön. 7, 32 ff.) muß doch längst erkannt sein.

S. 124 oben: Vgl. auch neuhebr. הצביע „den Finger erheben".

S. 128: Die Gleichung *išdu* „Bein" = שֵׁת „Gesäß" ist nicht sicher. Die Bedeutung „Fundament" für שת stützt sich nur auf die unverständliche Bibelstelle Ps. 11, 3.

S. 139: Der bautechnische Ausdruck *iṣ ṭappu* kann nicht zu טפח gestellt werden, da er jetzt in den Elephantine-Papyrus in der Form טַף (Ed. Sachau, Pap. 8, Z. 10, 18) auftritt.

S. 154: Ist *ka-bal-tu* zu neuhebr. כַּפֶּלֶת (Hüft)becken zu stellen? Danach *kapaltu*. Die Stelle erfordert geradezu eine solche Bedeutung.

Holma's Buch bildet jedenfalls eine wertvolle Bereicherung der assyriologischen Literatur.

Harry Torczyner.

Geschichte des Volkes Israel von Rudolf Kittel. *I. Band: Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. — Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 2. fast vollständig neubearbeitete Auflage. (Handbücher der alten Geschichte. I.)* Gotha, Friedrich August Perthes, 1912. XII u. 667 S. Mk. 16. —

Mit dem Erscheinen des I. Bandes ist nun die Neuauflage der umfangreichen Kittel'schen „Geschichte des Volkes Israel", deren II., aber bereits 1909 veröffentlichten Band ich in dieser Zeitschrift 64, 652—655 anzeigen durfte, abgeschlossen. Wie immer man auch zu dem Inhalt im Einzelnen sich stellen mag, das Ganze bleibt eine große Leistung, auf die der Verfasser stolz sein kann.

Die Umarbeitung ist beim ersten Bande noch viel tiefer und breiter gewesen als beim zweiten. Hat sich doch gerade in der Behandlung der Urgeschichte Israels, mit der sich vorzugsweise der I. Band der früheren wie der der jetzigen Auflage des Werkes 5 beschäftigt, dank den Ausgrabungen und Funden in Palästina und den Nachbarländern seit dem J. 1887, in welchem die erste Auflage des in Rede stehenden Werkes erschien, ein gewaltiger Umschwung vollzogen. Ganze Jahrhunderte, ja über ein Jahrtausend früher leerer Blätter konnten jetzt mit Geschichte beschrieben 10 werden. So ist im „Kittel²" jetzt ein ganzes erstes Buch „Palästina in der Urzeit" S. 28—236 neu hinzugekommen: das Glanzstück der Neuauflage! Natürlich hat K. hier nicht alles zum ersten Male behandelt; er fußt auf den bekannten Ausgrabungsberichten, ferner auf den Vorarbeiten von Vincent, Canaan 15 von 1907, Benzinger, Hebr. Archäologie² (1907), für die allgemeine Geschichte und für die Weltgeschichte auf Ed. Meyer's bekannter Darstellung, für das Ägyptische auf Breasted's Records (1906 f.) u. dessen Geschichte Ägyptens (1910) usw. Soweit ich sehen kann, fehlte aber bis jetzt in einer größeren deutschen Ge-20 schichte Israels ein Abschnitt über die Urgeschichte Israels. Durch die Einführung eines solchen hat K. einen glücklichen Anfang gemacht. Freilich kann man streiten, wieviel von dieser „Urgeschichte", bei der doch noch recht vieles problematisch bleibt, in eine Geschichte des Volkes Israel hineingehört! Jedenfalls hätte K. 25 gutgetan, hier kräftiger den Stoff zusammenzuziehen (man vgl. z. B. 141. 146. 222; oder man vgl. § 5—8 mit § 16—17)! Was schließlich als Geschichte Israels von Kittel² geboten wird, beschränkt sich auf S. 386—455. 499—565 und 597—620 und davon geben wiederum noch ganze Partien auf Vorbetrachtungen etc. 30 ab! Wie in der 1. Auflage verbindet K. auch in der zweiten mit der eigentlichen Geschichte Israels eine Geschichte und Kritik der Literatur. Auch hier hat K. umgearbeitet und nachgebessert, man vgl. z. B. die Geschichte der Hexateuchkritik S. 253 ff., wo neuere Namen wie Gunkel, Klostermann und Eerdmans 35 erwähnt sind; oder den Abschnitt über das Deuteronomium S. 257 ff., wo ein längerer Passus Steuernagel und Puukko gewidmet ist usw. Trotzdem umfaßt die Übersicht über die Literatur, im Wesentlichen der Hexateuch, jetzt nicht viel mehr Seiten als in der 1. Auflage. Den etwa 50 Seiten, die früher der Zeit der Patri-40 archen und dem historischen Gehalt der Patriarchengeschichten zugebilligt waren, entsprechen bei Kittel² S. 337—456! Hier setzt sich Kittel besonders mit Gunkel und Greßmann auseinander.

Um Geist und Wert der Um- und Neuarbeit zu verstehen, sei eine allgemeine Bemerkung vorausgeschickt. Kittel gehört zu 45 den Naturen, die das einmal Gelernte wesentlich unverändert festhalten. Ein jeder steht eben in den Grenzen der ihm gesteckten Persönlichkeit — und wird nicht plötzlich in eine andere Jacke

fahren wollen. Der 1. Auflage des I. Bandes mit 281 steht die 2. Auflage mit 633 Seiten gegenüber! Der große Fleiß und die vertiefte Darstellung sind hoch anzuerkennen. Im Einzelnen ist vieles neu hinzugekommen, oder aber aufgegeben und modifiziert worden — größer als die Treue gegenüber dem früher als richtig Erkannten, ist auch bei Kittel der Wahrheitssinn. Sieht man aber auf die geschichtlichen und die theologischen Hauptfragen, so ist das neue Buch dem alten gleichgeblieben! Ich greife als charakteristisches Beispiel den wichtigsten Abschnitt, nämlich den über Moses heraus.

Was Kittel jetzt bei „Moses“ geändert hat, betrifft folgendes: Im Anschluß an Wellhausen, Stade, Budde, besonders aber an Ed. Meyer's Buch „Die Israeliten“ (1906), ist jetzt dem Aufenthalt Israels in Kadesch viel mehr Bedeutung als früher beigelegt worden, z. B. S. 546. 552. 557. Bestimmter als in der 1. Auflage wird jetzt betont, daß zur Zeit Mosis bereits ein Berith zwischen Jahwe und Israel geschlossen wurde, S. 553—555, vgl. dazu die Bemerkung in der 1. Auflage S. 224. Wiederholt wird jetzt die Religion Mosis (z. B. S. 558. 560) in Gegensatz oder in Parallele zu dem religiösen Bekenntnis Chuenaten's gestellt. Der zur Zeit dieses Pharao durchgedrungene solare Monotheismus und die priesterliche Spekulation über den 'El ʻeljon und den 'el schaddai in Kanaan (S. 562) sollen nicht ohne Einfluß auf die Deutung des Gottes Jahwe bei Mose gewesen sein. Die Religion Mosis wird jetzt — übrigens gewiß ganz richtig — als ethischer Henotheismus charakterisiert (S. 560). Der Gedanke des Weltreiches ist in Israel nicht erst durch die Assyrer wachgerufen worden (S. 550), — schon Ägypten war ein Weltreich, — aber K.[2] hält weiter daran fest, daß erst die Propheten dem irdischen Großkönig den überirdischen Allkönig gegenüberstellten.

In der Hauptsache bleibt es indessen beim Alten. Nach wie vor ist die eigentliche Quelle für eine Beurteilung der Religionsstiftung Mosis der Dekalog. Ewald behält also Recht. Beim 3. Gebote wird jetzt nicht mehr (vgl. S. 552) לַשָּׁוְא „zum Betrug“, sondern „für Nichtiges“ übersetzt.

Ich bin wie Kittel geneigt, Mose für eine historische Person zu halten. Daß es aber K. gelungen wäre, uns Mose auf Grund der Quellen als eine historisch glaubhafte Gestalt zu schildern, davon kann ich mich nicht überzeugen. Es wird nicht der Versuch gemacht, aus dem Milieu der Sagen und Mythen, welche sich ans Leben und Wirken Mosis angeschlossen haben und uns den Leviten Mose als Zauberer, Medizinmann, Orakelerteiler und Volksheros zeichnen, ein komplexes Bild von Mose, dem Begründer der israelitischen Religion zu schaffen. Der Mose Kittel's bleibt, meine ich, ein Schemen — es fehlt ihm die natürliche Umgebung der Wüste! In diese paßt auch der Dekalog nicht hinein. Wie wäre für Mose den Schlangenbeschwörer, den Aufrichter des Schlangen-

idols, den Inhaber des Wunderstabes, den Medizinmann, der allerlei Krankheiten anhexen kann, und dgl. ein Verbot wie das passend: Führe den Namen deines Gottes Jahwe nicht für Nichtiges im Munde? Als nomadische Religion war die Religion Altisraels zwar 5 nicht gänzlich bilderlos, aber doch bilderarm. Das absolute Bilderverbot im Dekalog ist erst durch den Gegensatz zu der bilderreichen Religion der Kanaaniter aufgekommen. Der Sabbat ist vielleicht schon eine vormosaische Institution Israels. Aber die Beschränkung des ganzen altisraelitischen Kultus auf den Sabbat, 10 die im Dekalog geschieht, diese paßt in die Zeit Mosis nicht hinein. Das Hauptheiligtum Israels ist erst der Sabbat nach Ausweis von Ezechiel und Deuterojesaja im Exil gewesen — und in dieses gehört der Dekalog. Die Parallelisierung der Gebote gegen Jahwe mit den Geboten gegen den Nächsten und die Ineinssetzung beider 15 Gruppen, dies war ja erst das Werk der großen Propheten Israels. Ex. 20 ist ein Nachhall der prophetischen Predigt und dazu stimmt nur zu gut, daß katechismusartige kurze Zusammenstellungen, wie Ex. 20 = Deut. 5, erst eine Vereinfachung komplizierterer Entwicklungsreihen sind. Die Besonderheit der Religionsstiftung Mosis 20 würde ich mehr in der Weise von Budde, als wie es bei Kittel geschehen, versuchen.

Nicht ganz klar ist mir, wenn K. S. 192 sagt: die Götter der Semiten sind Machtwesen, aber nicht personifizierte Naturkräfte. Geht es an (S. 189 Anm. 2) אֵל von einer Wurzel 25 איל = אלה abzuleiten? Das neue Buch enthält mancherlei treffliche Einzelbeobachtungen, wie z. B. über die Mehrheitsform *ilāni*, „Götter", bei den Kanaanitern zur Bezeichnung nur eines Gottes, wie אלהים bei den Hebräern. Gern stimme ich den Ausführungen Kittel's über die Opfer S. 223, oder über die Speiseverbote S. 232 30 zu. Hier geht Kittel ganz in den Bahnen von Smith und Stade! Vielleicht darf ich für S. 233 auf das aufmerksam machen, was ich in dem Kapitel „Beschneidung" in meinem „Sabbat" 1908, S. 103 ff. ausgeführt habe. Und so könnte ich noch zu gar manchem andern Abschnitt meinen vollen Beifall aussprechen. Das würde 35 auch im Ganzen hinsichtlich des Urteils Kittel's über den Priestercodex gelten (S. 498). Es ist doch gut, daß sich jetzt in der alttestamentlichen Kritik die verschiedenen Lager zu verstehen beginnen, — natürlich gehört auf beiden Seiten ein bischen guter Wille dazu! Wie lange wird es vorhalten? Wer, wie Kittel, die 40 Elastizität besitzt, sich in alle alttestamentliche Probleme hineinzufinden und sie selbständig, wenn auch im engen Anschluß an seine einmal für richtig gehaltenen Positionen durchzudenken, wird bei aller offnen Neigung nach rechts doch auch Verständnis für und von links finden.

Georg Beer.

Das Katharinenkloster am Sinai von Johann Georg Herzog zu Sachsen. Mit 13 Abbildungen auf 12 Tafeln. Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin. 1912. 30 S. Kartoniert. Mk. 3.20.

Seine Kgl. Hoheit Johann Georg Herzog zu Sachsen hat, gestützt auf einen dreitägigen Aufenthalt im Katharinenkloster am Berge Sinai, ein sehr interessantes und lehrreiches Buch geschrieben. Er hat den Mönchen und deren Besuchern einen wahren Dienst geleistet, indem er gezeigt hat, welche unter den mannigfaltigen Weihgeschenken, die während beinahe sechzehn Jahrhunderten im Kloster niedergelegt worden sind, einen gewissen Kunstwert besitzen, und welche ganz belanglos oder gar barock sind. Der hochgestellte Verfasser hat einen feingebildeten Geschmack und ein scharfblickendes Auge. Meine Schwester und ich haben das Vergnügen gehabt, das Kloster sechsmal zu besuchen, und wir bedauern lebhaft, daß bei diesen Gelegenheiten vorliegendes Buch nicht in unsern Händen sein konnte. Dessenungeachtet gibt es mehrere Punkte, in betreff derer, wie wir glauben, Sr. Kgl. Hoheit Mißverständnisse untergelaufen sind. So z. B. betreffs des Titels des Klostervorstehers, wie er von einem der Älteren der Klostergemeinde geführt zu werden pflege. Der Erzbischof vom Sinai ist ja allerdings immer Abt; doch während seiner Abwesenheit vom Kloster — während er sich in Kairo oder anderswo aufhält — wird er durch einen der älteren Mönche vertreten: und dieser führt den Titel „*Ἡγούμενος*“ (was wir „Prior“ nennen würden). Das Katharinenkloster in Kairo ist zwar in den letzten Jahren mit neuen Gebäuden versehen worden, wie das Buch uns meldet (S. 2), die Gemeinde aber existiert ebensolange wie ihre Schwestergemeinde auf dem Dschebel Mûsa, also seit dem dritten Jahrhundert. Sonst wäre es oft unmöglich gewesen, den am Sinai wohnenden Mönchen Nahrungsmittel zu schicken. Vierunddreißig kleine und große, *μέτοχοι* in Rußland, in Griechenland und in der Türkei sind heute Eigentum des Klosters. Nach dem Hegumenos ist der wichtigste unter den Beamten des Klosters der Schatzmeister, der auf griechisch *οἰκονόμος* und auf arabisch *wakīl* genannt wird; beide Titel besagen ja dasselbe. Aber der Hegumenos wird niemals „Wakīl“ genannt (S. 3); es ist nun möglich, daß der klösterliche Berichterstatter vielleicht etwas undeutlich gesprochen hat, und daß ebendadurch die Wörter *ἡγούμενος* und *οἰκονόμος*, die in neugriechischer Aussprache ähnlich klingen, verwechselt wurden, und die beiden Titel gleichfalls. (Da ich und meine Schwester, Frau Dr. Gibson, zwischen den Jahren 1892 und 1906 mindestens sechs Monate in der Klosterbibliothek gearbeitet haben, hatten wir völlige Gelegenheit, mehrere Mönche kennen zu lernen, die diese wichtigen Ämter bekleideten. Wir können wirklich kaum sagen, welcher unter ihnen seine Pflichten am besten erfüllt hat.)

Der Wakīl ist natürlich stets ein praktischer Geschäftsmann, welcher gewöhnlich etwas russisch und französisch spricht; auch ist er immer entweder des ägyptischen oder des beduinischen Dialektes der Sinaigegend kundig. Diese Mundarten sind in der Aus-
5 sprache wesentlich verschieden, und dies mag vielleicht die Ursache sein, weshalb der Wakīl (s. S. 6) einen Dolmetscher nötig hatte. Ganz anders war es, als wir im Klostergarten wohnten: kein Zeitvertreib war uns lieber, als dem Hegumenos zuzuhören, wenn er zuweilen bei Zwistigkeiten unter den Beduinen sein treffendes Ur-
10 teil sprach. Der selige Vater Galaktéon z. B. hielt es immer für sehr komisch, daß er, ein Mönch, so viele eheliche Streitigkeiten schlichten mußte. Auch der heilige Diakonos Nikodemus (welcher in 1892 und 1893 Oikonomos war), fühlte sich immer recht glücklich, wenn er in die Lage kam, den Vermittler zu spielen zwischen
15 irgend einer Touristengesellschaft und einer Truppe Kamelvermieter, die Touristen nach 'Aḳaba führen sollte, und wenn er dabei sein gewandtes Arabisch hören lassen konnte. Das Verhör fand allemal unter Ölbäumen und blühenden Mandelbäumen statt, und dauerte wenigstens drei Stunden. Wenn der Lärm gar zu groß wurde,
20 wußte ich gewiß, daß einige kräftige arabische Flüche hin und her geschleudert wurden, wie ich solche sonst nie Gelegenheit gehabt hatte zu hören. Darum lief ich mit meiner Schwester hinzu, und blieb in der Nähe der Streitenden stehen. Doch fanden wir stets, daß bei unserem Erscheinen es gleich stille wurde: und so blieb
25 unsere Wißbegierde unbefriedigt.

S. Kgl. Hoheit hat den Mönchen besonders für deren eigne Erkenntnis der Architekturverhältnisse ihres Klosters einen Dienst geleistet. Ein Geist des Wechsels schwebt in der Luft, und man kann freilich nicht erwarten, daß Griechen von den Türkischen Inseln,
30 wo sogar ein guter Volksschullehrer ein selten gesehenes Etwas ist, viel Urteilsvermögen über Kunst besitzen sollten. Wir teilen übrigens die Ansicht des Verfassers, daß eine russische Ikonostasis des 18. Jahrhunderts in der Kirche etwas ganz Unpassendes sei; es ist aber doch wohl nicht unangebracht zu sagen, daß wir glauben,
35 der Widerwillen der Griechen gegen die russische Herrschaft sei keine Heuchelei (wie der geehrte Verfasser auf Seite 4 sagt), sondern ein tiefes und allgemeines, auch mit auf Erfahrungstatsachen beruhendes Gefühl. Man hat uns versichert, es käme auf dem Berge Athos oder in anderen griechischen Klöstern vor, daß
40 die russischen Mönche, wenn sie einmal als Mitglieder des Klosters aufgenommen würden, nie ruhten, bis nicht die ganze Mönchsgesellschaft russifiziert sei. Bemerkenswert ist es, daß, obgleich zwei russische Kaiserinnen, Katharina I und Katharina II, prächtige und kostspielige Steinsärge, mit allerlei schönen und bunten Marmor-
45 steinen verziert, nach dem Sinai geschickt haben — jede Kaiserin hegte den Wunsch, daß die Gebeine ihrer Namensheiligen in dem von ihr dem Kloster geschenkten Sarge ruhen möchten — die

Gebeine jener Heiligen doch bis auf heute in einem einfachen Sarge aus weißem und schwarzem griechischen Marmor liegen. Ich bin übrigens ganz davon überzeugt, daß die meisten der unter türkischer Herrschaft stehenden Griechen die nachlässige türkische Regierungsart der systematischen Bureaukratie der Russen vorziehen. 5

Der berühmten Bibliothek sind vier Seiten gewidmet. Unter ihren 3000 Handschriften hat Prinz Johann Georg einige genau beschrieben, meistens Manuskripte aus dem 11. Jahrhundert, natürlich weniger wegen des Textwertes, als wegen des prächtigen äußeren Schmuckes, z. B. des Einbandes, der Miniaturen usw. Darum sind 10 einige der merkwürdigsten Schätze des Klosters unerwähnt geblieben. Wir hören mit Erstaunen, daß die Mönche dem Prinzen jenen wunderschönen kleinen griechischen Psalter nicht gezeigt haben, dessen Handschrift eine sehr unsichere Tradition der heiligen Thekla zuschreibt, also aus dem ersten Jahrhundert. Da sind die 15 150 Psalmen auf sechs sehr kleinen Blättern (12 Seiten) in zwei Kolumnen prächtig niedergeschrieben zu sehen; jede Zeile hat kaum drei Zentimeter Länge. Die Schrift kann nur mit Hülfe eines Vergrößerungsglases gelesen werden, und doch hat Niemand jemals einen Fehler entdeckt! Nur mit Mühe kann ich aus der Erwähnung 20 des „Palimpsests, welcher in einem Kasten mit seinem sogenannten Durcheinander von Handschriften, Bruchstücken, Apokryphen, Heiligenlegenden usw. (S. 25) aufbewahrt wird“ eine Erwähnung der von mir i. J. 1892 entdeckten altsyrischen Evangelien herauslesen. Die Hs. verrät sich aber nicht nur durch den Kasten, 25 sondern auch durch die Zeitangabe der jüngeren der Schriften als vom Jahre 776. Der ältere Text jedes Palimpsests kann ja wohl ein „Durcheinander von Bruchstücken“ genannt werden, weil der Schreiber der jüngeren Schrift, wenn er die uralte Hs. als Schreibmaterial benützt, sich nie um die Ordnung der Seiten zu 30 kümmern pflegt. Warum sollte er sich damit plagen? Gerade jene alte Handschrift enthält aber, wie bekannt, wahrscheinlich die alleräIteste Übersetzung der Evangelien, die wir bis jetzt in irgend einer Sprache besitzen, da kein einziges Exemplar des syrischen Diatessarons vorhanden ist. Von den 198 Blättern dieser Hs. sind 35 nur 17 verloren gegangen. Sie enthält auch 20 Blätter der Judas-Thomas-Legende und 4 des Transitus Mariae. Sehr wahrscheinlich hat der Mönch, der die Hs. gezeigt hat, die Heiligenlegenden der jüngeren Schrift mit dem Evangelientexte verwechselt, und so den Verfasser irregeführt. 40

Die photographischen Abbildungen sind vortrefflich. Dies erscheint um so lobenswerter, wenn man bedenkt, wie schwer es ist, in einer halbdunklen Kirche Lichtbilder aufzunehmen.

Agnes Smith Lewis.

The Tūzuk-i-Jahāngīrī or Memoirs of Jahāngīr. From the first to the twelvth year of his reign. Translated by Alexander Rogers. Edited by Henry Beveridge. [Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XIX.] London, Royal Asiatic Society, 1909. XV, 478 S.

Kaum eine muhammedanische Dynastie hat die islamische Memoirenliteratur in so wertvoller Weise bereichert wie die Moghuls und die meisten dieser Memoiren haben in Übersetzungen ihren Weg längst auch nach Europa gefunden. Über denen von Akbars Sohne, Jahāngīr, hat ein eigentümliches Mißgeschick gewaltet. Es gibt zwar eine englische Übersetzung von David Price (Oriental Translation Committee 1829), allein sie beruht nicht auf dem Original, sondern auf einer teils verkürzten, teils durch unechte Einschübe erweiterten Rezension, für die Jahāngīr nicht verantwortlich ist. Und als dann sechzig Jahre später Lowe eine Übersetzung der echten Memoiren zu veröffentlichen begann (Bibliotheca Indica), kam er über das erste Faszikel nicht hinaus. Nun endlich liegt die erste Hälfte einer (im Manuskript vollendeten) Übersetzung vor, die von dem inzwischen verstorbenen Rogers herrührt. Beveridge, der sich um die Geschichte der Moghuls bereits vielfach verdient gemacht hat und einer der besten Kenner dieser Periode der Geschichte Indiens ist, hat die Übersetzung einer gründlichen Durchsicht unterzogen und zahlreiche Anmerkungen beigesteuert sowie auch eine lesenswerte Einleitung vorausgeschickt. Vom persischen Original liegt nur eine Ausgabe vor, die 1864 von Sayyid Ahmad, dem großen Wiedererwecker des indischen Islam, in Aligarh veröffentlicht wurde. So verdienstlich auch diese Ausgabe an sich ist, so genügt sie doch kritischen Ansprüchen nicht, und Beveridge hat überall die ihm zugänglichen Handschriften verglichen und viele Fehler des gedruckten Textes in den Anmerkungen verbessert. Da die indische Ausgabe übrigens sehr selten geworden ist, so wäre eine Neuherausgabe des Textes sicherlich erwünscht; vielleicht beschert uns Beveridge, der sich mit dem Text bereits eingehend beschäftigt hat, auch diese noch. Seine Anmerkungen beschränken sich nicht auf die Verbesserung von Lesarten, sondern enthalten auch sonst allerlei nützliche und wertvolle Nachweise. In der Einleitung hat Beveridge ein interessantes Charakterbild des kaiserlichen Memoirenschreibers, das er schon 1907 im Indian Magazine veröffentlicht hatte, wieder abgedruckt. Wertvoll sind die Memoiren vor allem wegen ihrer Offenheit; so macht Jahāngīr kein Hehl aus seinem Anteil an Abul Fazls Ermordung oder aus seinen Exzessen im Weintrinken, obwohl er gleichzeitig denen seinen Respekt bezeugt, die das koranische Verbot strikt befolgen. Besondere Beachtung verdient die religiöse Stellung des Jahāngīr, wie sie in den Memoiren erscheint, obwohl er hier doch wohl manches lieber für sich behielt. Für die Pandits und ihre Lehren bezeugt er großes Inter-

esse; wunderbare Vorkommnisse, an denen es in Indien nie gefehlt hat, verzeichnet er gelegentlich, wenn sie ihm zu Ohren kommen, nicht aber ohne seinem Unglauben an die Wirklichkeit solcher Dinge Ausdruck zu geben. Aus seinen Verordnungen leuchtet dieselbe Vorurteilslosigkeit den Hindus gegenüber hervor, die Akbar 5 in seiner Politik ausgezeichnet hatte. Vom Aberglauben aber ist er so wenig frei wie sein Vater, wie er auch der Heiligenverehrung nicht weniger ergeben ist als dieser. Seine Gleichgültigkeit oder vielmehr Feindseligkeit gegenüber dem Islam kommt in den Memoiren nicht so stark zum Ausdruck, wie sie uns z. B. Sir Thomas Roe, 10 der Gesandte an seinem Hof, schildert, wenn er sagt: „Jahān Guire Shā, his son, the present king being the issue of this new fancy, and never circumcised, bred up without any religion at all, continues so to this hour and is an atheist. Sometimes he will profess himself a Mahometan, but always observes the holy days and does 15 all the ceremonies with the Gentiles. He is pleased with all religions but loves none that changeth and falling into his fathers conceit has dared to proceed further in it and to profess himself for the main of his religion to be a greater prophet than Mahomet and has formed to himself a new one being a mixture of all others . . . 20 (Letter to the Archbishop of Canterbury 30 Oct. 1616).“

Von dieser neuen Religion spricht auch Bernier, dessen Zeugnis freilich nicht den Wert eines zeitgenössischen beanspruchen kann: „Many however deny this (daß Jahāngīr auf dem Totenbette Christ werden wollte) and affirm that Jahān Guyre died as he had lived 25 destitute of all religion and that he nourished to the last a scheme which he had formed after the example of his father Ekbar of declaring himself a prophet and the founder of a new religion“ (ed.: Constable 288). Und wie sein Enkel, der bigotte Aurangzeb über ihn dachte, sagt uns Manucci (II, 221 ed. Irvine): „He (Aurangzeb) 30 passed near the mausoleum of Jahāngīr, his grandfather but declined to pray at it saying that it was the burial place of an infidel.“ Aus politischen Gründen machte er aber doch Konzessionen; so wenn er „aus besonderem Respekt für das Gesetz“ es dem Mīr i ʿAdl und dem Qāżī erläßt vor ihm den Boden zu küssen, was eine 35 Art siǵda wäre.

Die Übersetzung ist mit großer Sorgfalt gemacht und wie sich bei einem Kenner wie Beveridge von selbst versteht, sind die Anmerkungen wertvoll; aber trotz aller aufgewandten Mühe und Gelehrsamkeit bleibt noch einiges zweifelhaft. Wenn Beveridge auf 40 S. 450 die Worte des Textes „taklīf i Musalmānī bar kasī nakunand“ auf die Beschneidung beziehen will und „taklīf i Musalmānī“ mit „the Muhammedan ceremonial“ wiedergibt, so kann ich ihm nicht beistimmen. Er hätte zwar zur Bestärkung seiner Auffassung noch darauf hinweisen können, daß „Musalmānī“ auch heute noch unter 45 den niederen Klassen in der Bedeutung „Beschneidung“ gebraucht wird, aber das ist eben doch durchaus vulgär. Auch wäre ein

zum mindesten zweideutiger Ausdruck in einer Verordnung kaum am Platz[1]).

In der Einleitung bespricht Beveridge eine Stelle des Tūzuk, in der Jahāngīr eine Inschrift zitiert, die er in Hindaun sah. 5 Beveridge weist nach, daß die Verse der Inschrift aus ʿOmar Khayyām stammen und möchte gern wissen, ob sie noch existiert. Wie ich durch Anfrage bei Sir Fayyāz Ali Khan, dem Primeminister von Jaipur festgestellt habe, ist die von Jahāngīr zitierte Inschrift nicht mehr vorhanden.

Josef Horovitz.

---

10 *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt. Edited by E. A. W. Budge.* London, British Museum 1912.

Allem Anscheine nach hat uns dieser neue Papyruskodex mit einem Textzeugen beschenkt, welcher den großen griechischen Bibelhandschriften ℵ und B, in Bezug auf Alter mindestens ebenbürtig, 15 und wohl um ein Jahrhundert älter als die ältesten syrischen Hss. ist. Er wurde von Budge im vorigen Frühjahre erworben und seinem unermüdlichen Fleiße ist es gelungen, in weniger als 12 Monaten den Theologen und Koptologen eine Textausgabe[2]) nebst reicher und nützlicher Einleitung, vorzulegen. Die allerletzten 20 Jahre haben eine sehr wesentliche Bereicherung der koptischen Literatur gesehen, und es ist nicht am wenigsten die Tätigkeit Budge's, der so manchen Schatz von Ägypten zurückgebracht und der Wissenschaft zugänglich gemacht, der wir dies zu verdanken haben.

Die Hs. enthält heutzutage 109 Bll.; es fehlen etwa 24. An 25 Größe ist das Blatt dem des Papyruspsalters[3]) und der Homelienhs.[4]) beinah gleich (31 × 17 cm), dagegen bedeutend kleiner als das der

---

1) Beveridge hat mit Unrecht daran Anstoß genommen, daß Akbars Kunya „Abū'l Ghāzī" auf Jahāngīr bezogen werde (s. Journal of the Royal Asiatic Society 1911, S. 852); er hat übersehen, daß Jahāngīr sich auf seinen Münzen häufig genug Ghāzī nennt (s. z. B. Catalogue of the coins in the British Museum, Mogul Emperors [1892], No. 291; Catalogue of the coins in the Indian Museum, Vol. III [1908], No. 611, 637, 638—42, 687/8, 794). Abgesehen davon ist natürlich die von ihm vorgeschlagene Gleichung Abū'l Ghāzī = Ghāzī ganz unmöglich. In den von ihm angeführten Fällen, in denen nachweislich der Sohn sich niemals als Ghāzī betätigt hat, hat sich der Vater die Kunya beigelegt in der Hoffnung oder dem Wunsch, sein Sohn möge ein Ghāzī werden, wenn nicht die Kunya rein konventionell ohne besondere Beziehung gewählt worden ist.

2) Da ich die Hs. nicht gesehen, steht mir über die gedruckte Wiedergabe kein Urteil zu. Übrigens beabsichtigt, wie ich erfahre, Sir H. Thompson eine ausführliche Kollation nächstens zu veröffentlichen.

3) Budge, *Earliest Known Copt. Ps.*, 1898.

4) Budge, *Coptic Homilies*, 1910. Unter den Turiner Codices hat der Schenute (Rossi II, iii) 33 × 23, das Nikodemusevang. (*ib.* I, i) 31 × 20,5.

von H. Thompson herausgegebenen Weisheitshs.[1]) (37 × 27 cm). Der Inhalt ist in seiner Zusammensetzung ein recht merkwürdiger: *Deutronomium*, *Jona*, *Apostelgeschichte*, und beruht wohl, wie schon der Herausgeber vermutet, lediglich auf dem individuellen Geschmacke des Bestellers, resp. des Schreibers. Budge möchte das ganze Buch einem und demselben Schreiber zuweisen (*Introduction* XII, XXIX, XXXI). Allein ich glaube, nach wiederholter Prüfung der auf 9 wohlgelungenen Tafeln reproduzierten Schriftproben, wenigstens zwei verschiedene Schriftarten erkennen zu müssen. An den paläographischen Merkmalen der Schrift ist doch zwischen der Hand des *Deut.* (Tafeln I—IV) und der der *ApG.* (Tafeln V—IX) ein wesentlicher Unterschied zu konstatieren, und zwar am deutlichsten bei den Buchstaben ⲃ, ⲙ, ⲛ (schräger Strich gerade resp. gebogen), ⲣ (zur *ApG.* vgl. die Form im Cod. Bezae), ϩ und ϫ. Ferner sind auch bezeichnende graphische, resp. orthographische Eigentümlichkeiten an jedem Buche zu bemerken, welche meines Erachtens schwerlich von einem einzigen Schreiber herrühren könnten. Im *Deut.* finden wir z. B. ein, besonders in den cc. 24, 29 und 32 durchgeführtes, anormales Akzentuationssystem (s. *Introduction* XIV), welches in *ApG.* gänzlich zu fehlen scheint. Ob dies mit dem Vorsingen bzw. Rezitieren bestimmter Textstücke einen Zusammenhang hat (so Budge), mag vorläufig hingestellt bleiben; so weit ich mich besinne, läßt es sich aus keiner zweiten Hs., mindestens nicht in dieser Ausdehnung, belegen. Andererseits zeichnet sich der Schreiber der *ApG.* z. B. dadurch aus, daß er das sonst meist nur dem Wort-, seltener Silbenende, übergesetzte Häkchen auf ganz eigenartige Weise anwendet (s. *Introd.* XIII), und zwar am häufigsten auf (od. nach) ⲧ und ⲡ; z. B. ⲅⲁⲗⲁⲧ'ⲓⲁ, ⲃⲁⲡ'ⲧ'ⲓⲥⲙⲁ, ⲡ̅ⲙ̅ⲧ̅'ⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ, ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧ'ⲓ, ⲛⲟⲩⲧ'ⲉ, ⲉϫⲡ̅ⲧ'ⲡⲩⲗⲏ, ⲉⲩⲧ'ⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ, ⲡ̅ⲧ'ⲱⲧⲛ, ϣⲧⲟⲣⲧ'ⲣ̅, ϯ'ⲥⲟⲛ'ⲥ, ⲛⲉⲛ'ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ, ⲙ̅ⲛ'ⲣⲱⲙⲉ[2]). Im *Deut.* dagegen begegnet uns dieses Lesezeichen nur vereinzelt und, so weit ich sehe, bloß in der normalen Gebrauchsweise[3]).

Was die Schrift des *Jona*textes anbelangt, so stimme ich Budge (*Introd.* XXIX) hier bei, daß sie die des vorhergehenden Buches ist. Daß ein Schreiber die eckigen und die gerundeten („ägyptischen") Formen von ⲁ, ⲙ, ⲩ, ⲱ nebeneinander brauchen kann, ist eine leicht belegbare Tatsache[4]): man vergleiche, nur unter den älteren koptischen Hss., die *Eliasapokalypse* (für ⲁ, ⲙ), oder Brit. Mus., Copt. Catal., Pl. 11, no. 711 (für ⲁ, besonders deutlich). Auch eine durchgehende orthographische Besonderheit teilt *Jona* mit *Deut.*:

1) *The Coptic Version usw.*, 1908. Diesem Format gleichen wieder die Blätter der Rechenbücher aus Aphrodito (Höhe etwa 35—37 cm).

2) Neigung zu demselben Gebrauch zeigt der sehr alte Wiener Psalter, KG. 9907 (Wessely, *Sitzb.* 155, S. 66).

3) Gute Beispiele der später üblichen Anwendung des Häkchens: Ciasca, Exod. XXVI, *Recueil* XXIII, 110.

4) Auf Taf. IV, ult., sieht man beide Formen von ⲁ nebeneinander.

die Vorliebe für -ⲉⲓ, anstatt normalem -ⲓ, z. B. ⲕⲟⲩⲉⲓ, ⲡⲟⲗⲉⲓⲥ, ⲑⲗⲓⲯⲉⲓⲥ, ⲉⲣⲟⲉⲓ, ϩⲣⲁϣⲉⲓ u. a. m. Dieselbe begegnet aber in *ApG.* nur äußert selten (ich glaube nur bei ⲛⲉⲓ, ϫⲟⲉⲓ).

Mag die außerordentliche Inkorrektheit, die in *ApG.* auf Schritt und Tritt Wunder nimmt (meistens schon *Introd.* XXXI ff. zusammengestellt) und von der relativen Sauberkeit beider vorhergehender Texte auffallend absticht, dem liederlichen Schreiber zu Schulden kommen oder aber (so Budge, wie ich glaube, mit Recht, a. a. O.) der Unlesbarkeit seiner Vorlage, so mindert sie doch nicht unerheblich den kritischen Wert des Textes. Vom Standpunkte des Neutestamentlers aus liefert F. G. Kenyon dem Buche einen wertvollen Beitrag, indem er, auf Grund einer Reihe „selected readings“, den neuen *ApG.*text einer kritischen Prüfung unterzieht (*Introd.* LVII ff.), mit dem neutralen, obschon zu erwartenden Resultate, daß die gute, wenn auch sehr junge (14. Jahrh.) Hs. Woides sich im allen wesentlichen bestätigt[1]).

Auch die Verantwortlichkeit der hohen Altersschätzung trägt Kenyon. Doch beruft er sich hier nicht auf die Unzialschrift des Kodex selbst, sondern auf den höchst interessanten, kursiv geschriebenen koptischen Kolophon, welcher dem Texte der *ApG.* angehängt ist (s. unten). Der hier vertretene Schrifttypus soll unzweideutig für die Mitte des 4. Jahrhunderts sprechen (*Introd.* LXIII). Dazu bemerke ich, daß, wenn es so ist, man kaum mehr an das Alter des Kodex selbst zu zweifeln braucht; zeigt doch der Sprach- und Schriftgebrauch des Kolophons eben dieselben Merkmale wie die der unmittelbar vorhergehenden *ApG.* (ⲉⲧ'ⲙⲕⲁ-, ⲉⲧ'ⲃⲉⲥ, ⲉⲧ'ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ, ⲡⲉⲉⲓ- = ⲡⲉⲓ-, ⲡⲉⲥⲙⲟⲛⲧⲁ = ⲡⲉⲥⲥⲙⲟⲛⲧ ⲁⲛ, ein denen der *ApG.* ganz paralleler Fehler). Alle beide rühren also von derselben Hand her. Nicht ohne Bedeutung sind ferner die im alten Einbande des Buches bewahrten Papyrusfetzen, deren Untersuchung wir H. I. Bell verdanken (*Introd.* XIV ff.). Seiner Meinung nach deuten diese spätestens auf ca. 320[2]). Topographisch interessant ist hier das Vorkommen von mehrfachen Hinweisen auf Hermopolis, eine Herkunftsandeutung allerdings, welche der linguistische Tatbestand der Texte kaum zu bestätigen scheint[3]); eher denkt man an das obere Ṣaʿīd, wenigstens nicht unterhalb Achmīm, wenn nicht schon an Theben selbst. Doch wäre es, trotz unserem relativen Reichtum an Hss. aus dem 4.—5. Jahrhundert, immerhin gewagt, die Herkunft alter ṣaʿīdischer Texte nach dialektischen Indizien

1) Jetzt verspricht uns Wessely den Text der sehr alten (etwa 400) Rainerhs. der *ApG.* (Wiener Ak., Bericht Nr. XVII, S. 82).

2) Freilich wäre es nicht ausgeschlossen, daß der Buchbinder zu seinem Zwecke auch Material aus erheblich früherer Zeit verwendete.

3) Dem gegenüber ließe sich behaupten, die häufigsten Kennzeichen hermopolitaner Idioms (vor allem 2. Plur. ⲧⲉⲧⲛⲉ- u. ä.) seien hauptsächlich nur auf nichtliterarische Texte beschränkt.

bestimmen zu wollen; dazu ist die mit dem Antiquitätenhandel absichtlich verbundene Unverläßlichkeit der Angaben noch zu groß.

Daß unsere Texte recht alt sind, dafür spricht schon allein das Vorkommen von Schreibungen resp. grammatischen Archaismen (s. *Introd.* XXIV), wie -ⲁⲟⲩ, -ⲉⲟⲩ, -ⲛⲟⲩ, ⲙⲉⲉ (D. 13. 14, 32. 4, A. 12. 9), ⲛⲉⲉ (D. 33. 26), ⲟⲟ (D. 6. 21, 16. 12), ⲟⲟⲛ (D. 28. 62), ⲕⲉⲩ (Plur., D. 17. 3 u. ö.), ⲛⲛ- = ⲛ-, ⲛ̄ⲙ- (neben ⲙⲛ̄-, *passim*) und ⲛ̄ⲙⲛⲥⲁ- (A. 15. 13, 18. 1), ⲛ̄ⲧⲁⲣ (D. 2. 5, 5. 11. 26, 31. 7), ⲛ̄ⲇⲉ (A. 16. 18), Assimilation von ⲛ̄- zu -ⲃ, -ⲗ, -ⲣ (besonders in A.), ⲛⲉ ⲉⲧ- (D. 13. 4, 31. 7, Jo. 1. 11, A. 17. 25), Gen. ⲛ̄ⲧⲉ (A. 4. 22, 21. 28), ⲁⲩ = ⲁⲩⲱ (A. 2. 47, 7. 36, cf. ⲁⲩⲁ 7. 46), ⲛ̄ⲟⲩⲁⲁϥ (D. 6. 13, 10. 20). Auch an seltenen Wörtern fehlt es nicht; notiert habe ich: ϭⲛϭ = *συλλέγειν* = Boh. ⲑⲟⲩⲉⲧ (falls kein Fehler vorliegt, D. 23. 24; s. das Nächstfolgende), ϭⲗϣⲉ (D. 29. 11. Vgl. Zoega 337 = *Patr. Gr.* 65. 256 *συλλέγειν ξύλα*), ⲛⲁϣⲧⲙ̄[ⲙⲉ] = *ἐρεθισμός* (s. auch Paris 131[4], 111b Schenute), ⲑⲏ *masc.* = *πρῷρα* (A. 27. 41. ϩⲏ, obwohl *masc.* in Berlin, Kgl. Bibl. Or. 1607, f. 10, heißt „Steuer"), ⲕⲟⲟⲩ „Zeitabschnitt" (A. 28, 6, vgl. *Pistis* 228, Br. Mus. Catal. no. 1131), ⲕⲣⲱⲙ (Kolophon f. 109a).

Nicht unerwähnt sollte schließlich die auffallende Behandlung bleiben, welche hie und da den Lauten ϫ, ϭ zuteil wird. Meines Wissens stehen Formen wie ⲁⲣⲏⲧⲉ = ⲁⲣⲏϫⲉ (D. 30. 13), ⲛⲟⲧⲉ = ⲛⲟϫⲉ (D. 22. 19. 29, 24. 4), ϩⲓϫⲛ = ϩⲓⲧⲛ (D. 15. 1) vereinzelt da. Ferner sind hier zu bemerken: ⲛϫⲓ = ⲛϭⲓ (A. 3. 7), ϭⲱ = ϫⲱ (A. 4. 14), ϣⲟϣⲛⲉ = ϣⲟϫⲛⲉ (A. 27, 12), ⲛⲟⲩϣⲉ = ⲛⲟⲩϭⲉ (D. 28. 22), ϣⲛ- = ϫⲛ- (A. 2. 15), sowie ⲁⲣϫⲓⲁⲅ[ⲅⲉⲗⲟⲥ] Kolophon f. 109a[1])).

Der oben erwähnte Kolophon (s. auch Taf. IX) ist aber nicht bloß paläographisch von entscheidender Bedeutung; auch sein Inhalt müßte das Interesse der Theologen erwecken und ihnen hoffentlich dazu verhelfen, den Codex zeitlich und örtlich noch näher zu begrenzen. Ich gebe hier, mit Hilfe von Photographien, einen neuen wortgetreuen Übersetzungsversuch:

(Fol. 108b) „Das Wort des Herrn geschah zu mir, indem Er zu mir sprach: Sage zu diesem Volk (*λαός*), Warum habt ihr gesündigt? Ihr füget Sünde eueren Sünden hinzu[2]); ihr erzürnet den Herrn Gott, der euch geschaffen hat. Habt nicht lieb die Welt (*κόσμος*), noch was in der Welt ist[3]); denn (*γάρ*) der Stolz der Welt (*κόσ.*) ist vom Teufel (*διάβ.*) samt ihrem Verderben (*wörtl.*

1) Wie sich der Brauch der alten Hs. D bei Lacau (*Textes coptes*, Bull. Inst. Fr. VIII) zum Problem von ϫ = ⲭ verhält, ist mir nicht ersichtlich; sie schreibt nämlich ⲉⲭⲙ, ⲉⲭⲱ, ⲭⲉ, ⲭⲏ, dagegen ⲯⲩϫⲏ. Vgl. auch Rahlfs, *Berliner Psalter* S. 34; ferner *Ac. Pauli* passim ⲁⲛⲧⲓⲟϫⲓⲁ. Die einfachste Erklärung wäre eine rein graphische Verwechselung.

2) Es. XXX, 1.

3) 1 Jo. II, 15, 16.

Auflösung). Gedenket daß der Herr sich (Fol. 109 a) euer erbarmt hat; der welcher alles [geschaffen], auf daß er uns aus dem Gefängnis (*αἰχμαλωσία*) dieser Welt (*αἰών*) rette. Oft[1]) hat der Teufel (*διάβ.*) begehrt (*ἐπιθυμεῖν*), die Sonne nicht auf Erden auf[gehen],
5 noch (*οὐδέ*) die Erde Frucht (*καρπός*) hervorbringen zu lassen, indem er die Menschen verzehren wollte, wie das Feuer welches Stoppeln durchfährt[2]), sie zu verzehren wünschend wie Wasser. Und dar[um (?)] war Gott uns gnädig, be[vor[3]) (?)] er seinen Sohn in die Welt [*κόσ.*] gesandt, auf [daß er] uns aus dem Gefängnis
10 (*αἰχμ.*) rette. Nicht [glich?] er [einem[4])] Engel (*ἄγγελος*) als er zu uns kam, noch Erzengel (*ἀρχάγ.*), sondern (*ἀλλά*) er verwandelte sich . . . . . uns . . . . . (*Es fehlen etwa 10 Zeilen.*) (Fol. 109 b) . . . Erde, wegen dieser Verführer (*πλάνος*), welche sich zu den letzten Zeiten mehren werden[5]). Denn sie werden für sich
15 Lehren aufstellen, welche nicht die Gottes sind, und werden das Gesetz (*νόμος*) Gottes verwerfen (*ἀθετεῖν*); welchen der Bauch ihr Gott ist[6]); die da sprechen: ‚Es ist kein Fasten (*νηστεία*), noch (*οὐδέ*) hat Gott es geschaffen', indem sie sich dem Testament (*διαθήκη*) Gottes entfremden (und) sich der teuren Verheißungen be-
20 rauben[7]); die, welche zu keiner Zeit im festen Glauben (*πίστις*) begründet waren. Lasset euch also niemanden verführen (*πλανᾶν*)[8]) . . . jenen. Gedenket daß der Herr das Fasten (*νηστ.*) [festgestellt] hat, seitdem er die Himmel geschaffen . . . . . Menschen, wegen der Lüste (*πάθος*) und der . . . . (*πονηρός*) . . . . ."

25 In schroffem Gegensatz zum ehrwürdigen Papyruscodex steht die Apokalypsehs., deren Abdruck Budge seiner Publikation beigegeben hat (s. *Introd.* LXIV). Es ist dies einer von den durch Herrn Rustafjaell 1907 erworbenen, wohl sämtlich einst dem Merkuriuskloster zu Edfu gehörigen Pergament- bzw. Papierbänden[9]),
30 deren bevorstehenden Veröffentlichung durch Budge wir neugierig entgegensehen. Nach der von Budge (S. LXX) gegebenen Textprobe aus anderen Hss., scheint die Überlieferung der sonst bekannten ṣa'īdischen Zeugen wesentlich konform zu sein.

W. E. Crum.

---

1) Anstatt ⲅⲁⲣ möchte ich ⲛ̄ⲥⲟⲡ lesen.
2) Sap. III, 7.
3) ⲙ̄ⲛ̄[ⲁⲧϥ̄ⲧⲛ̄-], obwohl dies den Gedankengang ziemlich dunkel läßt.
4) Ganz unsicher. Ich lese ⲙ̄ⲡϥ̄[. . . ⲁⲩ].
5) Vgl. 1 Tim. IV, 1.
6) Phil. III, 19.
7) Vgl. Eph. II, 12; 2 Pet. I, 4.
8) 1 Jo. III, 7.
9) Vgl. R. de Rustafjaell, *The Light of Egypt* 1909, Ss. 4, 101 ff.; auch in *Illustrated London News* vom 10. VIII. 1907, S. 194.

Kleine Mitteilungen.

Zu thamudischen Inschriften. — Die bei Jaussen et Savignac, Mission archéologique en Arabie auf Tafel XXXI, No. 13 mitgeteilte thamudische Inschrift verstehe ich als כתמת סְמִי *ich verheimliche meinen Namen.* Durch die so verstandene Inschrift fällt einiges Licht auch auf die Inschriften 1[bis]—7 (= Huber 425 f. = Euting 786—792; vgl. Littmann's Schrift über den Gegenstand, S. 50 f.). Nämlich Nr. 3 und 6 schließen mit כתמת, das man, da ein Objekt fehlt, vielleicht passivisch oder intransitiv als כֻתִּמְת aufzufassen hat „ich bleibe anonym". Und dazu paßt es weiter, daß in Nr. 2 derselbe, oder ein anderer Schreiber hinzugefügt hat ואן פלן „und ich bin NN." —

Bei Jaussen et Savignac enthalten Nr. 84, 98, 119, 124, 163, 164 einen Eigennamen, dessen letzte drei Buchstaben ארת sind, während der erste Buchstabe eine etwas eigentümliche Gestalt hat. Ich vermute in ihm eine leichte graphische Variante des Zeichens für خ, so daß der Name חׄארת zu lesen sein würde. Nr. 154 erscheint wohl derselbe Name, aber mit einem noch etwas mehr variierten خ. Nr. 132 heißt es mit demselben Anfangsbuchstaben, aber ohne א: ורד פך חׄרת (wenn ich richtig lese und abteile), also „Gruß dir, חׄרת!" Hierdurch kommt mir die Vermutung, daß wir das aram. حرث vor uns haben in thamudischer Aussprache und Umschrift. — Während dieser Arethas in Nr. 84, 124, 163, 164, 154 bloß seinen Namen mit Vorsetzung einer Präposition oder eines Pronomens geschrieben hat, setzt er in Nr. 98 und 119 seinem Namen das Verbum נך = ناك vor und läßt als Objekte dieser Handlung die Eigennamen עמנות (so wird für רמנות zu lesen sein) bez. פצׄה (?) am Schlusse folgen. Er erlaubt sich also einen obscönen Scherz mit zwei Eigennamen, die er in der Nähe gelesen hatte (עמנות passim, פצׄה Nr. 89). „On dira qu'on le voit aussi dans nos pissoirs modernes". Landberg, Daṯinah 954.

Ein gleichartiger Scherz liegt in Nr. 123 vor: נך חלם קלוך. Ich wage die Lesung חלם, trotzdem die Schriftzüge חנם näher legen würden. Dieser Name findet sich öfters in der Umgegend ein-

geschrieben; der Name des vergewaltigen קלוּךְ steht noch Nr. 96. Ich umschreibe übrigens den vorletzten Buchstaben durch ז nur unter Vorbehalt, ebenso wie oben in רצּב den mittleren Buchstaben durch צּ.

F. Praetorius.

Sabäisch 𐩻𐩡𐩪𐩱𐩻 *Antwort, Benachrichtigung (Orakel).* — Für 𐩻𐩡𐩪𐩱𐩻 schien sich zuerst die Bedeutung *Bitte* von selbst zu ergeben. Später vermutete man *Gnade, Fürsorge, Befehl, Vertrag* als Bedeutung des Wortes, bis Nielsen, Der Sabäische Gott Ilmuḳah, S. 44 f. (MVAG. 14. Bd.) die Übersetzung durch *Orakel* zu erweisen suchte. Im CIH., tom. II, S. 25, ist letzterer Übersetzung beigepflichtet; auch ich halte sie im wesentlichen für richtig und möchte sie noch aus anderer Richtung her begründen, zugleich aber doch auch etwas abändern.

Im Tigrē heißt ተሰአለ häufig genug noch *fragen*, z. B. bei Littmann (Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, Vol. I) S. 1, 6; 2, 5; 84, 14. Bei Munzinger-Dillmann auch ሰአለ *demander, questionner.* Oft aber tritt zu dieser Wurzel die neue Bedeutung des Gelingens der Handlung hinzu: Nicht mehr *fragen*, sondern *antworten, berichten.* Vgl. Nöldeke, Zur Grammatik des kl. Arab., S. 28, meine Amhar. Sprache, S. 390. So liest man bei Littmann a. a. O. S. 88, 18 ኢተሰእሉ „do not tell it", S. 89, 4. 7 እሰእሊኒ „tell me", S. 35, 10 እሰእሎም „brought (this word)". So auch das Nomen መስእል S. 164, 12 „the news"; und hiervon oder von einem ähnlichen Nomen weitergebildet መስእላይ S. 92, 17 „messenger", plur. መስእላት 92, 12. Auch bei Munzinger-Dillmann አሳለ *avertir*, ሰላት *nouvelle.*

Die nachbarliche Stellung des Tigrē macht es wahrscheinlich, daß auch in der Sprache der südarabischen Inschriften der gleiche Bedeutungswandel vorliegt, nicht der von Nielsen a. a. O. S. 45 Anm. angenommene. Vielleicht findet sich später noch einmal 𐩻𐩡𐩪𐩱𐩻 auch in den südarabischen Inschriften in der allgemeinen Bedeutung „Antwort, Benachrichtigung, Botschaft".

F. Praetorius.

Sabäisch 𐩺𐩻𐩬𐩩 *Sünden bekennen.* — Seitdem zuerst Levy im 24. Bande dieser Zeitschrift, S. 196 𐩺𐩻𐩬𐩩 mit ثنّى *laude extulit aliquem* zusammengestellt hat, ist man, soviel mir bekannt, von diesem Vergleich und einer entsprechenden Übersetzung nicht abgewichen. Auch zuletzt Hartmann, arab. Frage, S. 208 f. bleibt wenigstens noch bei ثنّى, wenn er auch die Bedeutung stark

umbiegt. — Ich setze ꝸ𐡊ꝸX = äthiop. ተናዘዘ *confiteri peccata.* Dillmann's Schreibung mit ሀ (Lexic. 632) scheint nicht richtig; und sowohl Hiob 31, 34, wie Lev. 16, 21 haben die Handschriften, soweit ersichtlich, ኀ und ሐ. Die dritte Stelle, Dan. 9, 20, entzieht sich meiner Einsicht. 5

F. Praetorius.

נמרין, נמרי der Dammbruchinschriften. — Die Bedeutung dieses in den beiden Dammbruchinschriften öfters vorkommenden Wortes ist leider bisher nicht sicher ermittelt. Vgl. diese Zeitschrift Bd. 53, S. 9. Auch Landberg, Daṯinah, S. 667 läßt das Wort unübersetzt. Vielleicht ist es das نَمِير, das Imru'ul 10 Qais Mu'all. v. 31 (Arnold), Ḥâtim Ṭej XXXII, v. 3 (Schultheß) vorkommt und ein volles, klares Wasserbassin zu bedeuten scheint. Die Araber verstehen das Wort nicht mehr recht. Vgl. Bernstein, Des Ibn Kaisān Kommentar zur Mu'allaqa des Imru'ul Qais (Breslauer, z. Z. noch ungedruckte Dissertation) zur Stelle. Möglicher- 15 weise ist נמרין, נמרי Dual.

F. Praetorius.

Zum *tū* der semitischen Zahlwörter. — Die von Barth (oben S. 527) herbeigezogene Frage der Wortkomposition ist offenbar überhaupt nicht ad rem; statt der angeführten zweieinhalb Beispiele wäre übrigens besser auf Brockelmann's Grundriß 20 verwiesen worden, der davon, ohne erschöpfend sein zu wollen, drei volle Seiten bietet (S. 481—484). Eine Verbindung *ḫamiš-tū* „fünf Stück" war im Ursemitischen genau so gut möglich wie die Verbindung „fünf Kamele"; das ist doch keine Wortkomposition! Und wie z. B. im Arabischen *šai'un fardun* „Einzelding" 25 heißt, so konnte im Ursemitischen *baqar* + *tū* (oder wie man sonst ansetzen will) „Einzelrind" heißen. Die Verbindungen *ḫamiš-tū* und *baqar-tū* konnten aber weiterhin — ganz unabhängig davon, ob eine wirkliche Wortsusammensetzung möglich war oder nicht — als Feminina aufgefaßt werden, wie Barth selbst dies ja für *ḫa-* 30 *mištū* annimmt. Damit ist aber die Basis für meine Theorie gewonnen, ohne daß gegen ein „grundlegendes Gesetz" verstoßen worden wäre. — Noch bemerke ich, daß ich m. W. nirgends semitische Erscheinungen aus malaiischen und chinesischen Sprachgesetzen abgeleitet habe, was von Barth sehr richtig als wenig 35 empfehlenswert hingestellt wird. Wohl aber meine ich, daß gewisse Analogien anderer Sprachen ein fruchtbares heuristisches Prinzip auch für die Erklärung rätselhafter semitischer Spracherscheinungen abgeben können. Mancher Linguist hätte sich vielleicht manchen Irrweg erspart, wenn er auf solche Analogien mehr geachtet hätte. 40

H. Bauer.

Berichtigung. — Auf die Einzelheiten der Anzeige meiner Biblisch-aramäischen Grammatik², die G. Bergsträßer ZDMG. Bd. 66 (1912, Heft III) S. 515—517 veröffentlicht, näher einzugehen, kann ich mir angesichts der Urteile, wie sie von Buhl, 5 König, Grimme u. a. abgegeben sind, ruhig ersparen. Um die Oberflächlichkeit seiner Kritik zu charakterisieren und in einem Punkt, an dem mir gelegen ist, seine Angaben zu berichtigen, weise ich nur darauf hin, daß Bergsträßer u. a. behauptet (S. 516, Z. 16), ich erwähne „merkwürdigerweise" Staerk im Literatur- 10 verzeichnis nicht. Ich stelle dem gegenüber fest, daß ich außer der hier in Betracht kommenden Publikation Staerk's sogar noch eine zweite S. 117 in meinem Literaturverzeichnis aufführe.

Karl Marti.

Berichtigung. — In meiner Anzeige der Marti'schen 15 Grammatik der bibl.-aramäischen Sprache, oben S. 515 ff., lies: S. 515, Z. 26 Hebräischen; Z. 37 dorsal-alveolarer; 516, 34 gerade in den aramäischen Stücken; Z. 39 *ġazā*.

G. Bergsträßer.

Die Leopold Anton und Marie Dierl'sche Preisaufgabenstiftung.

Im Sinne des Stiftbriefes über die Dr. Leopold Anton und Marie Dierl'sche Preisaufgaben-Stiftung ist von Seite des Professoren-Kollegiums der philosophischen Fakultät an der k. k. Universität in Wien nachstehendes Thema für die zehnte philologische Preisaufgabe gewählt worden:

„Amesha Cpeñta, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung."

Für die beste Lösung dieser Aufgabe wird durch den unterfertigten Ausschuß als Stiftungs-Kuratorium hiermit ein Preis von fünfzig k. k. Dukaten ausgeschrieben.

Bewerbungs-Bedingnisse:

Zur Bewerbung werden gemäß dem Stiftbriefe nur Personen zugelassen, welche das Staatsbürgerrecht in den im Reichsrate vertretenen Königreichen und Ländern besitzen.

Die Arbeiten, welche noch nicht veröffentlicht sein dürfen und in deutscher Sprache abgefaßt sein müssen, sind in Reinschrift bis längstens 1. Oktober 1913 gegen Bestätigung beim Dekanate der philos. Fakultät der k. k. Universität Wien einzureichen.

Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen und derselben ein versiegeltes mit dem gleichen Motto versehenes Kuvert beizulegen, in welchem ein Blatt mit der Angabe des Vor- und Zunamens, des Standes und der genauen Adresse des Autors und, falls nicht schon aus der Stellung des Preisbewerbers seine österreichische Staatsbürgerschaft hervorgeht, ein Beleg über die letztere enthalten sein muß. Auf der Arbeit selbst darf sich keine Hindeutung auf die Person des Autors vorfinden.

Die Prüfung der Arbeiten und die Entscheidung über die Preisbewerbung, welche dem Professoren-Kollegium der philosophischen Fakultät der k. k. Universität in Wien zusteht, wird mit tunlichster Beschleunigung stattfinden. (Es folgen noch einige Spezialbestimmungen.)

Das Autorrecht an der prämiierten Arbeit verbleibt dem Verfasser.

Wien, am 14. September 1912.

Vom Ausschusse der n. ö. Advokatenkammer
als
Kuratorium der Dr. Leopold Anton und Marie Dierl'schen Preisaufgabenstiftung.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Rezensionen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur fünf Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

R. Stübe. – Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Schrift. Von Dr. R. Stübe. Heft I: Vorstufen der Schrift. (= Monographien des Buchgewerbes. Hrsg. vom Deutschen Buchgewerbeverein. VI. Band. Verlag des Deutschen Buchgewerbevereins, Leipzig 1912. 104 S., kl. 8°. Illustriert.

Johann Georg, Herzog zu Sachsen. – Tagebuchblätter aus Nordsyrien von Johann Georg, Herzog zu Sachsen. Mit 85 Abbildungen. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1912. VIII + 73 S. M. 4.80.

David W. Myhrman. – University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. I, No. I: Babylonian Hymns and Prayers. By David W. Myhrman. Eckley Brinton Coxe Junior Fund. Philadelphia. Published by the University Museum. 1911. 12 S., 47 Plates.

**Albert T. Clay.* – University of ...., Vol. II, No. I: Business Documents of Murashu Son of Nippur dated in the Reign of Darius II. By Albert T. Clay....... 1912. 54 S., 123 Plates. 4°.

**Albert T. Clay.* – University of ...., Vol. II, No. II: Documents from the Temple Archives of Nippur dated in the Reigns of Cassite Rulers. By Albert T. Clay .... 1912. 92 S., 72 Plates. 4°.

**Mary Inda Hussey.* – Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum. Part I chiefly from the Reigns of Lugulanda and Urukagina of Lagash. Copied with Introduction and Index of Names of Persons by Mary Inda Hussey, Ph. D. (= Harvard Semitic Series, Vol. III.) Cambridge, U. S. A. Harvard University, 1912. IV + 36 S. u. 81 Plates.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

Hermann L. Strack. – Sanhedrin-Makkoth, die Mischnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren. Nach Handschriften u. alten Drucken hrsg., übers. und erläutert von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack. (= Schriften des Institutum Judaicum in Berlin No. 38. Herausgegeben von Hermann L. Strack.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1910. 60 + 56 S. M. 2.40.

Hermann L. Strack. – Pᵉsahim, der Mischnatraktat Passafest. Mit Berücksichtigung des Neuen Testaments und der jetzigen Passafeier der Juden. Nach Handschriften u. alten Drucken hrsg., übers. u. erläutert von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack. (= Schriften . . . . . . No. 40 etc.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1911. 48 + 40 S. M. 1.80.

Adolf Schwarz. – XIX. Jahresbericht der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1911/12. Voransgeht: Die Tosifta des Traktates Nesikin Baba Kamma, geordnet und kommentiert. Mit einer Einleitung: Das Verhältnis der Tosifta zur Mischnah. Von Rektor Prof. Dr. Adolf Schwarz. Wien 1912, Verlag der Israelitisch-theologischen Lehranstalt, II, Tempelgasse 3. 23 + 122 + XL S.

Joseph I. Gorfinkle. – The Eight Chapters of Maimonides on Ethics (Shemonah Perakim). A Psychological and Ethical Treatise edited, annotated, and translated with an Introduction by Joseph I. Gorfinkle, Ph. D., Rabbi of Sinai Temple, Mt. Vernon, N. Y. (= Columbia University Oriental Studies. Vol. VII.) New York: Columbia University Press. 1912. VIII + 104 + 55 S. Geb. $ 2.—.

Hermann Gollancz. – The Book of Protection being a Collection of Charms now edited for the first time with Translation, Introduction, and Notes by Hermann Gollancz, M. A., D. Lit., Goldschmid Professor of Hebrew, University College, London. With 27 Illustrations. London, Henry Frowde, Oxford University Press. 1912. LXXXVII + 103 S. Geb. 10/6 Shill.

Axel Moberg. – Buch der Strahlen. Die große Grammatik des Barhebräus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: Zur Terminologie. Von Axel Moberg, ord. Professor an der Universität zu Lund. I. Teil und Sachregister. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1913. 9 + 436 + 18 S. M. 15.—.

*Loghat el-Arab. Hefte VI und VIII (Déc. 1911 bez. Févr. 1912), sowie Titel und Register des I. Bandes; Heft II, III u. IV (Août, Sept. u. Oct. 1912) des II. Bandes. (Vgl. ob. S. 530. Somit ist Band I der L. el-A. vollständig eingeliefert, und von Bd. II die Hefte I—IV.)

P. L. Cheikho. – Corpus scriptorum Christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Arabici. Textus, Series tertia, tomus V: Agapus Episcopus Mabbugensis: Historia Universalis, edidit P. L. Cheikho S. J. Beryti: E Typographeo Catholico; Parisiis: Carolus Poussielgue; Lipsiae: Otto Harrassowitz. 1912. V + ٢٩٩ S. M. 21.60.

J. Forget. – (Aus vorstehender Serie:) Textus. Series tertia, tomus XIX: Synaxarium Alexandrinum, tomus II, edidit J. Forget. ٣٠٢ S., M. 18.—.

William Popper. – Abû 'l-Maḥâsin Ibn Taghri Birdi's Annals entitled An-Nujûm az-zâhira fî Mulûk Miṣr wal-Kâhira (Vol. II, Part 2, No. 1 und Vol. II, Part 2, No. 2) edited by William Popper. Published by the University Press, Berkeley. (= University of California Publications of Semitic Philology. Vol. 2, No. 1 und No. 2, September 1909, bezw. Oktober 1910.) (Umfaßt die Seiten 1—297 der Gesamt Textausgabe und je IV Seiten.) — Vgl. ZDMG. 66, 363.

**A. A. Bevan.* – The Naḳâ'iḍ of Jarîr and al-Farazdaḳ. Edited by Anthony Ashley Bevan. Vol. III (Indices and Glossary). Leiden 1908—12, late E. J. Brill. VIII + 637 S. M 34.—.

**Else Reitemeyer.* – Die Städtegründungen der Araber im Islam nach den arabischen Historikern und Geographen. Von Dr. Else Reitemeyer. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912. IV + 170 S. (Heidelberger Dissertation.) M. 4.—.

Henri Lammens. – Fāṭima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sīra par Henri Lammens S. I., Professeur de Littérature arabe à l'Institut Biblique. Cum approbatione superiorum. (Aus: Scripta Pontificii Instituti Biblici.) Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici (und Max Bretschneider), 1912. 170 S. M. 4.—.

M. Horten. – Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi (1209 †) und ihre Kritik durch Tusi (1273 †). Nach Originalquellen übersetzt und erläutert. Mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Von Dr. M. Horten, Privatdozent für orientalische Sprachen an der Universität Bonn. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912. III + 384 S. M. 18.—.

M. Horten. – Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert von M. Horten, Privatdozenten für Orientalische Sprachen in Bonn. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Hans Lietzmann. Heft 105.) 18 S., kl. 8⁰. M. —.50.

R. Strothmann. – Kultus der Zaiditen von R. Strothmann. Straßburg, Karl J. Trübner. 1912. IV + 76 S. M. 2.50.

**W. Marçais.* – Textes arabes de Tanger. Transcription, Traduction annotée, Glossaire par W. Marçais. Paris, Imprimerie Nationale; Ernest Leroux. 1911. (Aus Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes.) XVII + 505 S.

K. Conti Rossini, C. Jaeger. – Corpus scriptorum Christianorum orientalium curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. Scriptores Aethiopici. Textus, Series altera, tomus XXV: Vitae sanctorum indigenarum. I: Acta S. Walatta Pēṭros, II: Miracula S. Zara-Buruk (Index des Buches: I: Gadla seu Acta S. Walatta Pēṭros, edidit K. Conti Rossini, II: Ta'amera seu Miracula S. Zara-Buruk, edidit C. Jaeger). Romae: excudebat Karolus de Luigi; Parisiis: Carolus Poussielgue; Lipsiae: Otto Harrassowitz. 1912. IX + 248 S. M 12.80.

J. Guidi. – (Aus vorstehender Serie:) Versio. Tomus VI (1912): Annales regum Iyāsu II et Iyō'as, interpretatus est Ignatius Guidi. 268 S. M. 9.60.

J. N. Farquhar. – A Primer of Hinduism by J. N. Farquhar, M. A., Literary Secretary, National Council of Young Men's Christian Association, India and Ceylon. Second edition, revised and enlarged. Oxford University Press. London: Henry Frowde. 1912. 222 S., 49 Illustrationen. Geb. 2/6 Shill.

A. A. Macdonell, A. B. Keith. – Indian Text Series: Vedic Index of Names and Subjects by Arthur Anthony Macdonell and Arthur Berriedale Keith. London, John Murray. (Published for the Government of India.) 1912. 2 Bände zu XVI + 544 bez. 592 S. Jeder Band geb. 12 Shill.

George C. O. Haas. – The Daśarūpa. A Treatise on Hindu Dramaturgy by Dhanaṃjaya. Now first translated from the Sanskrit with the Text and an Introduction and Notes by George C. O. Haas, A. M., Ph. D. New York, Columbia University Press 1912. (= Columbia University Indo-Iranian Series. Edited by A. V. Williams Jackson. Vol. 7.) XIX + 169 S. Geb. $ 1.50.

Annette S. Beveridge. – The Memoirs of Bābur. A New Translation of the Bābur-nāma, incorporating Leyden and Erskine's of 1826 A. D. by Annette S. Beveridge, M. R. A. S. Fasciculus I (vier sollen erscheinen!): Farghāna. 185 + XVI S. London: Luzac & Co. 10 Shill. 6 d. (Der Preis des kompl. Werkes soll £ 2.2.0 betragen.)

**Karl Wied.* – Leichtfaßliche Anleitung zur Erlernung der Türkischen Sprache für den Schul- und Selbstunterricht. Von Karl Wied. Vierte, verbesserte Auflage. Wien u. Leipzig, A. Hartleben's Verlag. (= Die Kunst der Polyglottie etc., 15. Teil.) VIII + 184 S. Geb. M. 2.—.

**Carl Meinhof.* – Die Sprachen der Hamiten von Carl Meinhof. Nebst einer Beigabe: Hamitische Typen von Felix von Luschan. Mit 33 Abbildungen auf 11 Tafeln und 1 Karte. (= Abhandlungen des Hamburgischen Kolonial-instituts. Bd. IX.) Hamburg, L. Friedrichsen & Co. 1912. XVI + 256 S. M. 12.—; geb. M. 14.—.

J. de Saint-Sauvaire. – Lexique français – bas malais à l'usage des Français en Malaisie — Indes Orientales Néerlandaises, Indo-Chine, Straits Settlements, Nouvelle-Calédonie — par J. de Saint-Sauvaire, Consul de France. Avec Notions de Grammaire malaise et un Choix de phrases. Préface de M. Antoine Cabaton, Professeur à l'École des Langues orientales vivantes. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912. 123 S., kl. 8⁰. 3 Frcs. 50 c.

Carl Meinhof. – Zeitschrift für Kolonialsprachen hrsg. von Carl Meinhof. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Band III, Heft I. Berlin 1912. Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen); Hamburg: C. Boysen. 80 S., gr. 8⁰. Preis des Heftes M. 4.— (des vierheftigen Bandes M. 12). (Von dieser Zeitschrift wurden vordem eingeliefert Bd. I, sowie Heft I und II [nicht jedoch III u. IV] des II. Bandes).

Abgeschlossen am 15. November 1912.

Autorenregister [1]).

1) * vor einer Zahl bedeutet, daß daselbst ein Werk des betr. Autors angezeigt ist.

Sachregister.

Illustrationen.



√

